

1992/1-2

HARMINCHATODIK ÉVFOLYAM

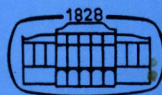
# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## A TARTALOMBÓL

KÖTELES GY.: MOZART ÉS HEGEL • MARTICSKÓ J.: ÚJ  
XENOPHANÉSZ-FRAGMENTUMOK • MÁRKUS GY.:  
PRAXIS ÉS POIESZISZ • H. KÜNG: A VALLÁSOK KÖZÖTTI  
BÉKÉRŐL • J. M. LOCHMAN: KRISZTUS ÉS/VAGY  
PROMÉTHEUSZ • M. PETZOLDT: HIT ÉS TUDÁS

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézetének támogatásával

## SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)  
KENDEFFY GÁBOR  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)

## A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,  
CSIZMADIA SÁNDOR, ERDÉLYI ÁGNES, FEHÉR  
MÁRTA, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI TAMÁS,  
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET,  
RUZSA IMRE, SZIKLAI LÁSZLÓ,  
TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1992/1-2

## TARTALOM

HORVÁTH TIBOR: A tudományok és az ember világának értelme és valósága (Egy új interdiszciplináris kutatás története, módszere és várt eredményei) .....	1
HRONSZKY IMRE: Változó perspektívák a tudományfilozófiában (Tézisek) .....	9
GROLMUSZ VINCE: A matematikai szigorúságról .....	14
KOLOZSI BÉLA: Az interperszonalitás szempontjainak térhódítása a deviáns magatartás megértésében és korrekciójában .....	21
KÖNCZEI GYÖRGY: Fogycatékosság, betegség, egész-ség (Első vázlatok afogycatékosság antropológiájához) .....	31
MARTICSÓ JÓZSEF: Három új Xenophanész-fragmentum (Rekonstrukciók a 32. testimónium szövegéhez) .....	43
MATTHIAS PETZOLDT: Hit és tudás (Fundamentálteológiai megjegyzések egy marxista vitához) .....	58
HOWARD L. PARSONS: A jelenkor globális válsága — marxisták és keresztények kapcsolatának dialektikája .....	79
GRÓH JÁNOS: Tér és idő a zenében és a festészetben .....	91
KÖTELES GYÖRGY: Mozart és Hegel. Adalékok a Mozart-esztétika történetéhez (A művészettörténet és a képzőművészetek paradigmája) .....	108
ÚJLAKI GABRIELLA: A látványelvűség és a „Kunstwollen” (A művészettörténet és a képzőművészetek paradigmája) .....	118

---

E számunk elkészítésében részt vettek:

DIÓSZEGI MIKLÓSNÉ (szervezés és adminisztratív feladatok)  
SÁNDOR ISTVÁN (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)  
KIS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték: Füredi Zsoltné, Lukács Istvánné, Máthé Gyöngyi, Gáll Katalin, Koch Katalin, Pekár Kálmánné

---

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:

1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 111-5443, 131-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

## A XXXVI. évfolyam (1992) tartalomjegyzéke

	Szám	Oldal
<i>Horváth Tibor</i> : A tudományok és az ember világának értelme és valósága (Egy új interdiszciplináris kutatás története, módszere és várt eredményei) .....	1-2	1- 8
<i>Hronszky Imre</i> : Változó perspektívák a tudományfilozófiában. Tézisek. ....	1-2	9- 13
<i>Grolmusz Vince</i> : A matematikai szigorúságról .....	1-2	14- 20
<i>Kolozsi Béla</i> : Az interperszonalitás szempontjainak térhódítása a deviancia megértésében és korrekciójában .....	1-2	21- 30
<i>Könczei György</i> : Fogyatékoság, betegség, egészség (Első vázlatok a fogyatékoság antropológiájához) .....	1-2	31- 42
<i>Marticskó József</i> : Három új Xenophanész-fragmentum. Rekonstrukciók a 32. testimonium szövegéhez. ....	1-2	43- 57
<i>Matthias Petzoldt</i> : Hit és tudás. Fundamentálintológiai megjegyzések egy marxista vitához .....	1-2	58- 78
<i>Howard L. Parsons</i> : A jelenkor globális válsága — marxisták és keresztények kapcsolatának dialektikája .....	1-2	79- 90
<i>Gróh János</i> : Tér és idő a zenében és a festészetben .....	1-2	91- 107
<i>Köteles György</i> : Mozart és Hegel (Adalékok a Mozart-esztétika történetéhez) ....	1-2	108- 117
<i>Újlaki Gabriella</i> : A látványelvűség és a „Kunstwollen” (A művészettörténet és a képzőművészetek paradigmája) .....	1-2	118- 137
<i>Tóth Lajos</i> : Meinong a racionális megismerésről .....	3-4	311- 326
<i>Szécsi Gábor</i> : Carnap és Morris: Pragmatikus elemek a logikai pozitivizmus filozófiájában .....	3-4	327- 348
<i>Tagai Imre</i> : Husserl válasza az európai gondolkodás válságjelenségeire .....	3-4	349- 372
<i>Sümegi István</i> : A <i>Tractatus</i> ontológiája: amiről Wittgensteinnak hallgatni kellett ..	3-4	373- 387
<i>Újvári Márta</i> : A mai angolszász analitikus filozófia és értelmezései .....	3-4	388- 409
<i>Philippe H. Fluri</i> : Érdekes párhuzamok a tudományszociológiában: Thomas S. Kuhn és L. Fleck .....	3-4	410- 420
<i>Pethő Bertalan</i> : (Le)írni Derridát. Adalék a posztmodern filozófiai geneziséhez ....	3-4	421- 433
<i>Sandra Lee Bartky</i> : Foucault — a nőiesség és a patriarchális hatalom modernizációja	3-4	434- 445
<i>Aleš Erjavec</i> : Innentől odáig — de mikor és vajon? A modernizmus és ami utána következik .....	3-4	446- 460
<i>Kiss Endre</i> : A posztmodern gondolkodás rekonstrukciójának alapvonalai .....	3-4	461- 485
<i>Máté András</i> : Leibniz — Amerikából nézve .....	5-6	783- 791
<i>Gerhard Streminger</i> : A gazdaságelmélet filozófiai alapjai: vissza Adam Smithhez! ..	5-6	792- 816
<i>Bayerné Mérei Éva</i> : Daniel Bell és az amerikai neokonzervativizmus .....	5-6	817- 836
<i>Antonino Infancia</i> : Gentile a „metafizikus” Marxról .....	5-6	836- 846

<i>Komlósi László Imre</i> : Cselekvésteória és filozófiai pragmatika. Kritikai észrevételek Habermas univerzál-pragmatikájára, az angolszász beszédaktus-elmélet és a konszenzuális jelentésteória összefüggései kapcsán .....	5-6	847- 878
<i>Tagányi Zoltán</i> : Kultúra, strukturalizmus, kommunikáció és a szellemi hagyományok találkozása .....	5-6	879- 897
<i>Fekete László</i> : Módszer, történelem és dialógus (Kísérletek a „történeti” kifejezéséről) .....	5-6	898- 930
<i>Szászi Gábor</i> : Történelem és intencionalitás .....	5-6	931- 959
<i>Huoranszki Ferenc</i> : Nyelvfilozófia és esztétikátörténetírás .....	5-6	960- 980

## DOKUMENTUM

<i>Hans Küng</i> : Nincs világbéke a vallások közötti béke nélkül. Ökumenikus út a fanatizmus és az igazság feledése között. ....	1-2	138- 155
Karl-Otto Apel Erkölcselelméleti írásai elé (Felkai Gábor) .....	3-4	486- 490
<i>Karl-Otto Apel</i> : Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája? Az etika, az utópia és az utópia-kritika viszonyáról — A diszkurzus-etika határain? .....	3-4	491- 556
<i>Boros Gábor</i> : Lessing spinozista történelemfilozófiája .....	5-6	981- 985
<i>Lessing</i> : Az emberi nem nevelése (1780) .....	5-6	986-1012

## TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Aryeh L. Motzkin</i> : Beszéd a végzős hallgatókhoz, 1990 .....	1-2	156- 158
<i>Márkus György</i> : „Praxisz” és „poieszisz”. Arisztotelész-reneaszansz — kérdőjelekkel .....	1-2	159- 175
<i>Traugott Vogel</i> : Struktúrák és döntések Luther Két-Birodalom-Tanában .....	1-2	176- 198
<i>Jan Milič Lochman</i> : Krisztus és/vagy Prométheusz. Teológiai viták keresztények és marxisták között .....	1-2	199- 211
<i>Wolfgang Kleinig—Gottfried Stiehler</i> : A nép ópiuma? (Materializmus — vallás — elkötelezettség a béke és a haladás mellett) .....	1-2	212- 221
<i>Stefan Morawski</i> : A válság aurája. A művészet és az esztétika viszonya mai kultúránk egészéhez .....	1-2	222- 242
<i>Wilhelm Dupré</i> : A pragma az írást nem ismerő kultúrákban — Tradíció és igazság. Néhány megjegyzés a tradíció fogalmának kulturális és filozófiai jelentőségéről — Éthosz, lét és igazlét. Megjegyzések a kategorikus imperatívusz megalapozásához az életközösségi kultúra kontextusában .....	3-4	557- 641
<i>Helmuth Vetter</i> : Nietzsche posztmodern olvasatai .....	3-4	642- 658
<i>Peter Kampits</i> : Búcsú az elvitől — az esetleges apológiája .....	3-4	659- 667
<i>Edgar Morin</i> : A komplexitás kihívása .....	3-4	668- 680

<i>Ronald Inglehart—Jacques-René Rabier: Marx hervadása: a politikai választóvonalak változása a nyugati nemzeteknél</i> .....	3-4	681-714
<i>Erdős István: Új diszciplína Amerikában: az orvosi filozófia</i> .....	3-4	715-718
<i>Papp Zsolt 1944—1992 (Kiss Balázs)</i> .....	3-4	719-720
<i>Szabó Tibor: Az olasz filozófia 1945 után</i> .....	5-6	1013-1018
<i>Michael Th. Greven: Hatalom és politika Jürgen Habermas „Theorie des kommunikativen Handelns” című művében</i> .....	5-6	1019-1045
<i>Alan Soble: A szexualitás filozófiájáról</i> .....	5-6	1046-1068

## SZEMLE

<i>Székely László: A tudásszociológia útjai (Egy nemzetközi válogatás a tudományfilozófia területéről) (Scientific Knowledge Socialized, ed. by I. Hronszky, M. Fehér, B. Dajka)</i> .....	1-2	243-249
<i>Solt Kornél: Lehet-e egy kép igaz? (Mark Roskill—David Carrier: Truth and Falsehood in Visual Images + Douglas R. Hofstadter: Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid)</i> .....	1-2	249-254
<i>Erdős István: A biológiai tudományok struktúrája (Alexander Rosenberg: The Structure of Biological Science)</i> .....	1-2	255-259
<i>Veres Ildikó: Egy tökéletesen racionálissá vált világban... (Fehér M. István: Az élet értelméről)</i> .....	1-2	259-262
<i>Szilágyi József: Értékkutatás, átalakulóban (Váriné Szilágyi Ibolya: Az ember, a világ és az értékek világa)</i> .....	1-2	262-265
<i>Kovács Sándor: Értékek nyomában (Kapitány Ágnes &amp; Gábor: Értékrendszereink)</i> .....	1-2	266-269
<i>Muraközy Gyula: A kultúraelmélet „paradigmaváltása” (Bujdosó Dezső: Társadalmi lét és kultúra. A kultúraelmélet paradigmaváltása)</i> .....	1-2	269-271
<i>Gyórfy Sarolta: A feszült tétoavázó melankóliája (Ancsel Éva: Polémia a történelemmel)</i> .....	1-2	271-275
<i>Himmer Péter: A tudásszerzés etikai nehézségeiről (Ancsel Éva: Etikai tanulmány a tudásról és a nem-tudásról)</i> .....	1-2	275-279
<i>Ruff Tibor: Pilátus, a bámulatos ember (Ancsel Éva: Százkilencvennégy bekezdés az emberről)</i> .....	1-2	279-281
<i>Máté-Tóth András: Világ-ethosz avagy a túlélés elmélete (Hans Küng: Projekt Weltethos)</i> .....	1-2	282-284
<i>Lendvai L. Ferenc: Két kelet—nyugati könyv filozófia és vallás viszonyáról (Matthias Petzoldt: Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig Feuerbachs + Jan Milič Lochman: Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich—marxistischen Dialogs und die Christologie)</i> .....	1-2	284-290
<i>Willem Elias: Filozófia és művészet (Marcel F. Fresco: Filosofie en Kunst)</i> .....	1-2	290-293



<i>Ujszigeti Dezső</i> : Esztétikai konfrontációk (Marta Zágoršeková: Estetické konfrontácie) .....	1—2	293— 294
<i>Ludmann Mihály</i> : Idézőjelbe tett kísérlet (Hegyí Lóránd: Avantgarde és transzavantgarde) .....	1—2	295— 299
<i>Loboczký János</i> : Megértések és hiányjelek (Almás Miklós: A hiányjel mosolya) ...	1—2	299— 304
<i>Redl Károly</i> : Pragmatika — történeti megközelítésben (Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, hg. v. H. Stachowiak, Bd. I.) .....	3—4	721— 744
<i>Endressy Zoltán</i> : Egy korszerű vallásfilozófiai bevezetés (Wilhelm Dupré: Einführung in die Religionsphilosophie) .....	3—4	744— 747
<i>B. Békefi Marianna</i> : Az öröklét gyűrűje (Tatár György: Az öröklét gyűrűje) .....	3—4	747— 749
<i>Tagai Imre</i> : Husserl gondolkodásának fejlődése (Theodore de Boer: The Development of Husserl's Thought) .....	3—4	750— 752
<i>Balázs György</i> : Martin Heidegger nagy témái (Grosse Themen Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken, hg. v. Eddelgard Spaude) .....	3—4	753— 758
<i>Bálint Róbert</i> : Hermeneutika, ideológiakritika, esztétika (Peter Christian Lang: Hermeneutik, Ideologiekritik, Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik) .....	3—4	758— 762
<i>Szabó Zsigmond</i> : Kontingencia, irónia, szolidaritás (Richard Rorty: Contingency, Irony and Solidarity) .....	3—4	762— 769
<i>Pethő Bertalan</i> : Osztrák könyv a posztmodernről (Glückliches Babel. Beiträge zur Postmoderne-Diskussion, hg. v. Thomas Hübel) .....	3—4	769— 773
<i>Rathmann János</i> : Adam Smith méltó ébresztése (G. Streminger: Adam Smith) .....	5—6	1069—1071
<i>Antonino Infancia</i> : A „Grundrisse” latin-amerikai olvasatához (E. Dussel: La produccion-teorica de Marx) .....	5—6	1071—1073
<i>Kiss-Dózsai András</i> : Beszélgetések Toynbee-val (Toynbee on Toynbee, ed. by G. R. Urban) .....	5—6	1073—1075
<i>Mezei György Iván</i> : Martin Jay két könyvéről (M. Jay: Adorno + Marxism and Totality) .....	5—6	1076—1080
<i>Tagányi Zoltán</i> : Transzcendentálfilozófia, fenomenológia, kritikai elmélet (S. Dietzsch: Dimensionen der Transzendentalphilosophie + M. Thomas: Edmund Husserl + H. Holzer: Kommunikation oder gesellschaftliche Arbeit) .....	5—6	1081—1086
<i>Szécsi Gábor</i> : Az analitikus történetfilozófia kérdései pragmatikus megközelítésben (R. Martin: The Past Within Us) .....	5—6	1087—1094
<i>Darab Tamás</i> : Szakértelem és erkölcs az ipari társadalomban (H. Lübke: Der Lebenssinn der Industriegesellschaft) .....	5—6	1094—1098

# A TUDOMÁNYOK ÉS AZ EMBER VILÁGÁNAK ÉRTELME ÉS VALÓSÁGA

(Egy új interdiszciplináris kutatás története, módszere és várt eredményei)

HORVÁTH TIBOR

## 1. A tudomány, tudományos megismerés, tudományos valóság- kísérletezés, felfedezés és bizonyítás új fogalmai

A New York-i egyetem asztronómia- és geológiatanára, Dr. Robert Jastrow, *Until the Sun Dies* című könyvében megállapítja, hogy „a viszontagságot és küzdelmet, melyet régen átoknak tartottunk, ma az élet elengedhetetlen feltételének ismerjük el. E két szó, viszontagság és küzdelem, jóllehet negatív hangzású, valójában életerőt fejez ki: viszontagság nélkül nincs kényszerítő nyomás, és kényszerítő nyomás nélkül nincs változás, ami a fejlődés és haladás lényege.”

A régi, úgynevezett klasszikus, természet- és szellemtudományok számára egyaránt az új, a változás rendellenességet, bizonytalanságot, veszélyt — a kipróbált régi megőrzése pedig rendet, biztonságot, életet jelentett. Ezt a statikus világnézetet századunkban egyre jobban egy dinamikus gondolatforma váltotta föl. A bölcsélet történetében e fordulat abban állt, hogy a klasszikus filozófia létfogalma helyébe az idő fogalma lépett. A természettudományokban pedig abban, hogy a klasszikus anyagforgalom szerepét a relativitáselmélete vette át.

Mind a régi, írás előtti kultúrákban, mind a klasszikus írásos műveltségben az erők, az energiák egyensúlya rendet és életet, míg a halál és energiák egyensúlyának megdöntését jelentette. Ezzel szemben a termodinamika számára rend a halál, rendellenesség pedig az élet. A halál az energiák kiegyenlítődése, megnyugvása, az élet pedig az energiák egyensúlyának hiánya, feszültsége. A magyarázó kép többé nem a harmonikus tér, hanem a lüktető mozgás. Az új fölfogás szerint az élet szüntelenül az energiák kiegyensúlyozódásának megakadályozására törekszik, azáltal hogy a környezetből állandóan új energiát von el és tesz hozzáférhetővé a mindig rendre illetve halálra szánt szervezet számára.

A termodinamika és a relativitáselmélet alkalmazása az utolsó évtizedekben bámulatos eredményekre vezetett a természettudományokban. Ugyanakkor radikálisan megváltoztatta a tudomány és a tudományos megismerés mibenlétéről alkotott fogalmunkat is. A tudomány és a tudományos megismerés ez új fogalmának köszönhető, hogy a természet- és szellemtudományok közelebb kerültek egymáshoz. A természettudomány fölismerte, hogy a tudományos megismerés is személyes megismerés, míg a szellemtudomány egyre jobban belátta, hogy a szellem, melyet vizsgál, szükségszerűen a világegyetem egy sajátos valósága.

A termodinamika és relativitáselmélet térhódításának további eredménye az is, hogy a tudományok, kivétel nélkül mind egy új valóságfogalmat vezettek be. És ez új valóságfogalom talán korunk egyik legfontosabb újítása. A tudomány valóságfogalma többé nem az, amit szemünk lát, fülünk hall és kezünk tapasztal, s amelyet

méterben és súlyban ki lehet fejezni. Más szóval az empirikus tapasztalati tudományokat nem lehet többé az érzéki fölfogásokra visszavezetni, jelentette ki Karl Popper 1959-ben, *The Logic of the Scientific Discovery* című könyvében. Ezzel az úgynevezett természettörvények örök érvényessége megdőlt, s helyét a tudós szakemberek társaságának személyes megismerés- és értékrendszerétől függő paradigma vette át. A természettudományos megismerés „Personal Knowledge”, bizonyította Michael Polányi, melynek értéke Thomas Kuhn szerint addig tart, amíg a szünet nélkül feltörő kérdések és problémák megoldására alkalmasabb újabb nézet az előbbi érvényét forradalomszerűen meg nem dönti. Hasonlót olvasunk Karl Popper előbb idézett könyvében is: „We choose the theory which best holds its own in competition with the other theories.” A valóságnak ez a fogalma világosabb lesz később, mikor a föltalálás új kritériumáról fogunk beszélni.

Ennek következtében egy bizonyos nézet bizonyítása, verifikációja, illetve megcáfolása, falszifikációja nem az egyszerű megtapasztalás módszerével történik többé. A múlt századnak nem egy, úgynevezett „tényekkel bizonyított” alaptételét adta föl már a mai tudomány. Többé már nem lehet azt állítani, hogy a bizonyítás illetve a megcáfolás semmi más, mint az elmélet megegyezése vagy meg nem egyezése a tényekkel, mivel éppen a tények fogalma is gyökeresen megváltozott. Ilyen megegyezés nem lehetséges többé azért sem, mert, mint említettük, a természettörvény nem több, mint elmélet, teória: a szó második, kevésbé használt, de egyaránt igaz értelmében — tudniillik a megfigyelt jelenségek magyarázatára elfogadott tudományos alapelvek, princípiumok összessége. Ezt nevezi Thomas Kuhn *paradigmának*, s a következőképpen fogalmazza meg: a paradigma a tudósok egy csoportjának közös nézet- és értékrendszere, melyet az azonos tudományos nevelés és az azonos szakirodalom következtében a mai tudósok közösen elfogadnak. Minden paradigmának, vagy ha úgy tetszik teóriának — egy adott tudomány sajátos horizontjának — megvan a maga sajátos logikája, érvelési módszere és kísérletezési szabálya.

A mai tudomány nem tekinti többé a kísérletezést a természet világába való erőszakos behatolásnak, hanem inkább felületes párbeszédnek, melyben a természet egy a kísérletező tudós által föltett kérdésre vagy határozott nemmel, vagy hallgatólagos igennel válaszol. A sikeres kísérlet tehát nem bizonyítja többé a föltevést, mint azt régen gondolták. A sikeres kísérlet csupán annyit jelent, hogy a nézet egy újabb próbát kiállt, tehát egyelőre még nem avult el.

Hasonlóképpen a fölfedezés sem más, mint egy új nyelv föltalálása, melynek segítségével a természet készségesebben és tartósabban ereszkedik a kísérletezővel párbeszédbe. A természet válasza, mely mindig valamiképpen az egész világegyetem válasza, természetesen nem a kérdés megértését jelenti, mint mikor például a szelemtudományokban egy személy egy másik személlyel gondolközösségbe lép, hanem csupán egy erőmennyiség fölszabadítása és rendelkezésre bocsátása, mely erő a tudós környezetében változást hoz létre, s mely változást a tudós a saját módján lemérhet. Ugyanígy a sikertelen kísérlet sem értelmetlen nyelv, hanem inkább használatra alkalmatlan nyelv, mely nem képes energiát fölszabadítani a tudós számára. A kísérlet nem szól, halott a termodinamika fogalma szerint, mert nem sikerült az energiák egyensúlyát megdöntenie.



Az új valóságfogalom nemcsak a tudományos bizonyítás és kísérletezés értelmét, hanem egyben a tudományos fölfedezés kritériumát is megváltoztatta. A föltalálás csak akkor igazán fölfedezés, ha a valóság hagyományos képét megrázó esemény — Thomas Kuhn szavával, tudományos forradalom. A valóság kritériuma, azaz annak eldöntése, mi valós és mi nem, a mai tudós számára nem az, ami a régi tudós számára volt. Legyen szabad megint Michael Polányit idéznem: a valóság megtapasztalása „to feel that it, a thing, has the independence and power for manifesting itself in yet unthought of ways in the future”. Tehát az a tárgy, mely a jövőben az eddig nem is sejtett utak lehetőségét képes megnyitni számunkra, a kutató számára sokkal inkább valós, mint az ilyen erővel nem rendelkező, jöllehet brutálisan érzékelhető adottság, mint például egy halom kő. Egy játszma vagy egy sportcselekmény sikeres levezetése inkább valós, mint az a bizonyos kőrakás, mely tétlenül utamat állja.

A valóság fogalmának ezen meghatározása alapján a világegyetem alacsonyabb és magasabb létsíkokból, létformákból tevődik össze, melyeknek magasabb- illetve alacsonyabbrendűsége attól függ, hogy több vagy kevesebb tudományos forradalmat létrehozó erővel rendelkeznek-e vagy sem. Ez az erő pedig kettős. Az egyik az egyes létsíkon belül, a másik az adott létsíkon túl a különböző létsíkok egymásra hatásában jut érvényre.

Mivel e két erő kölcsönös hatással van egymásra, minden kísérletezésnek illetve fölfedezésnek hatása van nemcsak az adott szakterületen belül, hanem azonkívül a többi egyéb szakterületre is. Így például, jöllehet a fizikai és kémiai kutatás olyan területen zajlik le, mely a fizikai és kémiai erők számára természetes és ugyanakkor a kísérletezési terület a kifejezetten fizikai és kémiai erők számára idegen erők hatásköre is. A különböző fölfedezések tehát kölcsönösen kihatnak egymásra, mert a világegyetem egyetlen teljes valósága nem más, mint a kimeríthetetlen fejlődési összefüggések érvényre jutása. Innen az interdiszciplináris kutatások jelentősége.

A tudomány, a tudományos megismerés, a valóság, s az ezzel járó kísérletezés, fölfedezés és bizonyítás új fogalmainak vázolása adja meg a szellemfejlődés azon háttérét, melyben megérteni és értékelni lehet az *Ultimate Reality and Meaning* új interdiszciplináris kutatását.

## 2. Az új interdiszciplináris kutatás története

A kutatás gondolata 1967-ben született meg. Egy 100 oldalas tervezetet küldtünk szét 100 szakembernek. Volt köztük antropológus, pszichológus, szociológus, filozófus, teológus, művész és természettudós. A visszhang nemcsak bátorító, hanem segítő is volt. Több hibát kijavítva, számos új ötlettel gazdagodva 1969-ben az Ottawai Egyetem folyóiratában megjelent a tervet hirdető cikk. 1970-ben alakult az Institute for Ultimate and Meaning tudományos társaság, melynek ma körülbelül 400 tagja van a tudományok legkülönbözőbb ágaiból és a legkülönbözőbb tájairól. Tagja csakis egyetemi tanár lehet, aki írásaival valamelyes nevet szerzett magának. Hosszas előkészületek után, 1978-ban megindult a folyóirat. Az *Ultimate Reality and Meaning* első kötetét éppen itt Hollandiában a Van Gorcum tette közzé, ám kiadását 1979-től kezdve a torontói egyetemi nyomda vette át. Azóta a folyóirat

becsülete fokozatosan nő, ma több mint tíz szakírat iktatja és kivonatolja az *Ultimate Reality and Meaning*ben megjelent cikkeket. Előfizetőink nagyrészt egyetemi könyvtárak, Japántól Észak-Amerikáig. Ez évben tartottuk meg Torontóban az első, kétévenként megismétlődő konferenciát, melyen 52 tudós adott elő és vitatta meg témáját kollégáival. A konferencia célja elsősorban a folyóiratban közlendő témák és tanulmányok vizsgálata és kimélyítése volt.

Ez röviden a kutatás története. Lássuk most a kutatás gondolatát, módszerét és várt eredményeit.

### 3. A kutatás gondolata

*Ultimate Reality and Meaning* a folyóirat főcíme. Alcíme „Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding”, azaz „A megértés filozófiájának interdiszciplináris kutatása”. Az alcím a főcím meghatározója. A folyóirat célja tehát az emberi megértés interdiszciplináris tanulmányozása.

A megértés emberi mivoltunk egyik legsajátosabb titka. Mi is történik velünk, amikor azt mondjuk, hogy értünk, hogy megértünk valamit? Továbbá, hogyan van az, hogy egyes dolgokat megértünk, más dolgokat nem értünk meg? Első tekintetre a kérdés csupán filozófiai kérdésnek látszik. Ám sokkal több. A megértés kérdése társadalmi kérdés is. A borszín, a pénz, a nyelv, a vallás különbsége mellett a megértés a legfontosabb társadalmi megkülönböztető. Ez így volt mindig, de sokkal inkább így lesz a jövőben. Az átlagember és a tudós közötti társadalmi különbség egyre nagyobb fontosságú lesz. A szín, a nyelv, a régi kulturális és egyéb különbség csökkenni fog, ám az átlagember és a tudós közötti különbség egyre nőni. A világ egyre jobban a tudósok kezében lesz, és ők határozzák meg annak irányát. A természettudósok legnevesebb társulatának, az American Association of Science-nak ez évi gyűlésén, Torontóban, január 7-én Richard S. Westfall, a bloomingtoni Indiana Egyetem természettudomány-bölcséleti tanára fejezte ki ezt a legmerészebben, Newtonról szóló előadásának zárómondatában: tudósok, ma kezetekben van a világ — lássuk mit csináltak vele.

A megértés nemcsak társadalmi különbség magyarázata, hanem kor (öreg ember másképp ért meg dolgokat, mint a gyermek), jellem (gondoljunk a megértés különböző típusaira), vallás- és tudományágak megkülönböztető jegye is. Antropológia, fizika, biológia, kémia, gazdaságtudomány, orvostudomány stb. tudományágak különbségének magyarázatát nem annyira az adott valóságban kell keresnünk, mint inkább az egyes emberek szellemi hajlamaiban, adottságaiban, *intencionalitásai*ban. Különböző tudományok vannak, mert vannak különböző tudósok. Különböző tudósok pedig azért vannak, mert egyesek — a környezet és a velük született képességeik alapján — jobban ki tudták fejleszteni a minden emberben egyaránt meglévő fizikusi, kémikusi, történészi illetve természettudós adottságokat. A különböző tudományágak nem annyira az adott tárgyaknak köszönik létüket, mint inkább a kutató emberi szellem különböző intencionalitásainak.

A különböző törekvéseket, amelyek az emberben a természettudóst, bölcselőt, orvost stb. serkentik, így lehet sematizálva leírni: az ember mint természettudós vizsgálni akarja az egyes tárgyakat tér- és időbeli viszonyukban. Mint filozófus a

különböző tudományok tárgyainak sokaságában és bonyolult összetettségében szeretne összefoglaló egységet teremteni. Mint történész szeretné az említett tárgyak és események egészéhez való viszonyában önmagát szemlélni kettős szempontból: amennyiben mindennek ő a szerzője és függvénye. Az ember mint pszichológus önmagát kutatja, mint a tárgyak és események világába ágyazott, de azok tér- és időbeli megkötöttségét valamiképpen mégis meghaladó személyt, aki következőképpen a tárgyak és események áradatával képes szembenállni. Mint szociológus nem a saját világában egyedülálló, hanem az emberek interszubjektív, személyi közösségében élő énjét kutatja, újra kettős szempontból, éspedig mint a személyi közösség teremtetőjét és függvényét. Az ember mint etikus a tárgyak és események világában keresi mindazt, ami jó — az egyes és minden ember számára —, amennyiben az ember a közösség teremtetője és egyben teremtménye is. Mint művész képes meglátni a valóság bonyolult sokaságában és egységében a lét megejtő, elragadó intenzitását, amely éppen a tér- és idő-formákban akar megtestesülni. Mint vallásos lény, vallásának tudatos művelőjeként a valóság bonyolult sokaságában és egységében képes egy a rossztól megváltó folyamatot fölismerni, s ennek magát fönntartás nélkül átadva, benne tevékenyen részt venni.

Mindebből látszik, hogy a megértés egészen emberi sajátosság, mely az embert éppen emberré teszi, éspedig olyan emberré, mint amilyen. Mind a közösen emberi, mind az egyéni emberi élet titka: a megismerés titka. Ez még inkább érthető lesz, ha arra gondolunk, hogy végeredményben minden megismerés egy egész, végső teljesség, illetve végső valóság kivetítése. Megismerni éppen annyi, mint egy adottságot az előzetesen fölfogott egészhez, végső valósághoz vonatkoztatni. Mármost amilyen a végső valóság- illetve értelem-fogalma valakinek olyan a megértése is. A különböző embereknek a különböző tudományágaknak mind megvan a maga végső valósága, ha úgy tetszik végső állomása, melynél megáll, melynél tovább menni akar, mert talán nem is tud, s ez a végállomás a kutatás célja és meghatározója is. Fölfedezés éppen az, hogy a végállomás nem végállomás többé. A végső állomás nem végső valóság többé, mert újabb, eddig nem ismert lehetőséget tárt föl.

A folyóiratunk főcíme: *Ultimate Reality and Meaning*, „Végső valóság és végső értelem” többet jelent, mint amennyit maguk a szavak önmagukban jeleznek. E szavak: „végső valóság és értelem” önmagukban közvetlenül csupán az idő perspektívájában fejezik ki a gondolatot, tudniillik végső az, ahol az ember megáll, melyhez az ember mindent vonatkoztat, s melyet az ember nem vonatkoztat többé semmi máshoz.

Ha ugyanezt a gondolatot a tér perspektívájában akarjuk kifejezni, akkor inkább horizontról, látóköréről beszélünk, s a kutatás témája az emberi megértés horizontja lesz.

Ha a tér és idő perspektívája helyett a személy-perspektívát használjuk, akkor a végső valóság személyes lesz, s ezzel Isten lesz a kutatás célja és meghatározója.

E hármas perspektíva az emberi lét hármas, tér-, idő- és személyi-társas módjában gyökerezik. Mivel az ember térben él és szeme térben lát, mindent amit látni és tudni akar, egy horizontban, látókörben fog föl. Mivel az ember időben él, mindent, önmagát is beleértve, időben fog föl, tehát mindennek kezdetét és végét keresi. Végül mivel mind a teret, mind az időt személyként éli meg, személyként fogja föl a



végző látóhatárt, személyként ismeri föl a kezdetet és a véget. Ebben az esetben a személyes Isten a végső valóság és a végső magyarázat. Tulajdonképpen a végtelen személyi Istenben való hit nem is más, mint az emberi személy győzelme a térbeli és időbeli létezés és az ezzel járó térbeli és időbeli korlátok fölött.

Ez a minden megismerésben, minden emberben és minden tudományban aktívan működő végső valóság, horizont, illetve Isten a kutatásunk célja. A következő pontban szeretnénk fölvázolni a módszert, azaz hogyan is próbáljuk kutatásunkat levezetni.

#### 4. A kutatás módszere

A kutatásnak négy szakasza van. Az első a kutatott témák fölvázolása; a második a témák kidolgozása és közlése az e célra alapított folyóiratban; a harmadik a kidolgozott témák történeti és időrendbeli kiadása egy többkötetes enciklopédiában; s végül a negyedik az összegyűjtött anyag szisztematikus és strukturális tanulmányozása az embert történetének kezdete óta mozgó dinamikus titok közelebbi megismerésére.

Az első szakasz 1978-ban fejeződött be. Több mint ötezer témát soroltunk föl négy részben: a történelem és írásos kor előtti rész, melyben Afrika, Ázsia, Ausztrália, Észak- és Dél-Amerika és Európa különböző nyelvcsaládjai és tagjai szerepelnek. Ezt követi a történelem Krisztus előtti és utáni ideje a XIX. századig; s végül a XX. század külön hét tagozattal: egyének, művészetek, országok, vallások, tudományágak, emberi foglalkozások, emberi állapotok, mint például kor, egészség, betegség, gazdagság, szegénység, szín és nemek különbsége, s végül különböző eszmei rendszerek.

A második és harmadik szakaszban természetesen a leíró, analitikus módszert használjuk. A fő cél hitelesen összegyűjteni mindazt, amit az ember a földön való megjelenése óta a mai napig a végső valóságról, az élet céljáról valaha is kigondolt, és ezt a történelem folyásának menete szerint rendszerezni. A folyóiratban való előzetes közlés célja az, hogy a szaktudósok saját szakukon belül megvitathassák a tanulmányt és kiértékelhessék, hogy a cikk tudományosan van-e megírva, s hogy vajon a központi gondolatot, tudniillik a végső valóságot, lehet-e az adott esetben még jobban és élesebben kifejteni. Csak az így megvitatott és átvitelt tanulmányok kerülnek bele az enciklopédiába.

A negyedik rész pedig annak megvizsgálása, hogy az egész földön, ugyanabban az időben, különböző helyeken föltűnő meglátásokban, magyarázatokban, lehet-e valami rendszerűséget fölismerni, mely a végső valóság természetébe bizonyos betekintést enged. Más szóval, a második és harmadik analitikus szakaszban föltett mintegy 5000 kérdés és válasz dialógusában próbálunk valamit a negyedik szakaszban ellesni a végső valóság mivoltából. Az egész történelmen végighúzó kérdés és az ember meg-nem-szűnő vívódása e kérdéssel azt jelzi, hogy ez a kérdés a kérdések kérdése és az emberi lét egyik legmélyebb megismerésének lehetősége. Vagy, a hívó ember szókincsével kifejezve, betekintés az örök valóságba.

## 5. A kutatás várt eredményei

A kutatás eredményei számosak és értékesek. Az első az, hogy a tudományok és a tudományos módszerek számára kutatásunk egy új kérdést tesz föl, mely a régi kérdéseket és módszereket próbára teszi. Ha kérdésünk egy adott tudományban, mint témába vágó kérdés elfogadható, új módszer keresése lesz szükséges, mely a régi módszerek és megoldások általános és „örök” érvényességét még egyszer megkérdőjelezi, s ennek következtében egy új *hermeneutika*, új értelmezési módszer támadhat. Ezenkívül a témák rendszeres föltérképezése az egyes tudományok területén belül elhanyagolt témákra hívja föl a kutatók figyelmét.

Továbbá folyóiratunk segítségére van a tudományoknak azért is, mert nemcsak a keleti és nyugati, hanem az azonos szakon belül létező különböző iskolákat, különböző nézetű tudósokat is egymáshoz közelebb hozza, alkalmat nyújt számukra, hogy egymást tanítsák, és, ami ennél is több, hogy egymástól tanuljanak. Egy másik eredmény az, hogy előmozdítja az emberek közötti egységet. Segít, hogy a különböző kultúrák, országok, nézetek egymást kölcsönösen megértsék, megbecsüljék, s így lehetővé válik, hogy egymás meglátásából gazdagodjanak. Ezenkívül segíti a vallást és az egyházakat is, hiszen rávezeti az egyházak és vallások figyelmét arra, hogy a lényeges különbség nem a külső, felszínes magatartásban és szokásban, hanem éppen a végső valóság meglátásában nyugszik, hiszen éppen e meglátásnak köszöni mindegyik saját létét, s ennek felejtése magyarázza meg a mai napokban annyira megtapasztalt kríziseket.

Folyóiratunk továbbá segíti az egyes embert saját titkának megértésében, amelyben minden ember egyedisége és eredetisége éppen a végső valóság sajátos és egyéni megfogalmazásán múlik, mert ez éppen az egyéni élet titka, az a pont, amelyben mind egyek vagyunk és ugyanakkor különbözők is. Ha ezt belátjuk, akkor talán többé már nem félünk egymástól, s ha nem félünk egymástól, többé nem akarjuk a másikat uralni vagy elnyomni, vagy akár el is pusztítani, mert egyrészt tudjuk, hogy ez igazán sosem fog eredménnyel járni, másrészt, mert ez a magatartás széppé és értékesé teszi nem csak mások, de saját magunk egyéni meglátását is. Robert Adrez *Territorial Imperative* című könyvében írta 1968-ban, hogy egyszer, talán nem éppen a mi életünkben, de egyszer biztosan meg fog történni, hogy különböző tudósok és művészek fognak jönni, s a nagy emberi kérdést: honnan jövünk, hová megyünk, hová tartozunk, mi a végső valóságunk — tárgyalni és tanulmányozni fogják. És ez a nagy szimpózium már megkezdődött.

És végül utoljára, de nem utolsósorban, legyen szabad még egy eredményt említenem: és ez az Isten ismerete. Istent ismerni és látni nemcsak minden hívőnek, hanem minden egyes embernek is benső titkos vágya, hiszen éppen Isten ébresztette ezt a kérdést minden ember lelkében. Nemde érdekes nézni és figyelni, hogy mi mindent csinált az ember ezzel a kérdéssel az elmúlt félmillió év alatt. És ha igaz az, hogy Isten tette ezt a kérdést az ember szívébe, Isten az is, aki segítette az embert valamiképpen e kérdés megválaszolásában is. Ha pedig ez így van, minden kérdésben és minden válaszban Istentől lesünk el valamit. Minden ember Isten valamelyes tanúságtétele és kinyilatkoztatása is. És amikor az embereket végiglátogatjuk kérdésünkkel, s őket végighallgatjuk, tulajdonképpen Isten szavát és Isten

kinyilatkoztatását gyűjtögetjük, mint Bartók Béla „a jövő zenéjét” az egyszerű népdalokban. Amikor ezen interjúnkkal végigjárjuk a történelmet, azért tesszük, mert szeretnénk összegyűjteni minden jelet, minden levelet, melyet szeretett Istenünk számunkra addig is adott, míg őt halálunk után színről színre látjuk, s amikor kutatásunk értékét és gyarlóságát egyszerre látja be a föltámadt ember.

Teológia lévén szakmám, kutatásunk ezen, a teológia számára elvárt eredményére utalva zárom előadásomat.\*

## SUMMARY

*Tibor Horváth: Science and the Meaning and Reality of Man's World (History, Method and Expected Results of a New Interdisciplinary Research)*

The author tries to give a new look at the basic concepts of the philosophy of science. Modern science has changed the notions of force, reality, discovery. A scientific discovery has to change the traditional view of reality, it should be a scientific revolution as T. S. Kuhn puts it. In Michael Polányi's opinion the experience

of reality is „to feel that it, a thing, has the independence and power for manifesting itself in yet unthought of ways in the future”. The paper provides informations about a research program organized around the learned journal *Ultimate Reality and Meaning*.

---

\* Az előadás elhangzott a Hollandiai Mikes Kelemen Kör, „Hit-Világ-Nézet” címmel rendezett tanulmányi napjain, 1981.



# VÁLTOZÓ PERSPEKTÍVÁK A TUDOMÁNYFILOZÓFIÁBAN

*Tézisek*

HRONSZKY IMRE

(I.) A modern tudományfilozófia a tudomány pozitivista fölfogásából fejlődött ki. Eszerint a tudomány az egyetlen valódi megismerés (szcientizmus). Szükségszerűen autonóm, más tudatszféráktól szigorú demarkációkkal van elválasztva. Célja önmagában van, a társadalmi szükségletekhez (külső) alkalmazásai kapcsolják. Megvalósulását a megismerés kérlelhetetlen fundamentuma és megalapozott módszere biztosítja. A társadalmi hatások triviálisak (pl. pénz kell, ill. a tudomány zavartalan működéséhez különféle társadalmi akadályoknak kell megszűnni).

Ez az irányulás a polgári fejlődéssel kialakult objektivitás-fogalmat és egy (viszonylag) önállósult szféra misztifikáló öntudatát fejezte ki. Fél évszázados fejlődése során a tudományfilozófia fokozatosan átépítette ezt a koncepciót. Ma felmerül a kérdés, nem értelmesebb-e abból kiindulni, hogy a megismerés és a tudomány minden elemében s egészében (valahogyan) „társadalmilag konstruált”. Ez a konstrukció megjelenik a tudományos ismeretben is; a tudományos ismeret szükségszerűen „útfüggő”. E nézőpont ma számos, egymásnak részben ellentmondó konkretizációban jelentkezik.

(II.) *(Betét)* A század harmincas éveitől több szociológiai koncepció alakult ki, amely elfogadta a tudomány pozitivista fölfogásának egyik vagy másik elemét. E koncepciók egy része „a tudomány pozitív társadalmi föltételeinek terminusa” alá csoportosítható.

Scheler szerint a tudomány létrejötté, legitimációja és alapvető célstruktúrája, belső funkciója (rendszeres előrelátásra orientáltsága) a társadalmi változásokban alapozódik meg, de a kifejtett tudomány működése szükségszerűen autonóm. Ez az autonómia szükségszerű föltétel a tudomány funkciójának zavartalan gyakorlásához. (Hallgatolagos, nyilvánvalónak tűnő föltételezés: a tudomány eszközei elégségesek ennek megvalósulásához.) Ebbe a csoportba sorolható pl. Hessen is: szerinte a tudomány a kor gazdasági-műszaki fejlődésigényéből származó műszaki megismerési problémákból és a kor filozófiájából táplálkozik elsősorban. A tudomány belső fejlődése másodlagos hajtóerő, de szükséges föltétele (lehetősége, korlátja) annak, hogy reagálni tudjon a külső motivációkra. Merton ezt a modellt részben más hangsúlyokkal látta el (a tudomány belső fejlődése a döntő motiváció és probléma-generáló), másrészt kiegészítette a tudományon kívüli kedvező értékszféra előzetes meglétének szükségessége tételével. (Hessen szerint a társadalom hatással van a tudományos ismerettartalom filozófiai általánosítására: vö. metafizikus világkép.)

Lukács (1923) szerint a társadalom, típusain keresztül, létrehozza és korlátozza, lehetővé teszi a racionalitás kibontakozását. (Vö.: polgári társadalom és formális-kalkulatív racionalitás.) A társadalom hatása az objektivitás korlátozott ill. nemkorlátozott voltában jelenik meg, metodikai és világképi (ontológiai) hatással van.

Veblen a modern tudományt a géprendszer „logikája” kifejtésének tekinti, (de a géprendszer „logikáját” viszont a természeti folyamatok konszekutív változása,

ember által való tárgyi leképezésének. Ezért nála a géprendszer „logikája” az emberi tevékenységben megvalósuló dezantropomorfizáció kiteljesedése.

Borkenaunál a társadalom hatása már egyértelműen túlmegy a „pozitív föltétel” szerepen. Fölfogásában a modern tudományos ismeret struktúrája és a tudomány tárgyának ontológiája a munkaszervezés változó módját képezi le. (Mindkét vonatkozást „túldeterminálja” az, hogy ezek tükrözik az egyén megváltozott viszonyát saját társadalmi föltételeihez is.) Nála tudomány egyértelműen világnézeti-filozófiai jellegű is.

Hasonló a helyzet Bogdanovnál, aki szerint a tudomány társadalmi konstruálása a tapasztalás megszervezésének és ellenőrzésének problémakörébe tartozik. Kísérleti és elméleti tudomány kettőssége mutatja ezt a kettős társadalmi funkciót. (A kísérleti tudomány a tényleges-tárgyi, ezért pl. teljesen soha nem formalizálható, az elméleti tudomány pedig az ellenőrző tevékenység valamely társadalom, társadalmi ágens praxisára vonatkoztatva.) E vonal újrjelentkezését látjuk pl. Sohn-Rethelnél ill. Dicksonnál.

Ezek az értelmezési kísérletek makroszociológiai jellegűek voltak.

A tiszta típusok között átmenet is található. A tudományos tudás „társadalmi termelése” szemléletmód az egyik szélső esetben, a „tudomány pozitív társadalmi föltételei”, *science in context* típusú konceptualizációban a megismerés demarkálhatóságát, az ismerettartalomnak a szociológiai analízis alól való kivonhatóságát előfeltételezte. A tudomány intézményesülését és szervezeti formáit ezen absztrakció által eleve korlátozottan vizsgálta ill. föltételezte, hogy „normális működés” esetén ezek az ilyen típusú megismerési folyamat zavartalan működését megfelelően biztosítóként fejlődnek ki, kell kifejlődniük (Mertoni-típusú tudománysszociológia).

(III.) Amíg a tudományfilozófia abból indulhatott ki, hogy idő- és társadalmi kontextustól független normatív földatai vannak, addig közömbös maradhatott a tudománysszociológiai próbálkozásokkal szemben. Elsősorban az „aluldeterminált-sági tézis” és a paradigma-konceptió tette belülről problematikussá az autonóm, önmeghatározó tudományos gondolkodás tézisé. A paradigmaváltás-konceptió ugyanis a metodológiai („tudománylogikailag”) kényszerítő erejű váltás koncepciójának elvetésével egyenértékű. Kuhn fölfogása szerint a paradigmaváltás racionalitása a tudományos közösség gyakorlatában alapozódik meg, a gyakorlott tudományos közösség ésszerű sejtéseként. (A váltás megvalósítói a még be nem integrálódott, újszerű integrációra vagy saját helyük kivívására törekvő, általában generációs új tudósrétegek.)

A paradigma-konceptió radikálisan új módon képzei el a megismerés alanyát. Többé már nem az individuum a reprezentatív, nem a minden egyes individuum által, a maga részműködése által működtetett történelmi-társadalmi folyamat független (invariáns vagy „logikája kibontakozásaként” fejlődő) általános realizálódik a tudományos tevékenység során, hanem a tudományos tevékenység és megismerés egy valódi, történelmileg-társadalmilag konkrétan konstruálódó társadalmi változó.

A modern, tudásszociológiai irányultságú tudománykutatás mikroszociológiai jellegű. (A) Tagadja makroszociológiai általánosságú általánosítások kidolgozhatóságát, vagy ezeket legalábbis banálisaknak tekinti. (B) Nem tagadja ezek lehetőségét,

de főfeladatnak a mikroszociológiai dinamizmus megismerését tekinti. Tudományfilozófiai alapja: mindenekelőtt az aluldetermináltsági tétel ill. az elmélet-töltöttség tétele. Föltételezve ugyanis az aluldetermináltsági tétel valamely variánsának érvényességét, tudományos döntést elvileg is csak szociológiailag, társadalmi interakcionális mezőben létrejöttek, a tudományosnak tekintett ismeretet pedig ezt a hatást inkorporálónak tekinthetünk.

(IV.) A tudásszociológiai jellegű vizsgálatok kiindulópontja a szcientista maradékokat őrző edinburgh-i modell. Kritikája: a maradék szcientizmusa, s hogy az érdek kategóriája, ha egyáltalán, akkor pusztán utólagosan magyaráz, valamint a társadalmi interakciós oldal túlhangsúlyozása az iskola gyakorlatában. Érdeme: a tudományos ismeret elfogadását bármely korban szociológiailag szükségszerűen vizsgálандónak tekinti. (Az „igaz” ismerettel szembeni jogosult kérdése: miért fogadták el „igaznak”, ha egyszer „igaz”?)

A maradék szcientizmus (demarkacionizmus) földadása történik meg pl. a bathi iskolában. Tudománynak és nem-tudománynak történelmileg-társadalmilag változó határai vannak.

A szcientizmus földadásának összefoglalása megy végbe Hessénél: minden, valamilyenfajta tudás vizsgálatára értelmesnek bizonyult perspektíva érvényes a tudományos tudás vizsgálatában is. De ez nem szünteti meg a tudományos tudás sajátosságát, bár relativizálja azt.

A kifejlett tudásszociológiai kérdésfeltevés: milyenfajta világban milyenfajta episztemikus aktivitás vezet egy „episztemikus közösséget” arra a következtetésre, hogy (saját definíciójának megfelelően) világmodelljét igazoltnak tekintse, s melyek ezen aktivitás implikációi az „episztemikus közösségen” belül és kívül.

Ez a definíció radikálissá tette, végigvitte a demarkáció lebontását ill. a tudomány ún. értékmentessége tézisének kritikáját. (Az utóbbi, közhelyszerűen elterjedt variánsából annyi marad, hogy normatív mondatok nem-megengedettek tudományos deskripciókban.) Kérdés: nem kell-e bizonyos, a korábbiaktól eltérő módon visszaállítani bizonyos demarkációt? Sejtés: kell. A mai (újkori, modern) tudomány ugyanis gyakorlati orientáltságú, azaz olyan teoretikus modellálása a világnak, amely, legtipikusabb formájában explicite, céljaként tartalmazza annak tárgyi modellálását, újraalkotását. E siker következtében viszont kitüntetődik a tudomány. Sejtés: ezt a kitüntetettséget pusztán „instrumentális hatékonyságnak” tekinteni félrevezető vulgarizálás. A tudományos ontológiák valamilyen módon ezen túlmenően is „kitüntetődnék”.

A fent jelzett definíció explicitté kívánja tenni a tudomány (az adott korban tudománynak nevezett rendszer) nem-kognitív társadalmi-interakcionális érték-elkötelezettségeit, kognitív érték-elkötelezettségeiben is immanens társadalmi-interakcionális érték-elkötelezettségeit, s kritizálni kívánja azt egy társadalmilag érték-elkötelezett (a társadalmi praxisnak explicite elkötelezett) tudományfilozófia szemszögéből.

(V.) Ellenérv a mai tudományszociológiával szemben: *Cuius regio, eius paradigma* (E. Topitsch). Válasz: a tudományos racionalitás társadalmi konstrukciója (1) nem teszi azt adott korban, adott társadalmi hálóban önkényesen létrehozhatóvá, hanem éppen azokat az összefüggéseket tisztázza, amelyek között adott fajta

tudás adott korban létrejön és tudományként tüntetődik ki, (2) ennyiben meghatározott paradigma valóban az adott közösség által saját „lényegét” explikáló, praxisával adekvát jellegű. (Belső inadekvációktól most eltekintve.)

E koncepció elvileg és radikálisan megnyitja az utat a tudáskonstruálás társadalmi befolyásolásának, meghatározódásának olyan dimenziói felé a politika számára, amelyek eddig spontánul befolyásolódtak, határozódtak meg.

Egy második ellenérv: a tudomány fejlődése fokozatos elszigetelődésem, autonómmá váláson, egyre inkább belső önfejlődésen keresztül megy végbe. Finomabb változatban: a „külső” hatások újból és újból egy fokozatos önszerveződésként létrejövő „belső” fejlődést indítanak be. Alapja az „önszerveződési” paradigma. Sejtés: ez az elv alárendelten érvényesül. (Módosítás: az autonómia az elkülönülő szféra belsővé váló szabályozódása, ami egyben a „külső” meghatározódás változatlan megletén alapul.)

*Megjegyzés:* Nincsenek a tudományos kutatás „természetéből” adódó, szükségszerű makro- és mikroszociális intézményesülési és szervezeti formák. Itt sem tartható egy naturalizáló esszencializmus. (Vö. hogy a tudomány szükségszerűen diszkurzív lenne, s ezért autonóm individuumok tisztán kognitív-diszkurzív kölcsönhatását intézményesítené pl. etika, szervezeti forma stb. segítségével.) Magasabb rendű tudás („tudomány”) ugyanis sokféleképpen (ha nem is akárhogyan) szervezett, intézményesített kutatási folyamatba illeszthető bele. Pl. a kutatás konkrét meghatározódása egyrészt a kutatás kognitív jellegéből adódó lehetőségek és más rész-szférák szerveződéséből-intézményesedéséből adódó követelmények kölcsönhatásából kovácsolódik össze. Vagy: különböző szociálpszichológiai beállítottságú közösségek (pl. flexibilis vagy merev-dogmatikus) eltérő módon reagálnak a paradigmaváltságból adódó kihívásra. Mi több: különböző közösségek egészen az elmosódásig képesek lazítani a paradigma iránti kognitív elkötelezettségüket. A tudásszociológiai gondolkodást indokolatlanul korlátozza, ha abból indulunk ki, hogy a tudomány „az adott szféra racionalitásának” megfelelő, szükségszerű elkülönülés szerveződési-intézményesülési módja.

És még valami: ha nem lehet örökké érvényes értékvilágot föltételezni a tudomány számára, de minden korszakban gyakorlatilag viszonyulunk az általunk tudományként megvalósítandóhoz, akkor a tudományfilozófia mint „racionális rekonstrukciók” szorgalmas gyártója, lemondhat arról a föladatról, hogy „imputed rationality”-t (McMullin) próbáljon belemagyarázni, bocsánat: kimutatni a történelemben, viszont helyette föladatot kaphat, nélkülözhetetlennek bizonyul mint olyan szabályozóelem, amelyben, „racionális rekonstrukció” formájában meghatározottan relatív tudásigény tudomány-mintául szolgál.

(Készült 1988-ban.)

## SUMMARY

*Hronszky Imre: Changing Perspectives in the Philosophy of Science. Theses*

Modern philosophy of science has historically originated from the positivistic notion of science which states science is the only real form of cognition. During a half-century development the philosophy of science step by step modified this conception, perhaps into the op-

posite. Nowadays we would rather ask whether cognition or science is constructed socially. This construction appears in scientific knowledge: this type of knowledge also depends on the way to it.

# A MATEMATIKAI SZIGORÚSÁGRÓL

GROLMUSZ VINCE

„Ha a matematikai gondolkodás  
tökéletlen, akkor hol találjunk  
igazságot és bizonyosságot?”

David Hilbert

A matematika deduktív tudomány, így állításait szigorú bizonyításokkal kell — nemcsak alátámasztania vagy megokolnia, mint más tudományok esetében, hanem — érvényessé tennie. Éppen a bizonyítás szigorúságával szemben támasztott követelményei különböztetik meg más tudományoktól. A matematikai érvelések szigorúságával foglalkozunk a következő fejtegetésekben.

## I. A szigorúság forradalma

A XIX. század matematikusai úgy gondolták, hogy bebizonyított tételeik abszolút igazak, érvényességükhöz kétség sem férhet, s így a matematika a maga abszolút biztonságával kivételes helyzetben van a tudományok között. Arra a kérdésre, hogy mikor nevezhetünk egy tételt bebizonyítottnak, azt a választ adták, hogy akkor, ha a bizonyítás „szigorúan logikus”. Azonban a szigorúan logikus bizonyítás kritériumai sehol sem voltak explicite meghatározva, a helyzet olybá tűnt, hogy a matematikusok intuíciójára van bízva: egy bizonyítást elfogadnak-e „szigorúan logikusnak”, vagy sem. Megjegyezzük, hogy ez az intuíció — már Eukleidésztől kezdve — általában jól működik, és kétségtelenül szabatos bizonyításokat eredményez.

A XIX. század vége felé, a matematika fejlődésével, lehetőség nyílt rá, hogy Eukleidész axiomatikus módszerét a következtetési sémákra is alkalmazzák. Lehetőség nyílt rá, hogy száműzzék a homályos „szigorúan logikus” követelményt: Gottlob Frege volt az első, aki az összes általa használt következtetési szabályt formalizálta, s axiómáiból ezen következtetési szabályok segítségével, az élő nyelv kiiktatásával írta le bizonyításait (az aritmetika — ezen belül a természetes szám fogalmának — matematikai logikai alapokból történő levezetését) [F]. Munkájának célja a matematika végső, szilárd — logikai — alapokra való helyezése volt.

Frege formalizált bizonyításainak ellenőrzése mechanikus tevékenység, ma már azt mondanánk, hogy számítógéppel könnyen elvégezhető lenne. Frege abszolút szigorúságra való törekvése azonban nem járt sikerrel: a századfordulón fölfedezett paradoxonok mind Frege munkáját, mind a századforduló matematikáját megrengették. Így például *Russell paradoxona*: Nevezzük nem-tartalmazkodóknak azokat a halmazokat, amelyek nem elemük önmaguknak. Tekintsük ekkor az összes nem tartalmazkodó halmaz  $A$  halmazát. Ekkor, ha  $A \in A$ , akkor  $A$  nem lehet eleme  $A$ -nak, mivel  $A$  tartalmazkodó. Ha azonban  $A$  nem eleme  $A$ -nak, akkor  $A \in A$  teljesül, mivel  $A$  nem-tartalmazkodó. Tehát az  $A \in A$  állítás ekvivalens saját tagadásával. Vagy egy másik híres antinómia *Cantor paradoxona*: Ismeretes, hogy egy  $M$  halmaz hatványhalmazának számossága szigorúan nagyobb, mint  $M$  számossága. Ha  $M$  jelöli

az összes halmazok halmazát, akkor, mivel  $M$  hatványhalmaza megegyezik saját magával, ezért azt kapjuk, hogy  $M$  számossága nagyobb  $M$  számosságánál.

Russell paradoxona Frege elméletében is föllépett, s ez Frege munkáját mint ellentmondást tartalmazó elméletet sokáig feledésre kárhoztatta. Azonban Frege igénye bizonyításainak „abszolút szigorúvá” tételére, s ennek általa kidolgozott eszközöi mai „szabatos bizonyítás” fogalmunk alapjául szolgálnak. A századforduló táján fölmerült paradoxonok ugyanis az addigi matematikai logika és halmazelmélet tarthatatlanságára mutattak rá. Az is bizonyossá lett, hogy egy bizonyítás helyességének ismérve nem lehet annak csupán „szigorúan logikus” volta, hiszen ilyenek tűnt Cantor halmazelmélete és Frege munkája is. A paradoxonok kiküszöbölése azonban — mindenki által elfogadható módon — a mai napig sem sikerült.

Az alapok válságának megoldására három iskola vállalkozott: a logicisták, a konstruktivisták és a formalisták iskolája.

A *logicisták* (Frege, Russell, Whitehead és követőik) a halmazelmélet olyan átfogalmazására törekedtek, amely elkerüli Russell és Cantor paradoxonát, s átmenti a cantori naiv halmazelmélet lehető legnagyobb részét. Azt remélték, hogy az így megregulázott halmazelmélet segítségével már valóban szilárd alapokra helyezhetik a matematikát. Munkájuk talán legjelentősebb eredménye lett a halmazelmélet Zermelo—Fraenkel-féle axiómarendszere. Programjuk második része azonban nem vezetett eredményre, nem sikerült a matematika biztos alapokra való helyezése.

A Brouwer által alapított *konstruktivista* (*intuicionista*) iskola hívei úgy vélik, hogy csak azokat a matematikai objektumokat értelmes dolog létezőknek tekinteni, melyek — az intuíció által adott — természetes számokból véges sok lépésben megkonstruálhatók. Ha elfogadjuk Brouwer nézeteit, akkor a matematika sok-sok eredményétől búcsút kell vennünk. A konstruktivistákról Hilbert így vélekedett: „Arra töreksenek, hogy oly módon mentsék meg a matematikát, hogy mindent kidobnak, ami csak bajt okozhat... Felaprítanak és összekaszabolnak a tudományt. Ha olyan reformot követnének, melyet ők javasolnak, akkor azt kockáztatnánk, hogy legértékesebb kincseink nagy részét elvesztjük.” [DH, 353.]

Hilbert *formalizációs* programja szerint olyan „formális nyelvet” kell kifejleszteni, amely segítségével minden levezetést mechanikusan ellenőrizni lehet, bizonyos átalakítási szabályok helyességének vizsgálatával. Ha ezután sikerül tisztán véges érvekkel — tehát mindenki által elfogadhatóan — bebizonyítani, hogy ebben a formális rendszerben nem lehet ellentmondásra jutni, akkor a matematika biztos alapokra helyeztetett. A formalizációs program ígéretesnek tűnt egészen addig, amíg Kurt Gödel 1930-ban bebizonyította híres (második) nem-teljességi tételét, amely szerint ha egy ellentmondásmentes elméletben fölépíthető az aritmetika, akkor az elmélet konzisztenciája (ellentmondásmentessége) nem bizonyítható. Ez az eredmény egyrészt végzetes csapást mért Hilbert formalizációs programjára, másrészt kiderült az is, hogy búcsút kell mondani a matematika abszolút csalhatatlanságába vetett illúzióknak. A helyzet tehát az, hogy a matematikában ma mindenkire az a veszély leselkedik, hogy kedvenc elméletében egy napon ellentmondásra bukkan (bár ezt a matematikusok közül szinte senki sem hiszi komolyan).

A válságnak pozitív következményei is voltak: a matematikai logika óriási fejlődésnek indult, s a matematikai köztudatba beférkőzött a — lényegében már Frege



által kidolgozott — „szigorú bizonyítás” matematikai logikai definíciója. Megjegyezzük, hogy Gödel, említett tétele bizonyításában, a „bizonyítást” mint matematikai objektumot vizsgálja és alkalmazta.

## II. „Bizonyításokról”, amelyek talán bizonyítanak, de mégsem győznek meg

Képzeliük el, hogy beállít szobánkba egy zavaros tekintetű úr, drámaian bejelenti, hogy sikerült bebizonyítania a nagy Fermat-sejtést, s lerak asztalunkra egy ötszázoldalas, tintafoltos, csaknem olvashatatlan kéziratot. Ha kételkedésünket legyőzve elkezdi olvasni bizonyítását, akkor valószínűleg már az első, egyébként esetleg könnyen kijavítható pontatlanságnál vagy nehezen érthető következtetésnél megállapítjuk, hogy a bizonyítás hibát tartalmaz, s lelkiismeretfurdalás nélkül az egészet hibásnak minősítjük. (Tény, hogy sok, ma megoldatlan problémára van forgalomban ilyen tekintélyes terjedelmű, ám kevésbé tekintélyes szerzővel rendelkező érthetetlen bizonyítás.) Mivel a potenciális bizonyítás leírásának külalakja, szerzőjének hajviselete és foglalkozása nem matematikai fogalmak, ezért eljárásunk matematikailag nem igazolt.

Tegyük föl, hogy a hozzánk beállító úr az algebrai geometria legfrissebb eredményeivel tisztában lévő, sok elismert cikkel rendelkező matematikus, aki szabatos bizonyításairól és eredeti ötleteiről ismert. Ha ő teszi le a nagy Fermat-sejtés bizonyítását asztalunkra, akkor nyilván nagyobb lelkesedéssel vetjük magunkat a bizonyítás ellenőrzésébe. Sőt, talán még azelőtt, hogy igazán meggyőződünk volna a bizonyítás helyességéről, hajlamosak leszünk ilyen kijelentéseket tenni: „úgy tűnik, hogy XY bebizonyította a Fermat-sejtést”. E szituáció nem kitalált jellegű: 1988 elején elterjedt a híre, hogy az algebrai geometria új, nagyon mély — és csak specialisták által követhető — eredményeinek fölhasználásával sikerült a Fermat-sejtés bizonyítása. A bizonyításnak tekintélyes matematikusok is hitelt adtak: 1988 márciusában Ronald Graham a *New York Times*-nek pozitívan nyilatkozott az „eredményről”. Később azonban kiderült, hogy a bizonyítás hibát tartalmaz.

Mit tehetünk, ha előttünk van egy állítólagos bizonyítás, amelyet — kétséget kizáróan — ellenőrizni szeretnénk? A feladat megoldása — elvileg — egyszerű: soroljuk föl az axiómákat valamint az általunk valamilyen okból bizonyítottaknak elfogadható tételeket (például a tárgy elismert kézikönyveiből), és — Frege „fogalomírásához” hasonlóan — formalizáljuk a bizonyítást, majd lépésről lépésre ellenőrizzük a következtetéseket. Ha megkapjuk a konklúziót, s föltesszük, hogy a következtetési szabályokat jól ellenőriztük, akkor elfogadhatjuk a bizonyítást.

A fönti eljárással elvileg mindenki egyetért, gyakorlatilag azonban senki nem követi ezt az utat, éspedig két okból: egyrészt a bizonyítás átírása és ennek ellenőrzése hihetetlenül munkaigényes eljárás lenne, másrészt legtöbbször úgy tűnik, hogy sürgősségtelen is, hiszen a bizonyítást érthetlenné tenné, s a bizonyítás „ügyis” ennek a végtelenül precíz leírásnak elfogadott rövidítésekkel leírt változata. Azonban, amikor lemondunk a bizonyítás teljes formalizálásáról, egyszersmind annak mechanikus ellenőrizhetőségéről is lemondunk; sőt valószínű, hogy a bizonyítás csak a specialisták számára lesz követhető.

Tegyük föl, hogy valaki teljesen formalizált, így mechanikusan ellenőrizhető bizonyítást tesz le az asztalunkra, 500 oldal terjedelemben. Ekkor helyzetünk abból a szempontból előnyösebb, hogy nem kell szakembernek lennünk az illető területen, csak mechanikusan kell verifikálnunk a következtetéseket. Ha eltekintünk attól, hogy tévedhetünk a verifikálásban, akkor néhány napi munka után dönthetünk az előttünk fekvő bizonyítás helyességéről. Használhatunk számítógépet is az ellenőrzéshez, azonban ekkor sem lehetünk teljesen biztosak az eredményben, mivel a számítógép is hibázhat.

Nem teljesen formalizált bizonyítás esetében azonban valószínűleg a legjobb, amit tehetünk, hogy a lehető legalaposabban megvizsgáljuk a bizonyítás helyességét, majd megkérjük a szakterület néhány jeles képviselőjét, hogy olvassák el a bizonyítást. Ha egybehangzóan mindenki helyesnek tartja a bizonyítást, akkor elfogadjuk helyesnek. Mai matematikai közéletünkben ez az elfogadott protokoll, amely természetesen nem elégíti ki a szigorúság követelményeit. Lényeges itt megjegyezni, hogy a hibás bizonyításokat jó hatásokkal kiszűri ez a rendszer, amit az is alátámaszt, hogy nem derül ki a már régebben széles körben elfogadott bizonyításokról hibás voltuk.

Tegyük föl, hogy megbékültünk azzal a gondolattal, hogy csak a fentiekben vázolt eljárás áll rendelkezésünkre egy — közönséges, tehát nem teljesen formalizált — bizonyítás helyességének eldöntésére. Azonban még ezt az eljárást is megnehezíti vagy akár lehetetlenné teszi a bizonyítás terjedelme. Idekínálkozok két híres példa az algebrából, a csoportelmélet területéről. Az egyik a híres Feith–Thompson-tétel, amely szerint minden véges (nem-ciklikus) egyszerű csoport rendje páros. Ennek az egyszerűen hangzó tételnek a bizonyítása több száz oldal terjedelmű, s még a specialisták részéről is óriási munkát igényel a végigkövetése. Másik, talán még híresebb példa a véges egyszerű csoportok osztályozása (Gorenstein, Conway és sok más szerző munkája). A bizonyítás megközelítőleg 15 000 oldal hosszú, azonban a véges egyszerű csoportok leírása, atlasza (ami lényegében a „tétel kimondása”) már egy könyvben elfér. Ha egy ilyen bizonyítást teszünk le az asztalunkra ellenőrzés céljából, akkor előbb vagy utóbb be kell jelentenünk, hogy nem tudunk megbirkózni a föladattal — ahogy valószínűleg senki sem tudna az ilyen feladattal egyedül megbirkózni. Ha a matematikusok egy csoportja próbál megbirkózni a föladattal, akkor a munkában részt vevők is kénytelenek lesznek megelégedni azzal a hittel, hogy az egyes fejezetek ellenőrzését végző kollégáik hibátlan munkát végeztek.

Az ilyen óriási terjedelmű bizonyítások ellenőrzése még a személyes ítéletalkotástól is megfosztja a matematikust: nemcsak abban kell bízni, hogy ő, hanem abban is, hogy kollégái nem tévedtek.

Az ilyen nagy terjedelmű és nehezen ellenőrizhető bizonyítások érvényességét helyes némi kételkedéssel fogadnunk. Hasonló a helyzet egy másik híres példával, a négy szín-sejtés bizonyításával. Appel és Haken 1976-ban megmutatta, hogy a bizonyítás visszavezethető néhány ezer alapkonfiguráció ellenőrzésére, így néhány ezer eset vizsgálatára. Az esetek vizsgálatát számítógéppel végezték el. (Megjegyezzük, hogy a térképek 5 színnel való színezhetősége néhány sorban bebizonyítható.) Szigorú bizonyítás-e Appel és Haken munkája? Egyrészt úgy tűnik, hogy nincs elvi

akadály a annak, hogy a néhány ezer esetet is „kézzel” ellenőrizzük, csupán a munkára fordítható időnk korlátozott. Így a helyzet hasonló ahhoz, amikor egy terjedelmes bizonyítást kollégáinkkal együtt ellenőriztünk, de itt nem kollégáink tévedhetetlenségében, hanem a számítógép helyes működésében kell hinnünk. Másrészt pedig a helyzet egészen különbözik az előzőektől, hiszen ott legalább részletenként — a hagyományos módon — ellenőrizték a bizonyítást, itt pedig a számítógépet úgy ellenőrizték, hogy egy másik számítógépen, egy független program segítségével megismételték a számolást.

Azonban az ilyen érvelések: „a kísérlet többször megismételve is ugyanazt az eredményt adta, tehát következtetésünk helyes” a természettudományok és nem a matematika érveléséhez tartozik. De a matematikus szempontjából, aki tegyük föl, egy tétel bizonyításához föl akarja használni a négyssín-tételt vagy a véges egyszerű csoportok osztályozását (mivel nem tudja bizonyításukat maga ellenőrizni), mindkét tétel gyanús lesz, és saját bizonyított tételével szemben is — jó esetben — kétségei lesznek. A fönti bizonyítások ellenőrzésének elvi akadály a azonban nincs.

### III. „Bizonyításokról”, amelyek talán meggyőznek, de mégsem bizonyítanak

E dolgozat írásának idején nem ismert (az input méretében) polinomiális idejű algoritmus a gráf-izomorfizmus problémára, azaz a következő probléma eldöntésére: adott két gráf,  $n$  csúcson:  $G$  és  $G'$ . Igaz-e az, hogy  $G'$  csúcsait megfelelőképpen jelölve (a csúcsok neveit permutálva) pontosan  $G$ -t kapjuk meg?

Ehhez a problémához kapcsolódik példánk is. Tegyük föl, hogy Artúr király nem tudja eldönteni két kedvenc gráfjáról,  $G$ -ről és  $G'$ -ről, hogy izomorfak-e. Megkérdezi a kerekasztal lovagjait, de ők sem tudnak segíteni. Ekkor hívatja Merlint, a nagy varázslót, és nekiszögezi a kérdést:  $G$  izomorf-e  $G'$ -vel? Merlin — mivel nagy varázsló, s így olyan kérdésekre is könnyen tud válaszolni, amelyek eldöntésére nem ismert polinomiális algoritmus — elvonul szobájába, majd kisvártatva megjelenik és válaszol a királynak. Azonban Artúr nem hisz teljesen az öreg varázslónak, bizonyítékot is követel tőle. Merlinnek könnyű dolga van, ha  $G$  és  $G'$  történetesen izomorfak: megadja az izomorfizmust, azaz a *bizonyítását* annak, hogy  $G$  és  $G'$  izomorfak. Ennek a helyességét már Artúr is könnyen (polinom időben) ellenőrizni tudja. Tehát Melin izomorf gráfok esetében — polinom hosszúságú — bizonyítást tud adni állítására.

A baj akkor kezdődik, ha Merlin — varázslatai segítségével — megállapítja, hogy  $G$  és  $G'$  nem izomorfak. Ugyanis ekkor — általános esetben — nem ismeretes az, hogy létezik-e polinom hosszú bizonyítás arra, hogy  $G$  és  $G'$  nem izomorfak. (A polinom hosszúság itt természetesen föltétel, mivel már százpontú gráfokra is mondjuk az összes lehetséges  $G$  és  $G'$  közötti leképezés felsorolása is már exponenciálisan hosszú, tehát ezek nem-izomorfizmus voltának megmutatása messze meghaladja Artúr életének hosszát.) Mit tehet ekkor Merlin? Babai [B], valamint Goldwasser, Micali és Rackoff [GMR] szerint — jelenlegi tudásunk szerint — az a legjobb, ha a következő játékot javasolja Artúrnak:

A játék több fordulóból áll. Egy forduló leírása a következő:

Artúr — Merlintől rejtve — feldob egy érmét, ha fej, akkor  $G$ -t, ha írás, akkor  $G$ -t választja ki. Ezek után választ egy véletlen  $\pi$  permutációt, s ezt alkalmazza a kiválasztott gráf csúcsaira, majd az így kapott gráfot odaadja Merlinnek. Neki pedig ezek után azt kell megmondania, hogy  $G$  és  $G'$  közül melyik volt a kiindulási gráf.

Ha  $G$  és  $G'$  izomorfak, akkor Merlin nem tehet mást, mint hogy véletlenül találjat. Így  $t$  forduló után annak a valószínűsége, hogy mindig a helyes választ adta meg, csak  $2^{-t}$ . Ha tehát  $t$  forduló után azt kapta Artúr király, hogy Merlin mindig helyesen válaszolt, akkor  $2^{-t}$  a valószínűsége annak, hogy  $G$  és  $G'$  izomorfak, és  $1 - 2^{-t}$  a valószínűsége annak, hogy nem izomorfak. Az eljárás nyilván nem ad bizonyítást, csak bizonyos statisztikai érveléssel támasztja alá azt a hipotézist, hogy  $G$  és  $G'$  nem izomorfak. Viszont Artúr számára a hiba valószínűsége könnyen kiszámítható és a valószínűségi verifikálási eljárás gyors. Ha viszont Merlin leírja egy óriási könyvbe az összes lehetséges,  $G$  és  $G'$  közötti leképezést, annak bizonyításával együtt, hogy ezek nem izomorfizmusok, s a könyvet átadja Artúrnak, akkor Artúr kezében lesz egy — Frege által is elfogadható — bizonyítás, amelyet azonban — terjedelme miatt — nem tud verifikálni. Így annak a valószínűsége, hogy Merlin — ezt kihasználva — becsapja királyát, akár 1 is lehet.

A fenti Artúr–Merlin típusú „bizonyítás” a jól becsülhető hibavalószínűség miatt igen meggyőző, azonban Artúr sajnos semmivel sem kerül közelebb néhány forduló után ahhoz, hogy meg tudjon adni egy valódi bizonyítást.

Kellemetlen választás előtt áll a ma matematikusa. Vagy elveti — vagy legalábbis nem alkalmazza — mindazokat a tételeket, amelyek bizonyítását önmaga nem tudja elfogadható időn belül ellenőrizni, vagy elfogadja azokat, amelyeket emberek valamikor, valahol ellenőriztek, elfogadja a négyszín-tétel bizonyítását és — elég nagy  $t$ -re — akár a fenti Artúr–Merlin-féle bizonyítást is... Nehéz a választás a következetes szigorúság és amaz igény között, hogy igen nehéz problémákat is meg akarjunk és tudjunk közelíteni.

Gödel nem-teljességi tétele lerombolta azt az illúziót, hogy a matematika végső, biztos alapokra helyezhető, de úgy tűnt, hogy megmarad legalább a szigorú bizonyítás tudományának. A szigorú bizonyításokkal kapcsolatos fenti problémák tükrében úgy tűnik, hogy ez is csak egyre kevésbé valósítható meg.

## IRODALOM

[B] Babai László: *Trading Group Theory for Randomness* (Proc. of 17th Symposium on the Theory of Computation), Providence/Rhode Island 1985.

[C] Haskell B. Curry: *Foundations of Mathematical Logic*, McGraw-Hill 1963.

[DH] Philip J. Davis — Reuben Hersh: *A matematika élménye*, Műszaki Könyvkiadó, Budapest 1984.

[F] Gottlob Frege: *Logika, szemantika, matematika*, Gondolat, Budapest 1980.

[GMR] Shafi Goldwasser—Silvio Micali—Charles Rackoff: *The Knowledge Complexity of Interactive Proofs* (Proc. of 17th Symposium on the Theory of Computation), Providence/Rhode Island 1985.

## SUMMARY

### *Vince Grolmusz: On Mathematical Rigorousness*

It was a common view among 19. century mathematicians that a theorem is absolutely true and should have been regarded as proved if the proof had been „logically rigorous“. But the criteria of this rigorousness depend on the intuitions of the mathematicians. Paradoxa

such as those of Russell and Cantor undermined this view as well as Frege's formalized system. As to the fact that there are „proofs“ which prove but don't convince us and there are ones which are convincing but don't prove anything, the author argues it is an illusion to regard mathematics as a science of rigorous proofs.

# AZ INTERPERSZONALITÁS SZEMPONTJAINAK TÉRHÓDÍTÁSA A DEVIANCIA MEGÉRTÉSÉBEN ÉS KORREKCIÓJÁBAN

KOLOZSI BÉLA

Amikor a „társadalmi beilleszkedési” zavarokat *zavarként* határozzuk meg, akkor magával a definícióval állást foglalunk e magatartásmódok valamiféle korrekciójának igénye mellett. Ez a korrekció azonban célul kitűzött módosítási eszközöket: használható és „bevezethető” eszközöket kíván meg. Ugyanakkor az eszközök itt igen könnyen válhatnak egyfajta kelepécévé. Ez a körülmény az alternatív lehetőségek közötti gondos válogatást és szelekciót kívánja meg, mégpedig nem csupán a szó szoros értelmében tekintett közvetlenebb eszközök körében, hanem az olyan közvetettebbek esetében is, mint amilyen az afféle jelenségek értelmezésére és a beavatkozási cselekvések vezérfonala gyanánt használt elméletek, tudományos modellek, szemléleti paradigmák és tudományágak kínálata.

A személy normatartásának vagy deviáns pályára kerülésének, belső indítékainak elemzését és módosítását segítő egyik legfontosabb tudományág a lélektan, és ennek a korszerűség és a főnti szelektivitás szempontjainak is megfelelő, sajátos szemléleti változatai a társaslélektan, a szociálpszichológia. E tudományág a lélek és a másik ember „titokzatos” kapcsolatát próbálja meg föltárni, kifürkészve a kommunikáció finomabb rezdüléseinek „misztériumait” is.

A szociálpszichológiai ismeretek gyakorlati alkalmazásának egyik fontos területe pedig éppen a viselkedést és az átélést módosító terápia: a pszichoterápia, főként a csoportterápia. A társaslélektan terápiás alkalmazása értelemszerűen egy szociálpszichológiai személyiségkép ismeretét, elfogadását, egyszersmind dilemmáinak folyamatos megoldási kísérleteit involválja. A társaslélektan elméleti dilemmái pedig ugyancsak számosak, a nyomukban járó nehézségek átszüremlenek a gyakorlati hasznosítás, a *klinikai* szociálpszichológia területére is. Kíváncsú ezért, a mögöttes szemléleti modellek tisztázása érdekében, a személyiség formálását ambicionáló pszichoterápiák teóriaképzési dilemmáinak, a klinikai pszichológia történetileg kialakult, fokozódó „szociálpszichologizálódási” folyamata néhány jellemzőjének áttekintése. A szociálpszichológiai elméletképzés megértéséhez előzetesen néhány rövid reflexiót szükséges fűznünk a mélylélektani gondolkodás történetéhez

\*

Karl Popper, az önmagát a kritikai racionalizmus hagyománykörébe soroló tudományfilozófus úgy fogalmaz, hogy minden kutatás kiinduló, dinamizáló tényezője a *probléma*, egyszersmind ez minden megismerés kezdete is; az ismeretszerzés logikájának a tudás és a nem-tudás feszültségéhez kell kapcsolódnia. Hozzáteszi, hogy véleménye szerint episztemológiai értelemben akkor kerülünk problémahelyzetbe, ha ellentmondás keletkezik tudásunk különféle szektorai és az újonnan megismert tények között.

Ha a pszichoanalitikusan orientált klinikai célzatú személyiségelméletek, pszichoterápiás teóriák néhány évtizednyi történetét, sorsát végigtekintjük, bizvást megállapíthatjuk, hogy a főnti értelmű problémaszituáció nem csupán bekövetkezett, de az idők folyamán mintegy krónikussá is vált. Még pontosabban fogalmazunk, ha azt mondjuk, hogy egyfajta „idült problémaszituáció” a szóban forgó tudományág egyenesen mindennapi létfeltételévé lett. Természetesen többé-kevésbé így van ez a pszichoanalízis kívül sok egyéb tudományos és elméleti konstruktum esetében is. A mélylélektan illetően ki kell emelni, hogy a klasszikus pszichoanalitikus elméletekben meglehetősen sok „szubsztanciális”, időtálló elméleti megállapítás, tényező jelent meg, de megállapításai között voltak olyan, az idők folyamán tévesnek bizonyult elemek is, mint amilyen például a kissé szimplifikáló, hajdani ösztöntan, vagy a mélylélektan korai időszakának egész naturalista metapszichológiai teóriája. Ezek az időtálló, illetőleg az idők folyamán eljelentéktelenedő elemek nemcsak valami módon „egymás mellé rendelték”, hanem egymással sokszorosan összefonódtak voltak, így szétbomlásuk is az előbb említett, ismeretelméleti jelentőségű problémaszituációk folyamatosságának feszültségében ment végbe.

A pszichoanalitikus elmélet fejlődése során ezért távolról sem pusztán az történt, hogy a tudás terjedelmileg szélesedett és a tudomány számára addig még ismeretlen objektumokat egyszerűen leírt, vagy „tárgyak” közötti még ismeretlen relációkat megismert, interpretált, hanem új objektumok után nyúlva önmaga krízisét is mindannyiszor előidézte; új tárgyait reflexiója alá vonva önmaga bizonyos vonatkozásait kiküszöbölte, fölcserélte, amputálta. Problémaszituációja nem csak, vagy talán nem annyira tudás és nem-tudás popperi feszültségéhez, mint érvényes tudás és tévedés alig szétbogozható, szervesen összefüggő egységének belső feszültségéhez tapadt.

A ma domináns, pszichoanalitikusan orientált látásmódokról elmondható, hogy azok egyik fő vonásává voltaképpen a szociálpszichológiai paradigmákkal való feltöltődés vált. A klinikai lélektan dinamikus szemléletű ágai közül a továbblépésre leginkább alkalmasak egyre inkább társaslélektani optikán keresztül szemlélték tárgyukat. Ilyen módon a jelenkori elméletek a klasszikus, pszichoanalitikus elméleteket előfutárjuknak is érzik, olyan előfutároknak, amelyekkel történeti „szolidaritás” fűzi össze a későbbieket, ugyanakkor a kortársi modellek nagyobbrészt a klasszikus analitikus teória minden ízét, fogalmát, terjedelmi teljességét érintő kritikát is gyakorolnak. Az előretörő szociológiai, szociálpszichológiai szemlélet azonban nem teszi lehetővé, hogy elődeik tévedéseit pusztán tudománylogikai attitűdökben rejljő, elméleti hibákkal magyarázható tévedésekként értelmezzék és mutassák be, hanem az ismeretkritika és az ideológiakritika argumentációs logikájával gyakran rá is mutatnak arra a körülményre, hogy a ma már klasszikusnak számító teoretikus paradigmák születési helye és születési ideje, látásmódjával és prekoncepcióival, miként hagyta rajta bélyegét az elméletek megformálásán. Talán elég itt a sokat emlegetett Oidipusz-komplexus keletkezésére utalni, amelyet (ma igen gyakran elhangzó megállapítás szerint) voltaképpen az egykori bécsi filiszter-család szerkezete és értékvilága „ihletett”.

A klinikai-lélektani látásmódnak társaslélektanivá átformálódása ugyanakkor nagyjából egybeesett a szociálpszichológia pragmatikus, a teoretizálástól viszolygó,

az empíria bővületében fogant időszakával. Bár a társaslélektan fogalmainak és indítékainak elméleti tisztázását továbbra sem hanyagolta el — hiszen sokféle szemléleti pozíciót ismert és a kognitív elméletektől a szimbolikus interakcionizmuson át egészen az etnometodológiáig explicit módon ki is fejtett —, látásmódjában (e pragmatikus korszak értékszempontjainak megfelelni kívánó hajlamait is követve, önképe szerint) kevesebb az „ideológikus elem”, rejtett vagy nyílt „szociálfilozófia” — terápius hivatásának szolgálatában értékmentesebb, gyakorlatiasabb. Weberi kifejezéssel élve önmaga „kulturális jelentőségét” (vagyis elméletének önmagán túlmutató jelentéseit, azaz a kulturális, ideológiai, szellemi élet számára lefordítható, érzékelhető, sugalmazott jelentéseit) tudatosítja és proklamálja ugyan, de ezeket immáron az ideológiai torzításoktól leginkább mentes, objektív, tudományos apparátussal verifikálható emberkép látásában és láttatásában ismeri föl.

A főnti sorokban érzékeltetett attitűdök pregnánsan kifejtett formában, „nyersen” nem nyilvánulnak meg, a sorok között azonban sok szociálpszichológiai eszmefuttatásnak mégiscsak — egy „impresszionisztikus tartalomelemzéssel” érzékelhető — lényegét alkotják. A tudásszociológiai reflexiókat egyébként alig találjuk meg a jelenleg virágzó szemléletmódok vonatkozásában, csupán a korábbi, már kritikai számvetéseket elszenvedett elméletek irányában érhetők tetten. Utóbbiak közé viszont nem csupán a klasszikusnak tartott teóriák tartoznak, hanem ide sorolható néhány neofreudizmus iskolája is, úgymint Reich vagy Fromm elméleti munkássága. Ez utóbbiak persze hangsúlyozottan „szociálfilozófikus” töltettel is bírnak, az értékmentes objektivizmusigény pedig csupán a pragmatikus-eklektikus, terápiás hasznosításra centralizált elméleteknél áll előtérben.

Az előbbiekhöz kapcsolódva leszögezhetjük, hogy a mai, klinikai orientációjú szociálpszichológia több területe egy sor nem tudatosított értéktételezéssel él. Ezek tudományos és tudományon-kívüli értéktételezések, illetve nemritkán ezek sajátos keveredései. Meg kell egyébként jegyeznünk, hogy a tudományág a saját, kortársi rejtett értéktételezéseit jobbra nem tudatosítja önmaga számára, reflexióit inkább korábbi, már „lefutott” elméleti rendszerek esetében hangoztatja, inkább csak a hajdani paradigmák rejtett értéktartalmait, „ideológiáit” teszi kritika tárgyává.

Az alábbiakban érdemes néhány pillantást vetni a terápiás szemlélet szociálpszichologizálódási folyamata egy-két példájának vázlatos illusztrációjára. Ami például Freud tanait illeti, mögöttes filozófiájának naturalizmusát szokás helyenként emlegetni, mely kétségtelenül elnagyolt megállapítás, hiszen a családon belüli interperszonalitást — talán önkéntelenül is — fókuszba állítja a freudi gondolkodás. Naturalizmusa ugyanakkor elég jelentős ahhoz, hogy elméletének olyan alapjain is rajtahagyja a nyomát, mint amilyen egyebek között az „én” struktúrája (Freud 1967). Naturalis ösztön-én és szociális-én alapvető dichotómiája is demonstrálja valamelyest ez utóbbi körülményt. Bizonyos mértékig igaz az, hogy a naturalizmus jelentősége, vagy legalábbis elméletet-összetartó funkciója eredetileg a klasszikus pszichoanalitikus gondolkörben kisebb volt, mint azt általában később hitték, s a pszichoanalitikus tant inkább a didaktikus sztereotipizálásra törekvő, szélesebb körű recepciója fosztotta meg a bonyolultabb, árnyalatokat jobban kiemelő, az áthatásokat is leíró szemléletmódjától, s alakította ki — például az én-struktúrák területén



— a könnyen kezelhető, közhasználatban lévő naturális illetve szociális én-részek dichotómiájának koncepcióját.

Jól látható például Freud fölöttes-én fogalmával kapcsolatban az interpretációk során kialakuló, túlzóan dichotomikus cezúraképzés. Megjegyzendő, hogy éppen „utóélete” során a fölöttes-én kategória jobbra szociális jellegű értelmezést nyert. Még a freudi én-komponensek éles, kategoriális szembeállításától óvó Daval is úgy fogalmaz a szociálpszichológia forrásairól szóló tanulmányában, hogy a „*felettes én, az erkölcsi tudat* [...] a társadalmilag szerzett és hagyományozott szokások együttese, amely másokkal való kapcsolatainkat szabályozza” (Daval 1974). A pszichoanalitikus tanok népszerű változataiban a fölöttes-én egyenesen olyan értelemben kerül használatra, amely szerint az lényegében a „realitás szociális világának” követelményrendszere lenne; ez utóbbi persze nagyjában megfelel a freudi *én* (és nem a fölöttes-én) fogalmának. Ám magánál Freudnál a fölöttes-én távolról sem reprezentánsa valamilyen, a szociális és naturális meghatározottságok közötti dichotómiának, hanem az ösztön-én és az én kommunikációjának terméke. „Az ősvilági és az én” c. tanulmányában így fogalmaz: „[...] az *énen belül* egy külön fokot, fokozatbeli megkülönböztetést vettem fel, melyet én-ideálnak vagy felettes-énnek nevezek, [...] e felettes-én nem egyszerű maradványa az ösztön-én első tárgyválasztásainak, hanem egyúttal erélyes reakcióképződmény is azokkal szemben. Az énhez való viszonya nem merül ki abban az intésben, hogy légy olyan, mint az apád, hanem magában foglalja a tilalmat is, hogy nem szabad ilyennek vagy olyannak lenned, vagy nem szabad mindazt tenned [...], [...] a gyermeki én az elfojtás munkájához azzal erősítette magát, hogy ugyanazt az akadályt önmagában támasztotta fel.” Majd másutt: „a felettes-énnek sűrű közlekedése ezekkel a tudattalan gerjedelmekkel, alkalmas a rejtély megoldására, hogy maga a felettes-én nagyobb részben tudattalan, és az én számára hozzáférhetetlen maradhat”.

Az előbbi fejtegetések rámutatnak arra a körülményre, hogy már Freud gondolatrendszerében voltak olyan elemek, jelenségek, amelyek — ha éppen egy túlzó biológiai-szociális szembeállítás keretei között is, de már túlmutatva ezen a konstruált antagonizmuson — mintegy előlegezték a későbbi értelmező és gyógyító célú lélektan „szociálpszichologizálásának” lehetőségeit.

A modellképzés klasszikus időszakának konstruktumairól figyelmünket a paradigmák alakulásának későbbi fejleményeire fordítva, azt állapíthatjuk meg, hogy a neofreudistáknak mondott teoretikusok gondolkodásában az egymással „harcban”, konfliktusban álló, személyiségen belüli szerkezeti elemek, az úgynevezett én-részek, gyökerüket illetően már egyöntetűvé, homogenizáltakká váltak. Így Karen Horney tanult, szerzett motivációk konfliktusaként értelmezi a személyiségen belüli feszültségeket, s szemléletében azok tisztán szociális termékek illetve egy adott kultúra produktumai. Látásmódja szerint a kultúra által táplált és a személyiségben interperszonális relációk segítségével meggyökeresedett motivációk között feszültségek támadnak; a Freudnál még némileg másként interpretált én-ideál akár patogén feszítő-húzóerővé, frusztrációk forrásává, akár neurotizáló góccá is alakulhat a személyiségen belül.

A személyközi kapcsolatok jelentőségének a pszichológián belüli előtérbe kerülése ráirányította a figyelmet a neurotikus viselkedésnek az interperszonális viszonyokat

befolyásoló szerepére és lehetőségeire, a tüneti viselkedésformákban rejlő manőverelemekre. A tudattalan manőverek dinamikáját egyebek között Szász fejtette fel és mutatta be a legpregnansabb formában. A betegségkonceptiótól való eltávolodásának radikalizmusát leghívebben alábbi szavai érzékeltetik: „[...] a viselkedés egyes megnyilvánulási formái, [...] nem verbális kommunikációs módjai hasonlítanak neurológiai betegségekre, [...] e jelenségeket ezért definiálták és osztályozták betegségként [...]” (Szász Th. 1962) A tüneti viselkedési kommunikációs módokat Szász egyfajta jelhasználatnak tekinti, s ezért szemiotikai fogalmakkal írja le és osztályozza őket. Az illetéknéppen proto-nyelvként értelmezett neurotikus viselkedésmódok, tüneti kommunikációk — mint minden proto-nyelv — kevésbé diszkurzív jellegűek, s erőteljes promotív hatással rendelkeznek. Szász szemléletében éppen ez a fokozott promotivitás biztosítja a neurotikus viselkedés, a deviáció számára a személyközi manőver lehetőségét. Számára a neurotikus viselkedés mint a környezettel kapcsolatos manőverezési készség jelenik meg, mint a környezet kontrollálásának, a környezet fölötti sajátos hatalomnak a lehetősége. Szász úgy véli, hogy többek között éppen a pszichoanalízis volt az, amely hozzájárult, hogy a kultúra ezeket a viselkedésformákat betegségként definiálta, betegségnek ismerte el. Ezzel a „legitimizálással” — véleménye szerint — a kultúra mintegy „menlevelet” adott e viselkedésformák számára. A személyiség tudatos kontrollján és hatalmán kívül álló motivációknak — mint olyanoknak — elfogadásával, a személyiséget betegnek minősítve, a kultúra a szóban forgó „mentálisan érintett” személyt folyamatosan fölmenti viselkedésmódját illető felelőssége alól. Szász ezzel kapcsolatban, a mentális betegség koncepciójával szembefordulva, azt írja, hogy véleménye szerint „a pszichiátriai betegségek egy részében etikai és egzisztenciális problémák jelennek meg [...]”. (Szász, Th. 1962)

A magyarországi származású Szásznak a pszichiátriát illető elmélete egy meglehetősen régi etikai problémához talált vissza. A motivációkat kereső, beleérző, megértő, pszichologizáló attitűd, és a számonkérő, etikai attitűd a múlt században így ütközött meg az ugyancsak „magyar talajból kinőtt” Eötvös József regényében: „[...] már igazolva látod, ha gyengeségére mutatsz, [...] mily joggal fordulsz el a gonosztevőtől, kinek tette borzadást gerjeszt? hisz ő is, lám, csak gyengeségből vétkezett! A szenvedély, mely őt gonosztettére kényszeríté, erősebb vala, hogysem annak ellenállhatna. Ne vesd meg, mert az igazságot áruba bocsátja — szegény, nem tehet róla, gyengeség, semmi más. Hiába, a pénznek nem tud ellenállani! — Nincs ok miért a hazugot utáld, őt is csak képzete ragadta el, vagy oly körülményekben él, hogy az igazság kimondására önmagában erőt nem érez. Fogadd el a gyengeséget mentségül, s a különbség, mely jók s rosszak között létezik, megszűnt [...]” (Eötvös 1972) Nos, Szász következtetési logikája talán megengedné, hogy gondolatvilágának egy Eötvös-idézzel való illusztrálását ne tekintsük abszurdnak, bár a reformkor etikai attitűdjének birtokbavétele aligha lenne könnyű feladat a huszadik század — akár Szász Tamás fémjelzte — devianciaelmélete számára.

Szász álláspontja persze nem tudott széleskörűen elterjedni. Ennek oka talán abban is rejlett, hogy a neurotikus viselkedésmódok manőver-arculatát csupán egy irányban — nevezetesen a betegek felől, interperszonális kapcsolati partnereik irányában — hangsúlyozta. Eric Berne az előbbieket mintegy kiegészítve — az ellenirányú manővereket is elemezve —, a kóros viselkedésben az interperszonális kapcsolati

partnerek lényeges, aktív szerepét kimutatva, a személyiségzavarok és deviáns viselkedésmódok játszma-modelljét alakította ki. Még két teoretikus rendszeralkotó munkáját szükséges itt megemlítenünk, hiszen a személyköziséget előtérbe állító pszichiátriai paradigmát ők teljesítették ki. Sullivan a maga rendszerét egyenesen a pszichiátria interperszonális elméletének nevezte. A referencia-csoportok szociálpszichológiájának főként Shibutani kidolgozta elmélete pedig ez utóbbi jelenségkör pszichiátriai relevanciájának fölismerését eredményezte. A referencia-csoportok elemző kategóriáinak segítségével érthetővé és explicitté vált az a mód, ahogyan a szociális hatások, a kultúra mintái, elérik és formálják a személyiséget, az átélés és a viselkedés módozatait. Csak azok a személyesen közvetített értéktartalmak lehetnek ugyanis a személyiség számára relevánsak, amelyek éppen személyességük okán biztosítani képesek a kultúra hatásainak effektivitását, s e hatásoknak affektív és promotív töltést adva, a személyiség identitását formáló dinamikát hoznak létre.

Az előbb használt identitásfogalommal kapcsolatban — melyet Erikson emelt teóriájának központi elemző kategóriájává — rá kell mutatni arra a körülményre, hogy a dinamikus pszichiátriai elméletek „szociálpszichologizálódása” korántsem jelentette a személyiség fogalmának félredobását, az utóbbinak mint valamiféle fikciónak az elvetését, vagy az individuális pszichikum jelenséghőrének a személyköziség kategóriáiban való föloldását. A pszichikus történések korszerű értelmező modelljeiben ugyanis a legszélesebb értelemben tekintett interakciókban, a legszélesebb értelemben fölfogott kommunikációs történések egyedi, idioszinkráziás élményvilágot hoznak létre, s ez az élményvilág válik kontextuális környezetévé, jelentésváltoztató és jelentésadó „fénytörőlencséjévé”, „szűrőjévé” minden, a személyiséget érő információnak.

Ez utóbb vázolt gondolkodásmód jellemzi a szemantikai látásmódot érvényesítő kognitív szociálpszichológiai elméletet is, amelynek szemléleti pozíciójából lehetővé vált a pszichopatológiai történések plasztikusabb értelmezése. Nyomában lehetőség nyílt rá, hogy a pszichopatológiai tünetek mint jelek kerüljenek értelmezésre, olyan jeleként, amelyek a személyiség konkrét, kognitív világának szövegösszefüggésében nyerik el tényleges jelentésüket, lehetségesen sokféle jelentésüket. Sablonok helyett ezek nyomán vált lehetségessé a tüneti viselkedésmódoknak és interakcióknak, a lehetséges sokféle közül a konkrét egyedi esetben érvényes szimbolikájának fölfedése, a pszichoterápia számára pedig lehetővé vált a hagyományos pszichoanalitikus értelmezések mechanikus alkalmazása helyett a személyiség identitáskeresése alternatív útjainak föl kutatása, az új azonosulás megtalálását támogató terápiás kommunikációk bevezetése.

Visszatérve az imént említett referencia-csoportok kérdésköréhez, nyilvánvaló, hogy az ismertetett szemléletben egyik vagy másik vonatkoztatási rendszerhez való vonzalom jelentős mértékben függ a személyiség — tudatos és tudattalan — kognitív struktúráitól. E struktúrák másrésztől a hatékony referencia-rendszerek és a megélt interperszonális relációk nyomai, termékei. A referencia-együttesek az interperszonalitás elvontságát szociális függőségű, konkrét csoportviszonyokkal „töltik meg”. E komplexebb paradigma gondolkodásmódját hasznosító szimbolikus interakcionizmus szemléleti pozíciójában az én belső struktúrálódása már nem egyszerűen, egyirányúan hierarchikus, hanem sokdimenziós. A viszonylag önálló személyiségrészek

releváns — egykori vagy aktuális — interperszonális kapcsolatok homályos lenyomatai (Buda 1971). Ezek a személyiségrészek viszonylagosan önálló életet élhetnek, küzdhetnek és konfliktusba kerülhetnek egymással, sokféleképpen — a személy úgynevezett belső beszédében még diszkurzív, verbális nyelven is — kommunikálnak egymással.

Az interperszonális kapcsolati partnerek inkorporáltságának, belső továbbélésének jelentőségét hangsúlyozó elmélet valamelyest összecseng a referencia-csoportok általános elméletét kifejtő Shibutani alábbi meghatározásával: „Szándékosan, ösztönösen, vagy tudattalanul bár, mindenki előadást tart valamilyen hallgatóságnak.” Tágabb értelemben a vonatkoztatási csoport fogalma nem csupán az egyén ún. kiscsoportjaira vonatkozik, hanem — Shibutani szavait idézve — „[...]annyi vonatkoztatási csoportja van mindenkinek, ahány kommunikációs hálózatot figyel rendszeresen”. S itt a kommunikációs hálózatot nemcsak „hírforrás”-ként, hanem a szimbolikus közlések teljes spektrumaként kell értenünk (idézi Daval 1974). Ezek a kommunikációs források szociálisan determinált közösségek, együttesek körében jellegzetesen kombinálódnak; számtalan „társadalmi világ rajzolódik körül, az acélipar világról éppen úgy beszélhetünk, mint az alvilágról”. Főnti értelemben minden egyén sokféle referencia-rendszerhez tartozik, sokféle társadalmi világnak részese, „polgára”. Saját társadalmi köreinek egyetlen közös pontja az egyén helyét jelöli ki.

A személyköziség és az én kölcsönös áthatásának, dinamikájának fontosságát hangsúlyozó látásmód terméke az etnometodológiai irányzat is, mely azt kutatja, hogy „[...] miként zajlik le az én kivetítése az interakciókban, mert [...] nem ismeretes az interakciók pontos értelme, szimbolikus jelentősége”, hiszen „a történések lényege nem tudatosan, hanem viselkedési automatizmusok formájában zajlik le” (Buda 1971). Az Amerikában élt, osztrák származású Alfred Schütz fenomenológiai gondolatai ihlették főként a szóban forgó etnometodológiai kutatásokat és elméletalkotást, amelynek célja a mindennapi élmények és cselekvések rejtett kognitív szerkezetének rendszeres leírása, továbbá kulturális kontextusainak vizsgálata és értelmezése volt.

Ezzel az etnometodológiai — és szélesebb vetületben: antropológiai-hermeneutikai — kérdésfeltevéssel a kommunikáció teljes spektruma az értelmezés és tudományos hasznosítás eszközévé, részévé lett. A tüneti viselkedési „játszmák” így a maguk teljességében értelmezhetőkké váltak, hiszen az én, az én interperszonális aspirációi, indítékai, affektusai mindig jelentéktelennek látszó gesztusok sorozataiban kerülnek felszínre; az apró megnyilvánulások sorra szimbolikus értelmezést nyernek: egy pszichiátriai páciens vizsgáló szakembernél nyelviileg diszkurzív formába öntve, de azon túlmenően a neurotikus beteg és természetesen minden ember interperszonális kapcsolati partnerei által is fölfogva, csak éppen nem tudatosítottan, hanem homályos, konfúz benyomásként rögzítetten.

A szociálpszichológia ilyen kiszélesített jelentésértelmezése talán, bizonyos mértékig, emlékeztet az esztétika műelemző eljárás módjainak némelyikére, amennyiben azok a műalkotások elemi jelenségeinek vagy azok bizonyos interakcióinak további metaforikus jelentéseire mutatnak rá. Ez az eljárás mód már messzemenően függetlenedhet a pszichoanalízis eredeti emberképétől, nyílt vagy burkolt személyiségképétől, motivációtanától. Jelentősége éppen ebben lehet: alkalmazhatja azt,

a szociálpszichológia története során kialakult, szemantikailag árnyalt emberképet, amelynek nyomán ismertté és immáron „jól beszéltté” vált a viselkedés „nyelve”, s ugyanakkor nem köti az a sok, kontrollálatlan — és távolról sem egyértelmű — értékszempontot tartalmazó és dogmatizálódásra hajlamos motivációelmélet, amely a hagyományos mélylélektani modellek sajátja volt.

Az előbbiekkel párhuzamosan, az interperszonális viszonylatok hangsúlyosabbá válása nyomán a kommunikációelmélet a pszichoterápiás kutatásoknál is előtérbe került. A tüneti viselkedés mint kommunikációs diszfunkció nagyszámú idevonatkozó elméleti fejtegetés központi gondolatává vált. Az e szemlélettel lényeges pontokon összefüggő, az interakciók fontosságát kiemelő alapállásokkal együtt ez a körülmény a tüneti viselkedést kiemelte a „személyiségzavar” fogalmának leegyszerűsítő pozíciójából, sőt kiemelte azt a deviáns személyiség és interperszonális kapcsolati partnereinek interakciói felől meghatározni igyekvő fogalomalkotási pozícióból is, hiszen a vizsgálat és terápia során közvetlenül egyik előbbi reláció sem nyilvánul meg, hanem az interperszonális történések a vizsgálati személy és a terapeuta kommunikációi által határozódnak meg. Ennek fényében illúziónak bizonyul az a — pszichoanalitikusoknál az indulatáttétel kategóriájának elméleti alapjául szolgáló — korábbi elképzelés, mely szerint a jelenlévő, megfelelően képzett és „tréningezett” terapeuta vagy vizsgáló a maga személyességében szinte jelen sincs, kommunikációs partnerének személyisége „úgy tárul föl, ahogyan van”, a páciens legfőbb saját belső konfliktusai nyomán, saját belső tartalmait vetíti rá interakciós partnerére, a vizsgálóra, terapeutára. A jól képzett terapeuta attitűdjeit verbálisan e kommunikációban mintegy visszatartva ugyanis nem kapcsolja ki egyszersmind teljes kommunikációs spektrumának további rétegeit, „szubverbalitását”, több meta-kommunikációs „csatornáját”, közléseinek stílárius elemeit, asszociációinak néhány felszínre kerülő szekvenciáját, személyiségének fiziognómiájáig terjedő „atmoszferikus kommunikációit”.

Ez a jelenség egyfelől elvezet — a tüneti viselkedés igazi teljességének, meghatározottságainak megértése érdekében — a pszichiátriai szociológia és antropológia kérdésfeltevéseihez, s ezen belül egyebek között, a pszichiáterek, terapeuták, a deviancia visszaszorításán fáradozó hivatáscsoportok mikrokultúrájának szociológiájához, illetve magának a terápiás interperszonális kapcsolatnak a szociálpszichológiájához is, másfelől pedig utal arra a körülményre, hogy a személyiség soha nem pontosan körülhatárolt, egységes entitás, hanem mindig reális és „inkorporált” interperszonális kapcsolatainak függvényében változó; valamely interperszonális kapcsolattal való identifikálódás ugyanis valamelyik én-ideál alternatívát segíti, a másikat viszont negligálja és hátrányos helyzetbe juttatja. Ez a jelenség egyszersmind a különféle személyiségrészek közötti konfliktus megnyilvánulási formája, e különböző, kollízióba kerülő személyiségrészek pedig korábbi személyközi viszonyok lenyomatait viselik.

Más szóval a személyiség valamilyen mértékben mindig polipotens, valóságos és fantáziaszintű „prestanciától” függ az, hogy melyik lehetséges alternatíváját növeli, erősíti. Föntiek részint talán magyarázzák a személyközi kapcsolatok körül dúló, gyakran patológiába torkolló drámai harcokat, hiszen ennek értelmében az a körülmény, hogy a személyiség tudatosan és nem-tudatosan, kognitivitásától és

belső forgatókönyvétől, „szkriptjétől” vezérelve, mit formál önmagából, melyik alternatíváját realizálja, jelentős mértékben attól függ, hogy melyik interperszonális kapcsolatát fogadja el, melyiket utasítja vissza, melyikben marad kontrollképes vagy dependens, kreatív vagy gátolt, érzelmképes vagy közönyös.

Ha az interperszonális kapcsolati krízisek ilyen erőteljesen kötődnek belső személyiségi dilemmák kiéleződéséhez, akkor érthető, hogy a személyiség patológikus krízisállapotai miért kapcsolódnak olyan gyakran interperszonális kapcsolati válságokhoz, a személyiség ambivalenciái miért és miként vetülnek ki személyközi kapcsolati ambivalenciákként. Ha léteznek olyan szituációk, amelyekben „A” személyiség „B”-vel való, akár részleges identifikációja — vagyis „B” prestanciájának elfogadása, inkorporálása — „A” identitását veszélyezteti, akkor megkísérrelhetjük ezzel magyarázni a személy-elhárítás gyakran logikátlanak tűnő, régi pszichológiai, pszichiátriai tapasztalatát. Hogy példaként csak a pszichoanalitikus műelemzések egyik gyakran tárgyalt szépirodalmi munkájára hivatkozzunk, Németh László „Iszony” c. regényében érthetővé válik a hősnő egyébként „érthetetlen”, gyilkosságba torokló visszautasítása, „iszonya” a külvilág szemében olyan vonzónak tűnő, másik regényalaknak — történetesen a férjének — „identifikációs” igényével szemben.

## IRODALOMJEGYZÉK

- Berne, E.: *Games People Play. The Psychology of Human Relationships*, Grove press, New York 1964.
- Berne, E.: *Transactional Analysis in Psychotherapy*, Grove Press, New York 1961.
- Buda, B.: „Psychiatriai szociológia”, in: *Szociológia* 1972/3, Budapest.
- Buda, B.: *A pszichoanalízis és modern irányzatai*, Gondolat, Budapest 1971.
- Daval, R.: „A mai szociálpszichológia néhány forrása”, in: *Szociálpszichológiai szöveggyűjtemény* I., szerk. Pataki F., Tankönyvkiadó, Budapest 1974.
- Eötvös, J.: *Rajongók*, Budapest 1972.
- Freud, S.: „Das Ich und das Es.” *Ges. Werke*, Band XIII., S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1967.
- Fromme, E.: „Individual and Social Origins of Neurosis”, in: A.M. Rose (ed): *Mental Health and Mental Disorder. A Sociological Approach*, W.W. Norton and Co., New York 1955.
- Horney, K.: *New Ways in Psychoanalysis*, New York—Boston 1933.
- Szász, Th. S.: *The Myth of Mental Illness*, Secker and Warburg, London 1962.

## SUMMARY

*Béla Kolozsi: Advance of Socialpsychological Paradigms in the Theory of Psychotherapy*

The development of the theories of personality, the change of psychological paradigms result both from the progress of the scientific knowledge and from factors of sociology of knowledge. Psychoanalysis was able to transcend the one-sided biological-psychopathological way of thinking, but the psychoanalysis itself has preserved a lot of these one-sided attitudes, especially in its popularized receptions. Some theoretical constructions of psychoanalysis involve requisites of naturalism and a

hierarchical model of personality.

This study gives the broad outlines of the process in which some aspects of social psychology were elaborated, the above-mentioned one-sided attitudes (for example the dominance of psychological determinism and an over-medicalized way of thinking) were transcended, and the freedom and the pluralism in search of identity were rehabilitated in the therapy as well as in the theory.

# FOGYATÉKOSSÁG, BETEGSÉG, EGÉSZ-SÉG

(Első vázlatok a fogyatékoság antropológiájához)

KÖNCZEI GYÖRGY

„ — először ember, s csak azután különleges ember”

Vigotszkij

Az egészség és egészséghiány adekvát viszonyulása megfogalmazásának alapvető, mondjuk így „filozófiai” elvei kifejtésének leginkább érvényes elméleti keretét keressük. Milyen az a megfelelően elvont fogalmi apparátus, amelyben már nem az egyes fogyatékoságokról beszélünk, hanem a fogyatékoságról (rokkantságról) általában, de amely még alkalmas fontos összefüggések, értékek és elvek rögzítésére. Az egész problémához igen sokféle irányból lehet közelíteni. A legkülönbözőbb kínáló utak: az ökonómia, a társadalomlélektani, sőt: szociológiai, filozófiai, erkölcstani, teológiai, embertani út közül minden bizonnyal az utóbbi, az antropológiai, sőt, a későbbiekben pozitív értéktartalommal használt kultúrantropológiai adhatja a modern társadalomtudomány számára itt a legbiztosabb fogózópontokat. Ez a meglátásunk hipotézis, amelyet itt remélhetőleg sikerül majd jól megalapoznunk. Hogy alátámasztásra igen nagy szükség van, arra egyértelműen utal a vonatkozó irodalom — csaknem teljes hiánya. Szembetűnő ugyanis, hogy az antropológia nagy alkotásai, kézikönyvei, összefoglaló gyűjteményei nem is érintik a problémát. Néhány széles körben ismert szakmunkát kiválasztva azt találjuk, hogy sem az *Annual Review of Anthropology* elmúlt tíz évének kötetei, sem olyan fontos kézikönyvek, mint Alland (1980), vagy Arnold Gehlen (1971) műve, sem Lipták Pál (1980) részletes tankönyve, de Nyíri Tamás (1972) antropológiai kísérlete sem tárgyalja. Érthető okokból nem foglalkozik ezzel a *Munka és emberréválás* című paleoantropológiai válogatás sem (Bence-Kis 1972). Van ugyan az antropológiának egy marginális, történeti és a régészettel közös tartománya, amely távolról rokon kérdésfeltevésünkkel, de csak nagyon távoli rokonság ez, mert ennek a közös kutatási területnek a prehistorikus trepanáció — koponyalékelés — a tárgya, illetve a korai, orvostörténeti vonatkozású régészeti leletek.

Érdekes az is, hogy egy tárgyában, szemléletében rokon irányzat, amelyet legjobban talán egészség-antropológiának — „medical anthropology” — fordíthatunk, szintén nem szentelt eddig különösebb figyelmet az egészséghiány problémájának. (Vö. pl. Westermeyer 1976, Alland 1970 és Young 1982.) Természetesen értelmetlen és fölösleges dolog volna az antropológiai kutatásokon az ilyen irányú vizsgálódások hiányát számonkérni. Az azonban fontos, hogy az egészséghiány és a rehabilitáció antropológiai irányból történő megközelítésének érvényességét és szükségességét bemutassuk. Biztosan nem a ma élő népeiségek antropológiájáról — morfológia, fiziológia, ontogenezis, humánogenetika — lesz itt szó, de nem is a történeti embertanról (paleoantropológia). Inkább valamiféle „alkalmazott antropológia” ez, ha nem is a szó hagyományos értelmében. De ha mondjuk a „halászás antropológiája” egy lehetséges téma a tudományban, akkor talán ez sem lesz mostohagyerek. A



fogyatékoság antropológiai vizsgálatának voltaképpen alapozó szerepe van a nem-orvosi rehabilitáció elméletében: a követni kívánt, remélhetőleg koherens szemlélet lényegében humanista és kultúrantropológiai. Értsük jól és fogadjuk el Bronislaw Malinowski hitvallását: „Az antropológus hisz mindenfajta — legyen az fehér, barna vagy fekete — jogában, és abban, hogy minden kisebbségnek joga van az egyenlő bánásmódhoz”.

### Néhány tapasztalati tény

A fogyatékoság megítélése, az ilyen ember beilleszkedése, nemcsak korhoz, hanem kultúrához is erősen kötött jellegű. Az epilepsziások állapotát — fontos megérteni, hogy a súlyos epilepsziás ember helyzete sokkal inkább a rokkantéhoz és kevésbé a betegéhez hasonló! — itt érénynek, kíválságnak, ott éppen ellenkezőleg a bűn folyamányának vélték. Bizonyos kultúrákban a hallucinációs és epileptikus eseteket természetfölötti erőkkel való érintkezés bizonyítékának tulajdonították. A brazíliai népesség bizonyos részeiben és afrikai törzseknél az ilyen „képességekkel” megáldott médium, vagy boszorkány-orvos magas presztízsű társadalmi szerepet töltött be (Safilios-Rotschild 1970, 4. o.). Az epilepszia misztifikálása a mai modern világban is elterjedt maradt, pedig a nagy görög orvos, a kósi Hippokratész közel két és félezer évvel ezelőtt megállapította már — *De Morbo Sacro* 1 és 21 —, hogy e „szent betegség” egy csöppet sem szentebb, mint a többi és ugyanolyan természetes okok folytán jön létre, mint azok. Bizonyos kultúrákban — például az észak-labradori eszkimók körében — az idősektől való „megszabadulás” gyakorlata morális kötelesség, éspedig éppen a társadalom, a fiatal és az egészséges népesség védelme érdekében. Ezzel szemben az ókori Kínában az idősek egészen mély tiszteletével találkozhattunk (Strauss 1966, 3. o.). Ugyanakkor még a mai időkben is léteznek a világon olyan primitív törzsek, amelyek a súlyos betegségtől, fogyatékoságtól szenvedő embert — mert félnek, tartanak, s ezért menekülnek tőle — egészen magára hagyják, izolálják, s így az szociálisan már jóval azelőtt halott, mielőtt a betegség fizikailag végzett volna vele. Például ilyen helyzetben voltak egy húsz évvel ezelőtti beszámoló szerint az epilepsziások — 1,5%-os incidencia mellett! — a tanganyikai wapagora törzsnél (Sigerist 1940; Grand-Grand 1974, 16. o.).

Ma a Tibetben élő emberek körében a súlyos, akár értelmi, akár testi fogyatékos-sággal született gyermeket a család „nem adja ki”, befogadja. Habilitációját maga oldja meg: itt ez a természetes és valójában az egyetlen érvényes megoldás. Bronislaw Malinowski műveinek magyar válogatásában, a *Balomában* a problémával lényegében nem szembesülünk. Egy utalása van, ez sem karakteres: egy a Trobriand-szigeteki bennszülöttek által elítélt cselekedettel kapcsolatban idézi a törzs tagjainak véleményét: azt csak „idióta, valamelyik szerencsétlen albinó vagy beszédhibás csinálja” (Malinowski 1929, 216. o.).

Léteznek társadalmi szerepek, melyek teljesítését a fizikai fogyatéék erősen korlátozza, vagy ki is zárja. Ilyen a papi szerep betöltése az ókori zsidó társadalomban, ehhez némileg hasonló a tradíció a mai Ortodox Egyházban. Uralkodói szerepet korlátozott a fizikai fogyatéék a még két-háromszáz esztendeje is élt hagyomány keretében a kaffir Sofala királyságban. Itt a királyokat istennek vélték, akikhez jó időért,

esőért, a bajok távoltartásáért könyörögtek (ugyanilyen megfontolásból védte Spár-tát is jóslat béna király uralmától). Ha ugyanis ezeken a testi erő vagy a tökéletesség csorbulását fedezték föl, kérlelhetetlenül elpusztították őket. A királyok impotencia, súlyos fertőző betegség, metszőfoguk elvesztése vagy más maradandó, küllemüket elcsúfító testi fogyatékok bekövetkezte esetén gyakran nem is várták meg a kívülről érkező halált, méreggel saját maguk pusztulását idézték elő. Ez a szokásrendszer igen sokfelé érvényes volt, ha módosulásokkal is. (Frazer 1965, 145–146.o.)

A *fogyatékek eredetére* vonatkozóan számos hiedelem van forgalomban. Az első mindjárt az, amit James George Frazer *átviteli mágiának* nevezett. E világszerte — a délkeleti bantukhoz tartozó basutóktól Sussexig, a Rarotonga-szigeten és Németországban is — elterjedt hiedelemben téves képzetek kapcsolódnak egymáshoz: ha például valaki egy másik ember testenének leválasztott darabját, akár körmét, fogát, akár haját megtalálja, azzal mágiát gyakorolhat az illetőn. A számos példa közül az 1850-es években egy sussexi cseléd lány esetét választjuk, aki tiltakozott kiesett tejfogának elhajítása ellen. Azzal érvelt, hogy ha azt egy állat megtalálja és megrágja, akkor neki éppen ugyanolyan foga nő majd, mint annak az állatnak. Állítását egy, környezetében ismert esettel támasztotta alá: valakinek felső állkapcsában nagy disznófoga nőtt, mert anyja egyik tejfogát a disznóvályúba dobta...

Széles körben elterjedt a király, az uralkodó szerepéhez, sőt mágikus erejéhez fűződő hiedelem. Eszerint — például az ősi hindu *Manu törvénykönyvében*: „Az olyan országban, ahol a király nem ragadja magához a halandó bűnösök vagyonát, a férfiak a kellő időben születnek és sokáig élnek. A földművesek terményei megnőnek, úgy, ahogyan elvetették őket, a gyermekek nem hálnak meg, torzszülöttek nem látnak napvilágot” (Frazer 1965, 61. o.).

A rokkanttá-válás másik, hiedelmekből oka például bizonyos faimádó szokásokban, amikor egyes fákról azt feltételezik, hogy szellemek laknak bennük. A selyemgyapotfákat Nyugat-Afrikában sokfelé tisztelik, magasra, messze a többi fa fölé nyúló törzsük miatt. Egy dalmáciai helységben a „lelkes fák” kidöntőinek ugyanazon fejszével a fák tönkjén egy élő tyúk fejét kell levágniuk, hogy elkerüljék az azonnali halált, vagy a rokkanttá levést (Frazer 1965, 69. o.).

Századunk talán legismertebb orvostudomány-történésze, a már említett Henry Ernest Sigerist volt. Nyolc kötetre tervezett nagy medicina-történetének munkáit az első kötet (primitív és archaikus gyógyítás) megírása és a második (görög, hindu, perzsa orvoslás) megjelenésének előkészítése közben a halál szakította meg. Kezdetleges tipológiával a számunkra fontos szociális viselkedés két csoportját különbözteti meg a primitív társadalmakban. Az egyik a súlyos betegeket, fogyatékosokat, öregeket a közösség korlátjának tekinti, mert nem képesek részt vállalni a munka megosztásából és nem tudnak hozzájárulni a közösség gazdagodásához. Gyakorta meggyilkolják őket (pl. Új-Kaledóniában), míg másutt „családi tanács dönt sorsukról” (így Ecuador záporosai között). A másik típusba tartozók befogadják, gondozzák, gyógyítják öregeiket, betegeiket, még a reménytelenül súlyos fogyatékosokat is (Közép-Ausztrália törzseinél, Új-Angliában, Melanéziában és másutt). Az előbbi csoportot szerzőnk vadnak, kegyetlennek nevezi, az utóbbit meg „civilizáltabb”-nak

(Sigerist 1951, 154–155. o.). Valószínűnek tűnik azonban, hogy nem pontosan erről van szó. Egy dolog ugyanis a kultúrantropológiai nézőpontból adott *leírás és magyarázat* — azaz: életbe ágyazott *deskripció* — és más dolog, hogy egy mai európai értékrend alapján mit *vélünk* „civilizáltnak”, kívánatosnak, tehát *normának*. Tegyük hozzá: a modern társadalomnak az archaikusakhoz és a primitívekhez viszonyított megnövekedett bonyolultságát jelzi, hogy itt a mindkét „típusnak” megfelelő viselkedésformák, szokások és az ezek közötti nagyszámú átmenet is megtalálható.

## A fogyatékos ember

Arnold Gehlen filozófiai antropológiájának kiinduló gondolata és módszertani elve az *ember biológiai szemlélete*. Ez nem azt jelenti, hogy az embert levezetjük az állatvilágból, sem azt, hogy az állat szellemmel való megfelelése által keletkezett lényt embernek nevezsük. „Szerfölött bonyolult, csodálatos építményére van szükségünk a különböző funkcióknak, hogy *egy éppen ilyen testi konstitúciójú lény* holnap és a következő héten, és a következő évben még életben lehessen.” Az ember „nem élvezetből viszonyul az élethez, nem is a gondolkodás fényűzése kedvéért, hanem legelső szükségből: ha a természet kiszolgáltatott egy lényt a megzavarodás és eltévelyedés mindama veszélyeinek, melyek ebben a 'kialakulatlanságban' rejlenek, ebben a kényszerű feladatban, hogy meghatározza önmagát és rendelkezzen önmaga fölött, akkor ehhez komoly előfeltételeknek kell együtt lenniük. Ez a kényszer egy olyan physzisz [= természet, a veleszületett természetes minőség — K. Gy.] kockázatában rejlik, mely egyenesen ellentmond az állatnál jól megőrzött organikus törvényszerűség minden formájának” (Gehlen 1971, 18–19. o.). „Az ember fizikai specializátlansága, organikus eszközeinek fogyatékosága, valamint igazi ösztöneinek meghökkenítő hiánya [...] olyan összefüggést alkotnak, melynek ellenpárja a 'világgal szembeni nyitottság' [...]. Ez döntően fontos az antropológia számára [...] Most birtokunkban van egy szervileg fogyatékos és *emíatt* a világ felé nyitva álló, vagyis semmilyen *meghatározott* miliő-szeletben *természetes* életképességgel nem rendelkező lény [...] Egy ilyen lény számára a pusztá exisztálás képessége is szükségképpen kérdéses, s az elemi létfenntartás probléma, melynek megoldásában egyedül önmagára hagyatkozhat, s amihez a lehetőségeket önmagából kell merítenie. Ez volna tehát a cselekvő lény. Minthogy az ember életképes, e probléma megoldásának feltételei benne kell rejtőzzenek, s ha már az exisztálás is feladat és nehéz teljesítmény a számára, úgy ezt az egész teljesítményt az ember *egész* struktúráján keresztül ki kell tudnunk mutatni. Minden sajátosan emberi képességet arra a kérdésre kell vonatkoztatnunk: hogyan lehet életképes az ilyen torz lény [...]” (Uo. 46–47. o.) *Hogyan lehet életképes egy ilyen torz lény?* „Ecce homo”. És a fogyatékos, a rokkant? Ő ugyanez az ember, csak organikus eszközei általában még korlátozottabbak, morfológiailag, fiziológiailag még specializátlanabb (vakság, siketség, végtaghiány, értelmi fogyatékoság, gyomorfekély stb.) — tehát még „kialakulatlanabb”, határoltabb, kiszolgáltatottabb. De ez már csak fokozati probléma. A kérdés az volt, hogyan lehet életképes egy ilyen torz lény. Gehlen válasza (1971, 49. o.) így hangzik: „az ember úgy van megalkotva, hogy csak akkor lehet képes az exisztálásra, ha átalakítja és meghódítja a természetet, s ha *tapasztalatot* tud szerezni a világról: cselekvő lény, mert

nincs specializálva; s mert ennek folytán nem tartozik hozzá semmilyen természetes módon adaptált környezet. Az életének szolgálatára alkalmassá tett természet összességét nevezzük *kultúrának*, s a kultúra világa az egész emberi világ [...] *pontosan ugyanazon a helyen*, ahol az állatnál a környezet áll, az embernél a *kultúra világa* található.” Tehát ebből a szigorúan antropológiai nézőpontból tekintve éppen nem az az ember rokkant meg, válik mások szemében „csökkent értékűvé”, aki lábát, karját látását, hallását vagy értelmi képességeinek egy részét elveszíti, hiszen ettől még *éppolyan ember* — csak *mennyiségileg, fokozatilag* „kevesebb”. Nem. Ami minőségi különbséget okoz, az a *kultúra korlátozódása!* Ezután persze egy csöppet sem meglepő az a felismerés, hogy a kultúra *fizikai* korlátozódása *fizikailag* is korlátozottá, sőt rokkanttá teszi az embert: a levegőszennyezés, a víz szennyezése, az erdők pusztulása is vezet rokkantsághoz. Ez persze csak egyetlen összefüggés. A kultúra korlátozódását tágan kell értelmezni, hiszen vajon nem ennek a következménye-e az alkoholbetegség folytán való megrokkulás? A gondolat folytatható, de ez a további kutatás főladata már.

Fontos adalék a kultúrafölfogás megalapozásához: a szó közvetlenül a latin *cultura* = ápolás, ültetés, képzés stb. jelentésű főnévből jön. Eredeti értelme „*cultura agri*” — tehát földművelés —, a mai, főleg agronómiai szóhasználatban is él még: növényi, termelési kultúrák, kultúrtáj etc. (A fogalom extenziójába az eredeti latin értelmezés szerint valamely istenség szertartásos tisztelete — vö. *cultus* — is beletartozik.) Egészen korán ott szerepel azonban a fogalom jelentés-udvarában egy új tartalom: a *lélek kultúrája* — pl. Cicero, Horatius —: „*cultura animi*”. Összegezve: a „kultúra” jelentése hordozza a művelés, művelt-ség, megművelt értelmet, s így egyben az értékkel- bírás, értékkeremtés mozzanatát. Kultúra tehát az, ami nem természeti, ami azon túlnyúlik, azon felül, az ahhoz adott többlet révén új minőséget teremt. (Innét már csak egy lépés lenne az a tétel, hogy, ami természeti, természetből adott, az nem érték-hordozó, csak az, amit az „emberi” kultúra alkotott — ezt a lépést azonban ma már nem volna szabad megtenni: elméletileg hibás, a gyakorlat szempontjából pedig kifejezetten káros voltát a biotikus környezet, az ökoszisztémák pusztulása világítja meg.)

A kultúra értelmének további boncolgatása annak a térnek a jobb belátására vezetne, amelyben az ember az állattól különböző életét éli, s amelyben károsodásait, megrokkadásait elszenvedi. Hiszen — láttuk — a megrokkulás, a rokkant állapot az eseteknek csak egy részében fiziológiai-morfológiai probléma.

Végül még egy érv: a közösség, a társadalom kultúraszintje — és itt a „kultúra”-t egyértelműen érték kategóriaként használom — adja meg a közösségben, a kultúrában jelenlevő és arra jellemző tolerancia szintjét. De, legalábbis a modern korban, egy kultúrának bizony fokmérője, hogy elfogadja-e, befogadja-e a fogyatékos embert, sőt, az *idegent!* Az „idegen” szükségképpen más-e: „ő”-e, míg mi „mi” vagyunk? Gyakorolhatja-e az anyanyelvét? S ha *fekete* vagy *sárga*, letegezük-e érte az utcán? Jól érzi-e magát, vagy a negatív előítéletek sűrű, áthatolhatatlan hálója veszi körül?

## Az egészség fogalma a nem-orvosi rehabilitáció elméletében

A fogyatékos emberek emancipálódását, egyenlőként és egyenlő értéküként való elismerésüket erősen gátolják a közgondolkodásban jelenlévő súlyos előítéletek és féligazságok. Például az, hogy a fogyatékos, rokkant embert átok sújtja és ezért „szerencsétlen”; az, hogy ő „beteg” és ezért ápolásra, gyámolításra szorul. Az antropológiához azzal a nem titkolt szándékkal is fordulunk, hogy megfelelően mélyen megragadva a problémát, a helyzet jobb értéséhez és a feszültségek oldásához is közelebb juthassunk. E cél szolgálatában állhat egy *ideáltípusos többdimenziós egészségfogalom kidolgozása*. Az elvégzendő feladat annál is inkább izgalmas, hiszen az egészség fogalmának használata nem egyértelmű, sőt, a fogyatékos, rokkant emberek esetében még egy sajátos értelemmódosulással is számolnunk kell. A központi problémát világosan vetíti elénk a következő gondolat: „Ha valakinek egy szerve megbetegszik, aztán az egyén állapota rendeződik ugyan, de a szerv már nem nyeri vissza tökéletes élettani állapotát, akkor *rokkantnak* mondjuk. Azt hiszem, mindenki egyetért azzal, hogy a rokkant se nem beteg, se nem egészséges. Akinek hiányzik a fél lába, fél szeme vagy a fél veséje? Akinek szívbillentyűje visszacsorgatja a vért, de a szívizom kompenzálja a bajt? Akinek ép tüdőlebenye pótolja a tönkrementnek munkáját? Nem betegek, nem is egészségesek: rokkantak, talán azt is hozzátesszük: *különbözően egészségesek*. Rokkant az, akinek szervezetében valamely rész tartósan vagy véglegesen nem működik, vagy hiányosan működik, a hiányt azonban a szervezet többi része kiegyenlíti. Előáll tehát valamiféle egyensúlyi helyzet, amelyet gyakorlatilag egészségesnek is tekinthetünk, de akkor feladjuk azt az álláspontot, hogy a szervezet hibátlan működése az egészség. Kiderül ugyanis, hogy az egészség hiánya egészen jól összefér az egészség fogalmával.” (Benedek 1978, 302–303. o.)

Az eddig mondottakból is sejlik, hogy a hagyományos egészségfölfogás helyett érdemes lesz más alapokra helyezkedni. Kiindulópontul válasszunk egy példát. Mindannyian jól ismerjük, sőt gondolkodásunkban gyakorta használjuk a következő sémát: „[...] egészség–betegség, vagy ha tetszik: fájdalom–jó közérzet elválaszthatlan fogalom párok” (Farkas 1966, 7. o.). Igen gyakori azonban, hogy ez a gondolkodási séma nem, vagy nem jól működik. Meg lehet kísérelni egy másfajta, ennél árnyaltabb és mélyebb szemléletmód kiépítését. Tehát: egészség és betegség, fájdalom és jó közérzet nemcsak elválasztható, de elválasztandó fogalom párok. Persze sokan azt hiszik, hogy az az egészséges, aki *nem beteg* és annak van jó közérzete, akinek nincs fájdalma. Sajátos módon azonban az egészség nem a betegség ellentettje, hanem valami egészen más. Az egészségnek, az épségnek, a teljességnek, tehát az egészségnek a nem-teljesség, a töredékesség, a fogyatékoság az ellentettje, míg a betegségé a *nem betegség*! És ez nem „szofisztika”, nem „formállogikai bűvészkedés”, hiszen a fájdalomnak sem a jó „közérzet” az ellentettje (fogalom párja), hanem a fájdalommentes állapot. A sok komponensből összetevődő „jó közérzet” fogalom párja pedig a szintén több negatív paraméterből összetevődő „rossz közérzet”! E paraméterek közül azonban csak *egy* a fájdalom.

„Egység” és „betegség” a modern korban hagyományosan orvosi kategóriák, a gyógyítás pedig egyedül az orvosok privilégiuma. De ez nem mindig volt így. Stefan Zweig ekként jellemzi az embernek a betegséghez fűződő viszonyát: „Az egészség az

ember természetes állapota, a betegség természetellenes. Az egészséget a test mint magától értetődőt fogadja el, mint a tüdő a levegőt, mint a szem a fényt, benne van, egyre gyarapodva az élet egyetemes érzésében. A betegség azonban hirtelen, mint valami idegen tör be, szinte véletlenül ront a megsérült emberre, és a kérdések tömelegét ébreszti fel benne... Az egészség nem magyarázza magát és nem kíván magyarázatot, mivel az emberhez természetszerűen hozzátartozik. Fájdalmára azonban minden szenvedő mindenkor értelmet és magyarázatot keres..." (Zweig 1930, 5–6. o.) E magyarázatot az ember mindig más és más gyökérről eredeztette. Minden kornak megvolt és megvan a maga betegségfölfogása, egészségszemlélete és egészségideálja. Az orvoslás a kultúra része és a medicinákról alkotott képet erősen befolyásolja a kor és a kultúra sajátos, csak magára jellemző *világszemlélete*. Henry Ernest Sigerist (1931, 17. o.) szerint a primitív medicina igen bonyolult karakterű. Három összetevője van: empirikus, mágikus és vallásos. A betegséget túlvilági hatalmak túlvilági erejének tulajdonítják, így aztán érthető, hogy a betegséggel szembefordított gyógyító gyakorlatnak is mágikusnak, vallásosnak kellett lennie.

A mezopotámiai ékirásos táblák legkorábbi, orvoslással foglalkozó szövegei a 2. évezred közepéről hagyományozódtak ránk (Oppenheim 1977, 357. o.). Ezek óbabilóniai eredeti iratok másolatai. Aztán a Kr.e. 1000 és 612 közöttiek következnek: közülük az úgynevezett prognosztikus ómenek szóhasználatában a gyógyítással foglalkozó szakember neve még nem „orvos”, hanem „varázsló”. A betegségek kezelésére két fő eszközt alkalmaztak: a gyógyszert és a ráolvasást. A mai szemlélet szerint tulajdonképpen, ezen eszközök mentén, a mezopotámiai orvoslásnak két hagyománya határolódott el egymástól: az egyiket tudományos, a másikat gyakorlati iskolának nevezték el (Oppenheim 1977, 356.o.).

De például még Szókratész és Platón korában is, Aszklépiosznak, a gyógyítás oltalmazó istenének papjai gyakorolták a gyógyítás tevékenységét. Csak Hippokratész — kb. Kr. e. 480–377 — kezdte, egészen új alapokon, bevezetni a betegágy melletti gyógyítást: *kliniké*. Aszklépiosz isten gyógyító hatalmát különböző források különböző módon beszélik el: Arisztóhanész a „Plutosz” című vígjátékban például leplezetlen iróniával, maró gúnnyal. Aszklépiosz epidauroszi szentélyének sok fogadalmi fölirata, úgynevezett votívtáblája azonban súlyos és kevésbé súlyos betegségekből történt fölépülésekről is tanúskodik. Van aki az állkapcsában már hat éve benne lévő lándzsahegy eltávolítását, más a szemevilágának visszanyerését, ismét más a köveitől való megszabadulást köszöni neki. A régi görög világ több Aszklépiosz-szentélye közül az epidauroszi egy tágas épület volt: itt mutatták be a kérő és a hálaadó áldozatokat. Sok gyógyulni vágyó messze földről is zarándokolt ide. A gyógykezelést megelőző estét imádkozással töltötték, testüket alaposan megmosták, egy áldozati állatot leöltek. Gyakorta az úgynevezett *templomi alvás* bírt gyógyító erővel. Sokaknak maga Aszklépiosz jelent meg álmában és gyógyította meg őket. A tehetősebb poliszokban volt ingyenes, a városállam által finanszírozott orvosi szolgáltatás is, de mindenütt megtalálhatók voltak a honoráriumból élő orvosok magánrendelői — *iatreia* — is. Ha az Aszklépiosz-szentélyeket a csoportterápia őskének tekintjük, akkor a magánorvosi rendelőt az ókori nyugati kórházak elődjének kell tekintenünk. Itt valószínűleg ágyak is voltak, így a súlyos betegek huzamosabb ideig tartó kezelése is megoldott volt. (Bővebben lásd Vekerdi 1969, 422. o.; Sigerist 1961, 307.

o.; Gask-Todd 1953, 122. o.; Szabó-Kádár 1984, 252–256 és 349–404. o.) Később, részben talán görög orvosok közvetítésével is, Rómában a *valetudinariumokkal* és *xenodochiumokkal* folytatódott a kórház története. Tudjuk azt is, hogy a középkori Európában az orvosi praxis mellett jelentős hányadban űzték a gyógyító gyakorlatot a női és férfi szerzetesrendek.

A mai leegyszerűsített, *par excellence* orvosi egészségfőfogás szerint egészséges ember az, akinek életműködése, szervezetének, szerveinek normális működése zavartalan — tehát, aki nem beteg. A többé-kevésbé e szemlélet hatására kialakult és reprodukálódó mindennapi életbeli egészségfőfogás vélekedése szerint: „egészséges vagyok, mert nem vagyok beteg”, „nem vagyok jól: bizonyára beteg vagyok”; gyermek született: „csak egészséges legyen, más nem számít!”. A probléma ott van, hogy az orvos, akárcsak a mindennapi szokvány-viszonyulás csak a beteg *testet*, a *szervezetet* tekinti, ami gyógyításra szorul. Innét ered azután a mai modern orvosi praxis több súlyos fogyatéka, gyöngesége. Ilyen például a gyógyítás elember-telenedése, elszemélytelenedése, gépiessé, idegenné válása. Az egész gyógyító aktus hovatovább teljességgel automatizált: bedobod a panaszt, majd egy kis zörgést hallasz és kijön a medicina. E cukorka-automatához hasonlatos gyakorlatot kritizálja szenvedélyes hévvel, bombaként robbant könyvében, Ivan Illich (1975), s ezen kesereg a francia irodalomszociológus: „talán ha az orvos kevesebbet tudna a tömegorvoslásról és egy kicsit többet az emberi érintkezésről, akkor lassan elérhetné, hogy páciense annak érezze magát, ami valójában: egy ember egy problémával”. (Escarpit 1979, 36. o.)

A bírált szemlélet töredékességét jól mutatják és burkát többnyire belülről fecskegetik az olyan, egyébként legalább részben orvostudományi elgondolások, mint a rehabilitáció különböző szintjei — orvosi, foglalkozási, szociális rehabilitáció — fogaskerékszerű egymásbakapcsolódásának normája (Borsay 1979, 31. o.; Weiss 1974); vagy például a társadalomorvoslás koncepciója maga (Levendel 1980). Pedig a *modern orvostudomány* egészségfőfogása is eltér az imént jellemzett szemlélettől! Ez ugyanis kiemeli, hogy az egészség nem a betegség tagadása, hanem több, más: a testi, szellemi, a szociális jólét állapota, amitől nincsen nagyon messze már az egészség szélesebb: morális és intellektuális jól-létként, épségként való értelmezése sem. Valami ilyesmi az, amit az angol *well-being*nek mond. Ami azonban korántsem jólét, kényelem — csak a mai, modernnek mondott, fogyasztói (szemléletmód) számára az —, hanem sokkal inkább olyasmi, ahogyan az 1976-os *New Webster's Dictionary* használja: „welfare = condition of happiness and good health” (jólét = a boldogság és a jó egészség állapota). Ezért tehát *jól-lét*: az egész ember épsége, egészsége. Sajátos egyébként, hogy a mindennapi nyelvhasználat sem egészen egységes. Ilyen kifejezéseket használ: „beteg ez a társadalom”, „a politikai élet betegségei”, „beteg ez az ország”, „betege vagyok ennek a nőnek!”, de hallani „egészségtelen versenyről”, „egészséges pofonról”, „egészséges gondolkodású emberről” és „egészséges kacagásról” is. Sőt: nem egy közgazdász megpróbálkozott már a „the health of nations” szójátékával is.

Ha az egészség új fogalmát, a mainál érvényesebb, teljesebb („egész”-ebb) koncepcióját keressük, túl kell tehát lépni a hagyományos orvosi, köznapi: szervi-szervezeti

értelmezésen. Ennél lényegesen többet adna egy test-lélek dualitáson alapuló, mindenképpen platóni eredetre visszanyúló fölfogás (például testi egészség-lelki egészség). Világos azonban, hogy a modern egészségfölfogás alapjainak megvetéséhez ez sem elegendő, mert az ember eredendően *egy*. Ezt az egy-séget, ép-séget, egész-séget kell több lényegi összetevő felől meghatározni. Fontos megérteni, hogy mindebből nem az ember „prehistorikus teljessége” vagy „intrauterén tökéletessége” fog következni, mert akkor az ontogenezis és a filogenezis nem lenne egyéb, mint az ember lassú, de föltartóztathatatlan *romlási folyamata*. A társadalomelmélet nem szorul rá, hogy — rossz filozófusok módjára — spekulatív logikai kiindulópontokat és fogzókat konstruáljon magának.

Kiindulópontnak itt az a kétségkívül reális fölismerés választható, hogy senki sem „velejéig romlott”, vagy ennek inverze: kicsit mindannyian fogyatékosak vagyunk. Az a gondolat, hogy valamilyen mértékben valamilyen területen mindenki fogyatékos, egyáltalán nem új: B. Hanman 1950-ben leírta már „Fizikai képességek és munkába-állítás” című művében (Gogstad 1968, 12. o.), de a nagyszerű kanadai-francia pedagógus Jean Vanier munkáiban és nevelői gyakorlatában is találkozhatunk vele. Sőt a század negyvenes-ötvenes éveinek Amerikájában élt egy kiváló üzletember, maga is erős mozgássérült — aki ezt a fölismerést saját életének egyik elveként fogadta el. Az egészség új fogalma, amiről itt szó van, pozitív — például belülről irányított személyiség —, és negatív — például erősen manipulált egyén — paraméterekkel egyaránt körülhatárolható. Válasszunk most *kísérletképpen* néhány pozitív jegyet: helyes, tehát nem gyöngé vagy túlzott mértékű tápláltság; fiziológiai és morfológiai épség; mentális egészség, pszichés kiegyensúlyozottság; a személyiség belülről irányított (nem manipulált) volta; az ember saját életéről felelősséggel történő döntés képessége; a reális önértékelés képessége (annak tudása, hogy kik vagyunk, mire vagyunk képesek, hol a helyünk a világban); morális és intellektuális épség. A leírt szempontok, vagy ha tetszik paraméterek megjelölnek egy *irányt*, afelé, hogy megtaláljuk azokat a tényezőket, további dimenziókat, amelyek együttállása az egészség ideáltipikus fogalmát kiadja. De ezek a tényezők igen nagy számosságú, ugyanakkor véges sokaságot alkotnak. Az egészség jelzett fogalma értelmében senki sem „egészséges”, ez világos. De az is sejthető, hogy a szempontok összegyűjtésének, majd a velük való méricskélésnek — „én még egészséges vagyok, de te már nem” — vajmi kevés értelme volna. A leírt eljárás, fogalomképzés hozzásegít egy újfajta szemlélet megalapozásához. Ezáltal az embert és az egészséget a maga egészében és bonyolultságában láthatjuk. Itt az *érzékelhetően*, szemmel láthatóan súlyos fogyatékos ember lehet sokkal egészségesebb, egészebb, mint egy látvány szerint látszólag problémamentes. Aki ilyen emberekkel sokat találkozott, vagy körükben élt, jó tudja, hogy ez így van.

Egy *multiplex szklerózis*-ban szenvedő beteg mondja: „Az egészséges szellem éppannyira nyomorékká válhat, mint az egészséges test. Az a tény, hogy 'normális' emberek mindenfelé járkálnak, látnak, hallanak, nem jelenti azt, hogy valóban látnak és valóban hallanak. Nagyon is vakok lehetnek mindaz iránt, ami boldogulásukat meggátolja; süket fülekre találhatnak náluk mások gyengédséget követelő szavai. Amikor rájuk gondolok, semmivel sem érzem magam inkább nyomoréknak vagy



tehetetlenebbnek, mint amilyenek ők.” (Goffman 1963, 194–195. o.) Mindebből kiderülhetett, hogy az egészség *érték*, tehát — bár azt mondtuk, hogy egy kicsit mindannyian fogyatékosak vagyunk —, bizonyára senki sem fog komoly vágyat érezni rá, hogy Down-kóros vagy vak legyen. De ha az egészségnek egy ilyen ideáltipikusnak nevezhető fogalmával dolgozunk, akkor bizonyára az is világos, hogy egy születéstől fogva vak embert tekinthetünk — súlyos fogyatékosága ellenére is! — *egészesnek*, *egészségesnek*. Elvileg egyáltalán nem kizárt, hogy az ő életét a *jól-lét* jellemezze.

Bizonyos, hogy a hagyományos egészségfelfogás sok kárt okozott már páciensnek, orvosnak, gyógyításnak, gondolkodásnak. Az orvostudomány fejlődésében felbecsülhetetlen jelentősége volt annak a Hippokratésszal kezdődő, lassan kiépülő analitikus módszernek és szemléletnek, amely képessé tette alkalmazóit rá, hogy az embert részekre, szervekre, „részrendszerekre” és apró részfolyamatokra tagolják. Lényegében ez vetette meg a korai mítikus–mitológikus–mágikus betegségszemlélet helyébe lépő modern gyógyító praxis alapjait. A haladásnak azonban nagy ára volt. A technika és a technicista gondolkodásmód túlerőbe-kerülése folytán elveszett a régi *személyesség* az orvos–beteg kapcsolatból. Sematizálódott a gyógyítás is, az orvos a betegben „esetet” lát, s csak a beteg *szervvel* és nem az *emberrel* törődik, pedig ha egy szerv beteg, beteg az egész ember. S mindezek mellé: az anyagiasság, a pénzszerzés Hippokratész óta talán soha nem volt annyira központi jelentőségű, mint ma...

Mostanra mégis, úgy látszik, megérett az idő egy új szintézis megteremtésére. A hagyományos szűk egészségfelfogás helyett jobb, új, teljesebb koncepcióhoz igen értékes adalék L. Allure Jefcoat (1972, 5. o.) gondolata: „Egészségünk akkor fejlődik majd, ha képesek leszünk elfogadni önmagunkat és minden más emberi lényt mint *egyedülálló és értékes egyéneket*. Olyanokat, akiknek joguk van saját értékrendjük szerint élni és gondolkodni.”

Összességében az egész problémafölvetés számára gyümölcsöző lehet az ógörög kultúra periklészi korának erényfogalma: az *areté* — erény, derekasság. Talán ez a legfontosabb, emberre-vonatkoztatott érték a korban; testi és szellemi kiválóságot, rátermettséget értettek rajta. Az egészségre törekvés biztosan erényre-törekvés. Életforma. Az erényre törekvő ember mindig gazdagabb lesz, de sohasem jut végképp birtokába céljának. Mert az erény maga, s így az *erényre-törekvés* is, *elvileg végtelen*.

## Irodalom

Alland, Alexander Jr. 1970: *Adaptation in Cultural Evolution. An Approach to Medical Anthropology*, Columbia University Press, New York–London

Alland, Alexander Jr. 1980: *To Be Human. An Introduction in Anthropology*, John Wiley & Sons, New York–Toronto

Bence György–Kis János 1972 (szerk.): *Munka és emberréválás* Kossuth, Bp.

Benedek István 1978: *A gyógyítás gyógyítása. Orvosi és orvostörténeti tanulmányok*, Gondolat, Bp.

Borsay János 1979: „A foglalkozási rehabilitáció modern szemlélete”, *Munkaügyi Szemle* 1. sz. 30–36. o.

Escarpit, Robert 1979: „Are the Patients Human?” in Alperovitch A.–Daubal F. T.–Grémi F. (szerk.): *Evaluation of Efficacy of Medical Action*, North Holland, Amsterdam–New York–Oxford, 31–37. o.

Farkas Károly 1966: „Egészség–betegség–civilizáció”, in Sellő Tiborné (szerk.): *Civilizáció, egészség, betegség*, Kozmosz könyvek, Bp.

Frazer, James George 1965: *Az Aranyág*, Gondolat, Bp.

Gask, George E.–Todd, John 1953: „The Origins of Hospitals”, in: Underwood, Ashworth E. (szerk.): *Science, Medicine and History*, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, London–New York–Toronto, 122–130. o.

Gehlen, Arnold 1971: *Az ember*, Gondolat, Bp. 1976.

Goffman, Erving 1963: „Stigma és szociális identitás” in uő. 1981: *A hétköznapi élet szociálpszichológiája*, Gondolat, Bp. 179–239. o.

Gogstad, Anders Chr. 1968: *Evaluation of Factors Determining the Results of Vocational Rehabilitation*, Universitets-forlaget, Oslo

Grand, Seldon A.–Grand, Alayne K. 1974: „Epilepsy”, in: Hardy, Richard E.–Cull, John G. (szerk.): *Severe Disabilities*, Charles C. Thomas Publ., Springfield, Illinois.

Heinild, Svend 1983: „On the Changes in the Concept of Illness Thorough History”, *Scandinavian Journal of Social Medicine* 11. évf. 2. sz., 33–35. o.

Illich, Ivan 1975: *Medical Nemesis*, Galder & Boyars

Jefcoat, Allure L. 1972 (szerk.): *Health and Human Values*, John Wiley & Sons Inc., New York–London–Sidney–Toronto

Levendel László 1980: *Az orvos látóhatára*, Gondolat, Bp.

Lipták Pál 1980: *Embertan és emberszármazástan*, Tankönyvkiadó, Bp.

Loudon, J.B. 1976 (szerk.): *Social Anthropology and Medicine*, Academic Press, New York–London–San Francisco

Malinowski, Bronislaw 1929: „A vademberek nemi élete Északnyugat-Melanéziában”, in: uő. 1972: *Baloma*, Gondolat, Bp. 111–246. o.

Nyíri Tamás 1972: *Antropológiai vázlatok*, Szent István Társulat Bp.

Oppenheim, Leo A. 1977: *Az ókori Mezopotámia*, Gondolat, Bp. 1982.

Safilios–Rotschild, Constantina 1970: *The Sociology and Social Psychology of Disability and Rehabilitation*, Random House, New York

Sigerist, Henry Ernest 1931: „The Philosophy of Hygiene”, in uő. 1960: *On the History of Medicine*, M.D. Publications Inc., New York, 16–24. o.

Sigerist, Henry Ernest 1940: „The Social History of Medicine”, in uő. 1960: *On the History of Medicine*, M.D. Publications Inc., New York, 25–33. o.

Sigerist, Henry Ernest 1951: *Primitive and Archaic Medicine. A History of Medicine* I. kötet, Oxford UP., New York

Sigerist, Henry Ernest 1961: *Early Greek, Hindu and Persian Medicine. A History of Medicine* II. kötet, Oxford UP., New York

Strauss, Robert 1966: „Social Change and Rehabilitation concept”, in Sussman, Marvin B. (szerk.) 1966: *Sociology and Rehabilitation*, American Sociological Association, 1–34. o.

Szabó Árpád–Kádár Zoltán 1984: *Antik természettudomány*, Gondolat, Bp.

Vekerdi László 1969: „A kórház története”, in uő.: *Kalandozás a tudományok történetében*, Magvető, Bp., 417–451. o.

Weiss, Marion 1974: „Current Rehabilitation Trends and Development in Europe”, *Rehabilitation* 88. évf. január–március, 46–53. o.

Westermeyer, Joseph 1976 (szerk.): *Anthropology and Mental Health*, Monton, The Hague–Paris

Joung, Allan 1982: „The Antropology of Illness and Sickness”, *Annual Review of Anthropology* 11. évf. 257–285. o.

Zweig, Stefan 1930: *A lélek orvosai*, Pantheon, Bp., 5–22. o.

## SUMMARY

*György Kőnczei: The Anthropology of Disability. A First Approach*

The main point of the paper is rather new and unique in science: embedding the social phenomenon of being disabled into different cultures. In the first chapter the author gives some typical examples how different cultures: even tribes but the modern Jewish–Christian European culture reacts on disability. In the

second, the reader will find an analysis of the situation of disablement from the point of view of Arnold Gehlen's anthropology. The article criticizes the normal medical and everyday approach to the topic and tries to give new multidimensional view, using the concept of *well-being*.

# HÁROM ÚJ XENOPHANÉSZ-FRAGMENTUM

*Rekonstrukciók a 32. testimónium szövegéhez*

MARTICSKÓ JÓZSEF

## I. A pseudo-plutarkhoszi *Sztrómateisz* mint lelőhely

Xenophanész sokat vitatott filozófiájának elemzéséhez igen fontos adatokat nyújt az Kr. u. II. sz. közepe tájáról származó pseudo-plutarkhoszi *Sztrómateisz* 4. töredéke, melyet a caesareai Euszebiosz egyik, kb. 315—320 között írt, általában *Praeparatio evangelica* címmel idézett munkája őrzött meg (I 8,4 = Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker* (továbbiakban VS) 21 A 32; Diels: *Doxographi Graeci* 580). H. Diels szerint a *Sztrómateisz* szerzője közvetlenül Theophrasztosz „A természetfilozófusok tanításai” („Φυσικῶν δόξαι”) c. művéből merített, Euszebiosz pedig ezt a pseudo-plutarkhoszi kivonatot használta föl, mégpedig a jelek szerint tovább rövidítve forrásának szövegét. Nyilvánvaló, hogy a Theophrasztosz-szöveg ily módon bizonyos változásokat szenvedett, s éppen ezért ezt az egyébként igen jelentős testimóniumot szigorú ellenőrzéssel és nagy elővigyázattal kell a kutatásban értékesítenünk. A *Sztrómateisz*-töredék, amely gyér adatainkhoz képest aránylag „tekintélyes” terjedelműnek mondható, rövid összefoglalást ad Xenophanész filozófiájáról: Xenophanész ontológiai és gnoszeológiai fölfogásának sajnos csak igen vázlatos ismertetése után — a fontosabb kozmológiai részletek felsorolása közben — váratlanul beiktatja a filozófus néhány teológiai nézetét. Éppen ez a váratlanság és kompozíciótlanság teszi valószínűvé a *Sztrómateisz* eredeti szövegének lerövidülését. A testimónium egészének megtárgyalása itt persze nem lehet föladatunk, sőt az említett teológiai nézetek részletes interpretációjára sem kerülhet sor, mert ez végeredményben egyet jelentene az egész xenophanészi teológia elemzésével és értékelésével, valamint az eddigi kutatás eredményeinek megvitatásával.

Jelen tanulmánynak más a célja. Ezúttal — egy újabb és az eddigieknél tüzetesebb forrásanalízissel — mindössze annyit szeretnék kimutatni, hogy testimóniumunknak ez a része nemcsak hogy hiteles xenophanészi gondolatokat, hanem három eredeti, majdnem szó szerint idézett Xenophanész-fragmentumot rejt magában. Bár a szakirodalom a *Sztrómateisz* szóban forgó közlését általában megbízhatónak tartja és föl is használja, legjobb tudomásom szerint az eddigi kutatás — E. Zeller alább vizsgálandó korrektúrájának kivételével — még nem tett kísérletet a prózai szövegben lappangó versidézetek formahű rekonstruálására.

A szóban forgó *Sztrómateisz*-szöveg teológiai része négy jól elkülöníthető és egymástól logikailag nem föltétlenül függő „tételből” áll, amelyek — párhuzamba állítva a továbbiakban igazolandó fordítással — így tagolhatók: „ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ τῶν θεῶν ” , „Nyilatkozik az istenekről is”:

1. „ὥς οὐδαμῶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὐσης ”

„Misperint nincs közöttük semmiféle hegemonia”,

2. „οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόσθαι τινα τῶν θεῶν ”

„mert nem méltó, hogy despotizmus alatt álljon bárki az istenek közül”,

3. „ἐπιδεισθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδὲνα μὴδ' ὅλως ”  
 „nem is nélkülöz semmit közülük senki, egészében sem”,  
 4. „ἀκούειν δὲ καὶ ὁρᾶν καθόλου καὶ μὴ κατὰ μέρος ”  
 „egészben látnak és hallanak, nem pedig rész szerint”.

Ezeknek a tételeknek xenophanészi autentikusságát más adatok híján sem volna okunk gyanúba venni, hiszen a 4. tétel is a 24.fr. (οὐλος ὁρᾷ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ ἐπακούει : „Egész valójával lát, így is gondolkozik, így is hall”) kissé hiányos, de lényegében véve helyes parafrázisának, vagy inkább, mint látni fogjuk, paraleljének tekinthető, s így eleve méltán számolhatunk azzal, hogy az előzőeknek is legalább ennyi értéke lehet. De a 2. és 3. tétel hitelességét már régóta elismertté tette a szakirodalomban egy az alábbiakban analizálandó Xenophanész-imitáció, amely Euripidész *Héraklész mainomenosz* c. tragédiájának néhány sorában olvasható. További megerősítést ad a *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (továbbiakban MXG) c. pseudo-arisztotelészi értekezés egyik reflexiója is, amelyre még szintén kitérünk.

A fentebbi tételek formahű rekonstrukciójának megkísérléséhez az a tény ad objektív lehetőséget és a kutató számára szubjektíve jogi alapot, hogy Theophrasztoz a *Physzikón doxai*-ban elég gyakran hoz föl a költő-filozófusoktól versidézeteket, s ezeknek egy része — a sok kivonatolással és átdolgozással járó viszontagságok után is — fönmaradt a tőle függő szerteágazó doxográfiai irodalomban, néha szó szerint, máskor többé-kevésbé átírva. Példaként talán elég arra utalnunk, hogy az említett Theophrasztoz-mű legnagyobb összefüggő és szó szerinti töredékében, a *De sensuban* szerepel egy négysoros Parmenidész-töredék (16.fr.), Empedoklésztől pedig három verstöredék (22.fr.6-7; 102.fr.; 107.fr.). A többi doxográfustól ugyancsak szép számmal lehetne példákat idéznünk, de erre most aligha volna szükségünk.

Külön ki kell azonban emelnünk, hogy a *Sztrómateisz*nak éppen abban a töredékében, amely közvetlenül a most vizsgált 4. után következik (VS 28 A 22), egy teljes Parmenidész-sor (8.fr.4) található, mégpedig — akárcsak a Xenophanész-tételek esetében — az „ἀποφαίνεται” igével bevezetve. Joggal bízhatunk tehát abban, hogy ebben a Xenophanészről szóló referátumban is idézettel találkozhatunk.

Ezek után áttérhetünk a „Héraklész mainomenosz” Xenophanész-imitációira. Hogy az eddigi kutatáshoz képest újabb adatokat is nyerhessünk, és Xenophanész fölfogását erősebb fénybe állíthassuk, érdemes a tragédiából — a szokástól eltérően — valamivel bővebben idéznünk, s az érdekelt helyekkel valamivel részletesebben foglalkoznunk.

## II. Az euripidészi Xenophanész-imitációk

Mindenekelőtt célszerű emlékeznünk a drámai szituációra. Héraklész, aki Héra által rábocsátott őrültségében megölte feleségét és gyermekeit, amikor öntudatra ébred, kétségbeesésében öngyilkos akar lenni. Barátja, Thészeusz azonban visszatartja őt a végzetes lépéstől, megpróbálja vigasztalni és új reményt kelteni benne. Thészeusz mondanivalója a tragédia kompozíciójában megelőzi ugyan Héraklészt, de bízvást elmondható, hogy Euripidész tudatában a Héraklész-féle állásponté volt

a prioritás: Thészeusz „vigasztalásának” idevágó része azért született meg, hogy Héraklész vele szemben elmondhassa ezt a xenophanészi teológiát. Thészeusz mégis — maga is — ennek a szolgálatában áll: éppen a Xenophanész által támadott immorális antropomorfizmust hozza föl, látszólag „példaként” — valójában azonban a görög panteon immoralitásának hivatkozott sűrítésével és exponálásával mutatja meg, hogy eleve támadásra képes. Az istenek klasszikus bűneit fölhozva maga is ítélkezik.

Kettőjük fölfogása elsősorban (és ez egyelőre elég) három ponton ütközik: a törvénytelen nász — a bilincs —, a tyrannisz (deszpotesz). A két szembenálló fél érvelése, célunknak megfelelően, tehát e teológiai-morális mondanivaló és a legfontosabb terminusok minél hívebb tolmácsolásával a következőképpen fordítható:

#### THÉSZEUSZ (1314–21)

„Nincs oly halandó, kit ne érne sorscsapás,  
istent is ér — ha nem csal költőink szava.

Nem volt-e köztük nász, mely törvényt nem tekint?

tán nem gyalázták rabbilincsel atyjukat  
— tyranniszért? S lám, fennen élnek mégis ők,  
Olymposz-ormon, hordva nyugton bűnüket.

Te meg, halandó — mondd — a sorsod mért veszed  
szívedre oly nagyon, ha isten sem tesz így?”

(οὐδεὶς δὲ θνητῶν ταῖς τύχαις ἀκήρατος,  
οὐ θεῶν, ἀοιδῶν εἶπερ οὐ ψευδεῖς λόγοι.  
οὐ λέκτρα τ' ἀλλήλοισιν, ὧν οὐδεὶς νόμος,  
συνῆψαν; οὐ δεσμοῖσι διὰ τυραννίδας  
πατέρας ἐκκληίδωσαν; ἀλλ' οἰκοῦσ' ὅμως  
Ὀλυμπον ἠνέσχοντο θ' ἡμαρτηκότες.

καίτοι τί φήσεις, εἰ σὺ μὲν θνητὸς γεγῶς  
φέρεις ὑπέρβευ τὰς τύχας, θεοὶ δὲ μή;)

Thészeusz, a hős megnyugtatót célzó érvelése során, amikor némi főntartással ugyan a költők beszédeivel szemben az emberek szemében is bűnös, sőt ráadásul lelkiismeretfurdalás nélkül élő istenekre mint „morális” példákra hivatkozik, éppen azt a szemléletet képviseli, méghozzá koncentráltan és provokatíve, amelyet Xenophanész a leghevesebben támadott. Érthető, hogy a Thészeusz által jellemzett sorszerű isteni magatartás mint „példa” csődöt mond: Thészeusz példálózása, mint minden effajta *persuasio*, inkább ingerli Héraklész, aki Xenophanész alapján hevesen replikáz, támadva a költők szerencsétlen, nemcsak antropomorf, hanem ezúttal kifejezetten *antropopata*, az emberi szenvedéseket magábanfoglaló istenképzeteit.

#### HÉRAKLÉSZ (1341–46.)

„Én nem hiszem, hogy bármely isten, mely tilos,  
oly nászra vágyna, s kézbilincset rakna fel;  
hitelt nem adtam ennek, s eztán sem hiszem,  
hogy egyik isten úr lehessen másikon;  
isten, ha tényleg isten, mit sem nélkülöz:  
ez mind a költők képtelen beszéde csak!”

(ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ' ἂ μὴ θέμις  
 στέργειν νομίζω, δεσμά τ' ἐξάπτειν χερσὶν  
 οὔτ' ἡξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι,  
 οὐδ' ἄλλον ἄλλον δεσπότην πεφύκεναι.  
 δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἶπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός,  
 οὐδενός. αἰοιδῶν οἶδε δούστηνοι λόγοι )

Azt hiszem, túlzás nélkül mondhatjuk, Thészeusz és Héraklész között „teológiai vita” folyik, mégpedig Xenophanész égíszte alatt. Bár Héraklész Thészeusz érvelésének nem minden pontjára válaszol, három mozzanat — mint tétel és ellentétel — közös: a tiltott nász, a megkötözés és a zsarnokság. Az utóbbi — mint a továbbiakban részletezzük — megfelel a 2. tételnek. De ugyancsak Xenophanész-reminiscenciának kell minősítenünk a törvénytelen nász motívumát is, amint azt jól mutatja a 12.fr., amelyben Xenophanész azt rója fel a nyilvánvalóan általa főellenségnek tartott Homérosznak és Hésziodosznak, valamint követőiknek, hogy:

„mily sok büntettét hirdették isteneinknek:

lopni, paráználkodni s amellet csalni is egymást”.

Thészeusz és Héraklész szavaiban a „paráználkodni” szóval fordított *μοιχεύειν*, valamint az istenek büntettéi, a *θεῶν ἀθεμίστια ἔργα* gondolata tükröződik: *λέκτρ' ἂ μὴ θέμις στέργειν* (cf. *οὐ λέκτρα τ' ἀλλήλοισιν, ὣν οὐδεὶς νόμος, συνῆψαν*). Minthogy tehát az egészet xenophanészi szellem hatja át, aligha lehet kétséges, hogy a „megkötözés” motívuma is, amely mindkét esetben központi helyet foglal el, Thészeusznál pedig szervesen összeforr az istenek tyrannizsért való küzdelmével, szintén xenophanészi eredetű. Egészen biztosra vehető, hogy Xenophanésznál az antropomorf és antropopata istenek bűnlajstroma nem szorítkozott a 12.fr.-ban felsorolt bűnökre, s főképp nem hagyhatta ki a korai eposzokban oly gyakori istenmegkötözések kipellengérezését sem. A „megkötözés” motívumának filozófiai fontosságát bizonyítja továbbá az a tény, hogy Parmenidésznél az *ἔστι* megnevezetlen alanyát, a legfőbbet három istennő, Diké, Ananké és Moira tartja bilincsei közt (8.fr.13—14; 30—31; 37—38.). Xenophanész egy istenét nem lehet „megkötözni”, vagyis határok között tartani! Nem lehet tehát határolt, *πεπερασμένον*.

Következő lépésként szembesítsük egymással a *Sztrómateisz* első három tételét és a tragédia megfelelő sorait:

1. „ὥς οὐδαμῖς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης”

„Miserint nincs közöttük semmiféle hegemonia”,

2. „οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόμεσθαί τινα τῶν θεῶν”

„Mert nem méltó, hogy despotizmus alatt álljon bárki az istenek közül”,

3. „ἐπιδεῖσθαι τε μηδενὸς αὐτῶν μηδὲνα μηδ' ὅλως”

„Nem is nélkülöz semmit közülük senki, egészében sem”,

1344. „οὐδ' ἄλλον ἄλλον δεσπότην πεφυκέναι.

δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἶπερ ἔστ' ὀρθῶς θεός,

οὐδενός.”

„(Nem hiszem). . ., hogy egyik isten úr lehessen másikon;  
 isten, ha tényleg isten, mit sem nélkülöz. . .”

Az 1. tételnek nincs imitációja, a másik kettő forrása viszont nyilvánvaló. Jól látható, hogy a 2. tételnek megfelel az 1344. sor (vö. 1317—18), a 3. tételnek pedig az 1345—46. sor. A tartalom mindkét esetben lényegében megegyezik, emellett pedig a legfontosabb terminusok is egy töről fakadnak. Igen fontos, hogy a két tétel ugyanabban a sorrendben követi egymást. Mindezek alapján a *Sztrómateisz* tételeit teljesen megbízhatóknak kell tartanunk, és így föltételezhetjük, hogy az eredeti sorok is ugyanilyen egymásutánban — ha nem is közvetlenül összekapcsolva — helyezkedtek el Xenophanész valamelyik költeményében. Euripidész és Theophraszosz nyilvánvalón közvetlenül az eredeti forrásból merítettek, s így maradhatott fenn még Euszébiosznál is ugyanaz a sorrend, mert véletlenre aligha gondolhatunk.

Mindamellett a 2. és 3. tétel grammatikai összekapcsolása és egymáshoz való logikai viszonya nem egyforma a két dokumentumban. Ez pedig, mint látni fogjuk, egyáltalán nem lényegtelen, sem az interpretáció, sem a szándékolt rekonstrukció szempontjából. Míg ugyanis a *Sztrómateisz* egyszerűen csak mellérendeli a 3. tételt az előzőkhöz, addig Euripidész a 3. tételt megokolásként hozza föl — vitatható, hogy csak az istenek közötti „δεσποτεία” lehetetlenségének, vagy talán a törvénytelen nász és a megkötözés képtelenségének bizonyítására is. Mindezek eldöntéséhez némi kitérésre van szükségünk.

#### „ἡγεμονίη — δεσποτεία”

A δεσπότης szó illetve származékai értelmezésében inkább Freudenthal álláspontjához kell közelítenünk, legalábbis annyiban, amennyiben, ha lehetséges is, hogy ez a szó esetleg nem mindig jelent despotát (Zeller példája: az istenek „δεσπότεαι ἀγαθοί” [jó urak], bár az általa idézett helyen is szemben állnak velük a „οἱ ἐνθάδε δεσπότεαι” [az itteni urak], és nehéz megállapítani, mennyi itt az ironia, valamint hozzátehetjük a Reinhardt által hamisnak tartott 464. Aiszkhylosz-töredéket is, amelyben a „ὑψιστος θεός” [legfőbb isten] úgy szerepel, mint aki „δεσπότης”, a világ fölött), hanem csak az abszolút hatalmat jelenti, de a Xenophanész előtti vagy egykorú forrásainkban általában éppen a hatalom erőszakosságát, sőt olykor kegyetlenségét jelenti (Tyr., 5.fr.2, Szolón: „ἡθῆ δεσποτῶν τρομευμένα” [a despoták iszonytató erkölcssei], 24.fr.14—15.; Aiszkhylosz. 464. fragmentumában a „ὑψιστος θεός” mint „δεσπότης” tekintetétől remeg, „τρέμει”, a világ). De ami döntő: hasonló értelemben veszi a szót Euripidész is. Ha a δεσπότης szó gyöngébb vagy enyhébb uralmat jelentene, mint a tyrannisz, akkor nem volna érv az isten Thészeusz által emlegetett tyranniszával szemben. De egyébként is ugyanúgy elítéli a törvénytelen nászt [λέκτρα] és a megkötözést [δεσμοί], lévén azok a tyrannisz jellemző vonásai. Van azonban még egy fontos mozzanat: amint az „Odysszeiá”-ban az úrnővel, „δεσποίνᾳ”-val szemben ott vannak a rabnők, a „δμωαί”, úgy a „δεσπότης”-nak mindig vannak szolgái: „δουλοί” (Szolón 24.fr.13—15), mint ahogyan a tyrannisz alatt az egész nép szolgaságba süllyed („δουλίη, δουλοσύνη”).



A „ἡγεμών” azonban sokkal tágabb és több jelentésű szó, mint a „δεσπότης”, aki éppen azért „δεσπότης”, mert szolgálai vannak, nem létezhet szolgák nélkül. A „δεσπότης” mindig „ἡγεμών”, de a „ἡγεμών” nem föltétlenül „δεσπότης”. A „ἡγεμών” által vezetettek nem szolgák, akár hadvezért jelent ez a szó (Iliász II 365, XI 304), akár útmutatót (Odyszeia 10. 505, 15. 310), akár nevelőt vagy tanácsadót (Szolón, 18.fr.). Az más kérdés, hogy a nép vezetői adott esetben lehetnek a nép félrevezetői, s ha ezek közül valamelyik egyeduralkodóvá, „μουνάρχος”-szá válik, akkor már „δεσπότης” lett a nép fölött, sőt általában tyrannosz.

Más kérdés az, hogy a *Sztrómateisz*-szövegben ezek szerint logikátlanság van, mert abból, hogy egyik isten nem lehet despota a másik fölött, valóban még nem következik, hogy „semmiféle hegemonia sincs” az istenek között. Itt azonban nem arra kell gondolnunk, hogy a hegemonia tagadása xenophanészi gondolat. Az első tétel két mondatának logikai összekapcsolása téves, de ez minden bizonnyal a kétszeres kivonatolás során keletkezett. A kivonatoló nem érezte a különbséget a szó saját korabeli és korai jelentései között. Van még egy Sextus-adatunk, amelyet ebből a szempontból még nemigen hasznosított a kutatás, bár a VS-ben benne van. A 12.fr. főszövege után az idéző Sextus Empiricus Zeuszról ezt mondja: „... miután megfosztotta őt (ti. apját) a ἡγεμονία-tól”. Ez arra enged következtetni, hogy a Zeller által föltételezett „ἡγεμονεύειν” ige helyett nyugodtan megtarthatjuk a főnevet, mert nézetem szerint prozódiailag beleillik egy Xenophanész-sorba, mégpedig — legvalószínűbben — sorvégi helyzetben. Magánál Xenophanésznál is találunk olyan szavakat („προεδρίη, τυραννίη”), amelyek a szokástól eltérően hosszú „ι”-val vannak, s tudomásom szerint emiatt ezek autentikusságát eddig még senki sem vonta kétségbe. De még a „ἡγεμονεία” alak is elképzelhető lenne, mert a „δουλή” mellett ott van a „δουλεία”, sőt a „δουλήη” is.

Fölmerül itt az a kérdés, hogy Xenophanész szerint az istenek fölött miért nem állhat sem despota, sem pedig „ἡγεμών”? Az a tétel, hogy valódi isten nem nélkülöz semmit sem, a *Sztrómateisz*-ben csak hozzákapcsolódik az előzőkhöz, de nem indoklás; Euripidész viszont éppen ezzel a tétellel okolja meg az istenek közötti despotizmus lehetetlenségét. Ha azonban az istenek között nincs hegemonia, akkor mindenesetre sokkal inkább az „οὐ ὅσιον” fejezi ki Xenophanész gondolkodását, mert nála az a gondolat, hogy „ez nem méltó”, „nem hozzáillő” a 26.fr.-ban szerepel. Sokkal valószínűbb, hogy itt a megoldásnál ez a xenophanészi párhuzam mérvadóbb, mint az, hogy Euripidész hogyan állította be. Egyébként pedig valószínű, hogy ez a mondat mindhárom vádat: tehát a paráználkodás („μοιχεία”), a megköltözés és a despotizmus vádját egyaránt istennek ezzel az „αὐτάρκεια”-jával akarja elutasítani. Természetesen ez nem rendíti meg az egy isten „ἡγεμών”, sőt esetleg despota voltát (vö. Aiszkh. 464.fr.) a világgal szemben, amit a 25.fr. jelez: „πάντα κραδαίνει” („mindent megrázkódtat”). Itt azonban aligha csupán valami szeizmológiai magyarázatról van szó (vesd össze Hérakleitosz 31/b fr.: „καὶ ὁ κυκλῶν διίσταται μὴ κινουμένος” [az árpásbor is szétválik alkotórészeire, ha hagyjuk leülepedni]), hiszen az a Xenophanész, aki kozmológiájában mindenre

fizikai magyarázatot keres, bizonyára erre is talált volna fizikai magyarázatot, mint kozmológiai töredékei és a testimóniumok bizonyítják.

Az, hogy közöttük nincs semmiféle hegemonia, nem bizonyíték sem a monoteizmus, sem a politeizmus mellett. Az MXG szerzője, aki határozottan Xenophanész monoteizmusát szeretné bizonyítani, az egyik helyen igen érdekes, szinte humoros módon egy közvetítő megoldást javasol. Miután megjegyezte, hogy Xenophanész szemlélete nem egyezik meg a közfelfoggással, mely szerint igenis sok szempontból erősebbek egymásnál az istenek, fölveti, hogy ha elfogadjuk azt a szemléletet, hogy az isten birtokában van a lehető legjobb dolgoknak és nem hiányzik neki semmi, jól és szépen él, akkor ehhez hozzájöhet az is, hogy „κράτιστον” legyen és semmi akadálya annak, hogy ilyen diszpozícióval többen is rendelkezzenek: valamennyien a legerősebbek, de más létezőkhöz képest, nem pedig önmaguk között. A homéroszi istenállamban uralkodó monarchiával szemben, amely ott még királyság („βασιλεία”), Xenophanésznél és Aiszkhylosznál viszont despotizmus vagy tyrannis, itt az MXG szerzője egy oligarchikus istenállamra tesz javaslatot, amely azonban a világgal despotikus viszonyban áll.

Freudenthal a „ἡγεμονία”-ra vonatkozó mondatot túlságos prózaisága miatt elvitatja Xenophanésztől, Zeller autentikusnak tartja. A következő mondatot mindketten elfogadják, de a „δεσπόμεσθαι” értelmezését illetően eltér a véleményük. Míg Freudenthal a „δεσπόμεσθαι” szóban a mai értelemben vett despotizmust véli fölfedezni, Zeller főként platóni helyekre hivatkozva (Phaid. 63 C, 69 D; Parm. 134 D; Tim. 34 C; de Arisztotelész, Polit. I 5, 1354b5 stb.) cáfolni próbálja ezt és a „δεσποτεία”-t azonosítja a „ἡγεμονία”-val (Platón, Phaid. 80 A) — e két kifejezés „gleichbedeutend”.

A „δεσποτεία” kétféle értelmezése közül egyik sem tekinthető helyénvalónak. A „δεσπότης”-hez ugyanis hozzátartozik a „δοῦλος”, akivel szemben az úr tirannus. Zeller hivatkozik Arisztotelészre is, pedig ez a hely éppen ellene szól: ugyanaz a „δεσπότης” gyermekeivel szemben király, a szolgáljaival szemben viszont tirannus. Aligha lehet véletlen, hogy Aiszkhylosznál Prométheusz „τύραννος”-nak minősíti Zeuszt és „δουλοῖ”-nak az isteneket, szemben Homérosszal, akinél Zeusz atya inkább király. Az tehát, hogy Euripidésznél az egyik isten nem lehet úr a másikon, annyit jelent, hogy egy valódi istennek nem lehetnek szolgálói.

Ezek után megkísérelhetjük az 1. tétel 1. mondatának rekonstruálását. A *Sztrómateisz* szövegéből egyetlen szót sem kell elvonnunk, sőt hozzátennünk sem, mindössze az „ἐν” helyett kell „ἐνι”-t írunk iónizálандó, és jelentéktelennek minősülő szórendi változtatásokat kell eszközölnünk. Így ión dialektust használva egy hexameter-sort kapunk, amely a *Sztrómateisz*-szöveggel párhuzamba állítva a következő:

*Sztrómateisz:*

„οὐδαμῖς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὕσης”.

Rekonstruált: „οὐδαμῖς οὕσης ἐνι αὐτοῖς ἡγεμονίης”

Kérdéses, hogy megfelelő analógiánk a xenophanészi töredékekben nem lévén, elfogadhatjuk-e eredetinek a teljes sort kitöltő *genitivus absolutus*-t? Nézetünk szerint ez nem tartható kizártnak, de valószínűbbnek látszik, hogy Theophrasztoznál az eredeti sor még egyszerű kijelentő mondatként volt meg, és a kivonatolás után

kerülhetett *genitivus absolutus*-ba, mert a kivonatoló — akárcsak a 2. és 3. tétel esetében — nem vette észre, hogy verssel áll szemben. Ezért célszerűbb a szöveget *praesens indicativus*-ban megadni:

„ἔστιν δ' οὐδεμὴ ἐνὶ αὐτοῖς ἡγεμονίη”.

Az a tény, hogy a *Sztrómateisz*-töredék ilyen könnyen, lényeges változtatás nélkül hexameterré alakítható, aligha lehet véletlen, és ez a hitelesség újabb megerősítését jelenti. De mindenesetre lényegesen egyszerűbb a helyzet, mint a 16. fr. Diels-féle rekonstrukciójánál, ahol a kétsoros töredékbe a Clemens Alexandrinus és Theodorétosz által szintén prózába oldott eredeti verset négy szóval kellett kipótolni és amellet a majdnem biztosan xenophanészi „διασωγράφουσι” illetve — utóbbi informátorunknál — „γράφειν” szavakat (vö. 15.fr.: „γράφαι χεῖρεσσιν”) ki kellett hagyni.

2. tétel. „οὐ γὰρ ὅσιον ...”

Az előbbieket értelmében sokkal könnyebb és biztosabb a második mondat rekonstrukciója: egyetlen szócskát kell csak beiktatnunk az immár jogaiba visszaállított „οὐ γὰρ” után a „τοῖ”-t és minden egyéb változtatás nélkül egy teljes, kész hexametert kapunk, kifogástalan penthémimerész-cezúrával:

„οὐ γὰρ [τοῖ] ὅσιον / δεσπόςεσθαί τινα τῶν θεῶν”.

Nézetem szerint az ily módon rekonstruált fragmentum teljesen megfelel a prozódiai követelményeknek. Legföljebb az eufónia nevében lehetnek magasabb igényeket hangoztatni a sorvéggel szemben, de voltaképpen komolyabb kifogások itt sem támaszthatók. Elégké közismert dolog, amire még a jobb szótárak is fölhívják a figyelmet, hogy a főntebb is jelzett synizészis éppen a „θεός” szó különböző eseteiben gyakran előfordul. A régebbi példák közül talán elég az „Iliász” I 18-ra utalnunk: „ὅμιν μὲν θεοὶ δοῖεν”. Egyébként maga Xenophanész is egyszerűtagúnak veszi éppen a „θεῶν” alakot a magyarul „Asztali elégia” címen ismert költeménye utolsó sorában (1.fr.24), igaz, hogy a sor kezdetén, de ez legalább olyan kényes hely, mint a sor vége. Ha ezt elítélnénk, akkor el kellene ítélnünk minden ilyesfajta sorvéget, amilyen pedig nemegyszer előfordul a korábbi eposzokban; hogy csak egy, de annál eklatánsabb példát említsünk az „Odyszeiá”-ból: „τίπτε δέ σε χρεῶν” (1 225). A „δεσπόςεσθαί” végszótagjának hosszú szótagként való kezelése ellen sem lehet kifogás, mert versekben (főképp *arszisz*-ban) elég gyakori és Xenophanésznál is találunk rá példákat: „πάρκεινται” (1.fr.9), „μετέρχεσται” (26.fr.2). Fölmerülhet továbbá az a probléma, hogy xenophanészinek tekinthető-e a „θεῶν” előtt a „τῶν” használata, holott Xenophanész igen takarékosan bánik a határozott névelővel? Erre csak azt válaszolhatjuk, hogy amikor a versmérték vagy a mondánivaló érdekében szükségesnek tartja, olykor mégis használja. Így példaként hozhatjuk föl éppen az imént említett 1.fr.22. sorát: „πλάσματα τῶν προτέρων”, vagy hivatkozhatunk a 35.fragmentumra: „εοικότα τοῖς ἐτυμοῖσι”. A „τῶν θεῶν” szókapcsolatban a névelő *arszisz*-beli helyzetére elég jó példa Theognisznál egy sorvég: „οὐ γὰρ ἀτὲρ θεῶν” (171.). Az ily módon szinte önmagától hexameterben jelentkező és formailag is meggyőzően igazolt Xenophanész-tétel — most már mint fragmentum — magyarra a következőképpen fordítható:

„nem méltó, hogy urat szolgáljon bármelyik isten”.

A harmadik tétel ugyancsak minimális korrekcióval, szinte magától válik hexamerré; mindössze a „τε” szócskát kell eltávolítanunk, ami föltehetően a kivonatolás során kerülhetett a szövegbe. A „ὅλως” helyett a 24.fr. által fémjelzett xenophanészi szóhasználat alapján „ούλος”-t kell írni. A *Sztrómateisz* szövege ebben az esetben a következő:

„ἐπιδεισθαι μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ'ούλος”.

A szöveg hexameter-jellege első olvasásra érzékelhető, sőt mintegy önmagát „tördeli”, széjjelválva egy természetes törésvonal mentén: szabályos, minden erőltettség nélküli cezúra ugyanis csak két helyen lehetséges, mégpedig az „ἐπιδεισθαι” előtt és az „ούλος” után. Márpedig Xenophanész nagyon gondos a cezúrák kezelésében. A prózában egy sorként jelentkező mondat tehát két kifogástalan *hémieprészre* válik szét, melyek közül az első egy sor második felét alkotja, a második pedig a következő sor első felét:

„...ἐπιδεισθαι μηδενὸς αὐτῶν  
μηδένα μηδ'ούλος...”

Lehetséges, hogy volt egy főmondat, amelytől az *acc. c. inf.* függött, de valószínűbbnek látszik, hogy ez a tétel eredetileg mint *oratio recta* egyszerűen *praesens*-ben állt, s valamelyik doxográfus csak a kivonatolás során tette át *oratio obliqua*-ba. Minden további nélkül áttehetjük a valószínűbb *oratio recta* formájába, anélkül hogy a hexameterben ez a legcsekélyebb zavart okozná:

„...ἐπιδειται μηδενὸς αὐτῶν  
μηδεὶς μηδ'ούλος...”

A két határoló cezúra ezúttal is a Xenophanésznál eléggé gyakori *penthémimerész*. Az 1.fr.-ban ez a cezúra-fajta túlnyomó többségben van, a 12 hexametersorból 8-ban *penthémimerész* van. A 26.fr. mindkét sora hasonló cezúrával rendelkezik. Az „ἐπιδειται” utolsó szótagjának hosszúsága — a prózával ellentétben — szintén nem kelthet megütközést, bár ezúttal *thesisz*ben van. Meg kell jegyeznünk, hogy a háromszoros „μηδ'” szintén a sor eredeti vers-voltát támogatja, melyet a prózai átírás valamelyest, de szerencsére csak egészen csekély mértékben, megzavart (vö. „ούλος ὀρῶ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δ'ἐπακούει”). Tekintve, hogy a kifogástalan cezúrával rendelkező két félsor így van, és más elosztás nem lehetséges, ez a mondat nem állhatott közvetlenül az előző tétel után, így a „γὰρ”-ral való megokolás Euripidésztől származik, s ez ismételten bizonyítja, hogy az előző tétel második mondatának kezdete, az „οὐ γὰρ [τοι]” a megfelelő helyen van.

Fölmerülhet azonban az a kérdés, hogy mi lehetett a sor első fele? Erre csak egészen óvatos választ adhatunk.

Függetlenül attól, hogy csak *egy* ilyen isten van-e, vagy esetleg bizonyos értelemben több is, annyi bizonyos, hogy ez a tétel az *egy* istenre föltétlenül vonatkozik. Ez pedig annyit jelent, hogy az egy isten éppúgy nem hiányos, „οὐκ ἐπιδευής”, mint a parmenidészi „ἔστιν” („létezik”) megnevezetlen alanya, ahogyan azt már Reinhardt észrevette. Ezt a sort érdemes összevetnünk az újonnan nyert fragmentumunkkal. Míg Xenophanész az „ἐπιδεισθαι” igét, Euripidész pedig a „δει” igét használja, Parmenidésznél melléknévi formában jelentkezik, akinek a jelenleg általánosan elfogadott szövege a következő:

„ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, μὴ ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο”.

„Mert nincs híjával semminek (ti. a létező), ha pedig nem létezne (a nemlétező pedig) mindennek híjával lenne.”

Nézetem szerint ez a forma helytelen, mert egyrészt nincs tekintettel a szöveg-hagyományozásra és Szimplikiosz magyarázatára, másfelől pedig igen problematikusá teszi a mondat második felének magyarázatát. Eszerint azt kellene mondanunk, hogy: „εὖν εὖν (ἀτελεύτητον) ἂν παντὸς ἐδεῖτο” („A létező, ha tökéletlenül létezne, mindennek híjával lenne”). Abból, hogy ha az „ἐστίν” alanya nem lenne tökéletes, nem következik, hogy mindene hiányoznék. Akkor egyenlő lenne az „οὐκ ἐστίν”-vel, amelynek éppen azért nincs alanya, mert ἀνόημον. Pontosan a „nem-lét”-nek volna szüksége mindenre. Ezért helyesebbnek látszik a Hérodotosznál található „ἐνδεές”-szel helyettesíteni, és akkor a sor a következőképpen alakulna:

„ἐστίν γὰρ οὐκ ἐνδεές, μὴ ἐδὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.”

A Szimplikiosz-szövegekben az „ἐπιδευές” és az „ἐνδεές” alakok váltakoznak; az utóbbi jól mutatja, hogy az eredetiben Szimplikiosz is az „ἐνδεές”-t olvashatta, ami jól bizonyítható a filozófus kommentárjával:

„ὥς γὰρ τὸ μὴ οὖν, φησὶν, ἐνδεές πάντων ἐστίν, οὕτως τὸ ὃν ἀνευδεές καὶ τέλειον (οὐκ ἀτελεύτητον).”

„Ahogy ugyanis a nemlétező — mondja Parmenidész — mindenre rászorol, úgy a létező nem rászorul, hanem tökéletes (nem tökéletlen).”

Hérodotosznál az „ἐνδεές” ellentéte az „αὐτάρκες”. Ily módon elképzelhető az első sor első fele: „αὐτάρκες δὲ εὖν” („lévén önmagának elégséges”). Ez ellen csak az szól, hogy Xenophanész voltaképpen mindenütt úgy beszél a többes számú istenekről, hogy azok létezése valamiképpen a levegőben lebeg. Valószínűleg „οὐκ...εὖν” állhatott, vagy valami hasonló, de kétségtelen, hogy ennek a tételnek valamiképpen kapcsolódnia kellett, de nem a „τε” szócska által az előzőkhöz. Ha *acc. c. inf.* volt a második *hémiepeisz*, akkor olyasfajta mondat lehetett, mint az „οὐ γὰρ τοι ὅσιον”, de minden bizonnyal nem pontosan ez. Mindenesetre isteni *autarkia*ról nyugodtan beszélhetünk. Az „Iliász” jó példát nyújt számunkra (I. 602), ahol az első ének végén az istenek lakomájáról van szó:

„δαίνυντ', οὐδέ τι θυμὸς ἐδεύετο δαιτὸς εἴσης.”

„így lakomáztak ... s lelkük nem volt híjával a dús lakomának” (ford. Devecseri Gábor). Fönnmaradt még egy probléma: a „μὴδ οὔλος” értelmezése. Ezt itt aligha lehet úgy fordítanunk, hogy „egyáltalán nem”, nem valószínű, hogy a „μηδενός” megerősítése lenne és nem lenne újabb mondanivalója. Ezt a kérdést csak a 4. tétel segítségével lehet megoldanunk. Igaz, hogy az nem magyarázó mellékmondatként van az előzőhöz hozzáfűzve, de végeredményben mégis itt lehet megtalálni a magyarázatot.

4. tétel: „ἀκούειν δὲ καὶ ὁρᾶν καθόλου καὶ μὴ κατὰ μέρος”

„Egészben látnak és hallanak, nem pedig rész szerint”

24.fr.: „οὔλος ὁρᾶν, οὔλος δὲ νοεῖν, οὔλος δ' ἐπακούει”

„Teljes valójával lát, így is gondolkozik, így is hall”

A parafrázis, amely a „νοεῖν”-t nem hozza, akárcsak az MXG, félreérthető. Nem arról van szó ugyanis, hogy az isten mindent hall és lát és ismer, ilyesmi már Homérosznál és Hésziodosznál is jelentkezik, hanem arról, hogy az az isten nem valamely részével lát, hall és gondolkodik, hanem egész valójával, sőt a megismerésnek ez a három

funkciója nála teljesen egybeesik. Xenophanész itt maga is kénytelen antropomorfizmusokkal élni, de ezt végeredményben egyetlen teológia sem képes kikerülni, hacsak nem akar egy teljesen üres istenfogalmat adni. Nem szabad viszont elfelejtenünk, hogy Xenophanész az igen nehezen érthető 23.fr.-ban külön is hangsúlyozza, hogy az egy isten „οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔτε νόημα” („sem testileg, sem szellemileg nem hasonlít a halandókhhoz”). Tehát nyilvánvalóan nincs neki szeme és füle, sőt a „gondolkodása” is más. Ebből két tétel következik: egyrészt, hogy nem testi valóság, hanem szellemi, s amikor a phleiuszi Timón azt mondja róla, hogy „gondolatibb, mint a gondolat”, akkor nem azt akarja mondani, hogy isten megismerése meghaladja az emberi gondolkodóképességet, hanem az isten objektív gondolatváltára céloz. Azt, hogy az isten testi valóság, csak az MXG szerzője próbálja meg az értekezés kritikai részének a végén, bizonyos paralogizmussal, „bizonyítani”: ő maga mondja testnek az istent, akár a mindennek, akár valami egyébnek mondva azt („αὐτὸς”); testetlen lévén ugyanis, hogyan lehetne gömb alakú?

A 24.fr. kétségtelenné teszi a nem teljesen egyértelmű parafrázist. A töredék nem azt kívánja hangsúlyozni, hogy az isten mindent lát és hall és ismer, bár minden bizonnyal implicite ez is benne van, hanem azt, hogy az isteni valóság a maga egészében érzékel és gondol, nem egy-egy részével. Nincs külön szerve az embereknél és antropomorf isteneknél szokásos funkciókhoz

Vannak-e az istennek részei? Lehet-e azt mondani a „μη κατὰ μέρος” helyett, hogy „πᾶσι τοῖς μοριοῖς αἰσθητικός” („minden részében érzékelő”), mint a 33. testimóniumban található? Az MXG hasonlókat mond: „egy lévén, hasonló mindenestül („ὁμοῖον εἶναι πάντη”): lát és hall, és a többi érzéknek is birtokában van mindenestül. Mert különben uralkodnának és egymástól uraltatnának az isten (lévő) részei, ami lehetetlen.” Az egyházatyák közül Hippolytosz megértette ezt: forrásának jóvoltából helyesen mondja azt, hogy isten minden részével érzékel. Az előbbi „μέρη” helyett itt „μόρια” szerepel, ami kifejezőbb, mint a „κατὰ μέρος”. Mindenesetre csak „virtuális” részekről lehet szó, ha egyszer az isten „ὁμοῖος” és „ἴσος ἀπάντη” (Timón). Az „egészében sem” kifejezést nyilván úgy kell értenünk, hogy az istenben az egyes „virtuális” részek nem nélkülözik a többi „rész” tulajdonságait. Tehát: „semmit — egészében sem”.

## Appendix

### A xenophanészi teológia

A 23.fr. („εἷς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος” : egy az isten, az istenek és az emberek között [az istenekben és az embereken] a legnagyobb) valóban *cruz philosophorum*, mert ez a „vagy egy isten, vagy sok isten” alternatíva egyik legproblematisabb fragmentuma. Akár a „monoteista”, akár a „politeista” filológusok értelmezéseit vesszük is vizsgálat alá, kiderül, hogy az interpretátorok — többnyire mentális rezervációval — voltaképpen terminológiai következetlenséget vagy homályosságot tételeznek föl Xenophanészról, ti. azt, hogy a „θεός” szót egy

soron belül kétféle értelemben használja, holott a filozófus éppen az istenfogalom egyértelmű tisztázására törekszik.

Ezért az „*ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι*” kitétel nem lehet sem ún. „poláris kifejezés” (ti. „minden isten s ember közt”, azaz „mindenek között”), mert ez a több „monoteista” kutató által is föltételezett frazeológia elködösítené az *egy* isten fogalmát, mely pedig Xenophanész koncepciójának és tanításának középpontjában áll. Továbbá, az „istenek” nem lehetnek csupán a tömegek fiktív, antropomorf és antropopata istenképzetei, mert Xenophanész *egy* istene a maga lényével aligha lehet kommenzurábilis a fiktív „istenekkel”. Egyébként pedig miért kellene a filozófusnak külön is hangsúlyoznia, hogy egy valójában csak majdnem dezantropomorfizált „főisten”, aki már amúgy is egy isteni hierarchia csúcsán áll, relatíve legnagyobb az emberek között is? Végül nem lehet szó „alacsonyabb rendű” istenségekről sem, mert ha esetleg léteznének is Xenophanész szerint emberfölötti lények, aligha lehetnének méltók az „isten” név viselésére.

Másfelől viszont az „istenek” szerepeltetése aligha lehet Xenophanésznál pusztán a népvallásnak tett valódi vagy csak óvatosságból színlelt engedmény. Az isteneknek bizonyos módon mégiscsak létezniök kell a filozófus szerint, amint azt a fennmaradt fragmentumok (így a jelenleg rekonstruáltak is) és egyes testimóniumok eléggé tanúsítják. Igaz ugyan, hogy ezek a javarészt tagadó vagy esetleg „rejtve tagadó”-nak minősíthető mondatokban vannak írva, ez azonban korántsem bizonyítja azt, hogy Xenophanész mindenestül tagadja az istenek existenciáját, hanem csupán azt, hogy tagadja az isteneknek tulajdonított emberi tulajdonságokat. Nézetem szerint itt a teológiák egyik módszerének, az istenfogalom kialakításához vezető *via negationis*-nak egyik — a görög vallástörténetben talán korainak nevezhető — jelentkezéséről lehet szó, amely a monoteizmus felé tendál, de még nem tiszta, következetes monoteizmus. Xenophanész monoteizmusát csak az MXG-ből lehetne „bizonyítani”, ha az egyelőre anonim szerzőnek ez a — sok más szempontból bizonyító erejű — de igen problematikus értekezése maga is nem szorulna tüzetes kritikai vizsgálatra. Ezek után fölmerül a kérdés: nincs-e az immár zsákutcába kerülő „vagy monoteizmus, vagy politeizmus” alternatívája mellett egy harmadik lehetőség?

Bár a jelen dolgozatnak nem lehet föladata a kérdés részletes fejtegetése, vagy éppen „végleges” eldöntése, célszerűnek látszik egy új hipotézis fölvetése.

Minthogy a föntebbiek értelmében az egy isten mellett vagy alatt, tehát egyáltalán rajta kívül más egyenrangú isten vagy alacsonyabb rangú istenek nem létezhetnek, alig marad más hátra, mint az, hogy az isteneket az abszolút egy istenen belül tételezzük föl, mint annak „részeit” vagy „erőit”. Az egy isten tehát ezeknek mintegy foglalata. Az a föltevés pedig, hogy az isten *egészének* (24.fr.; testimóniumok) bizonyos részeiről is szó lehetett a filozófusnál, nem csupán logikai kíváncsólomból ered, hanem xenophanészi használatát tanúsítani látszik két testimónium is.

Az MXG (977a) a következőket mondja az abszolút egy istenről:

a26 „*ἐκαστος γὰρ ἂν θεὸς τῶν πολλῶν ὅμοιος ὦν τοιοῦτος εἰή ...*”

„mert valamennyi isten a sok közül, ha önmagához hasonló volna, ilyen volna”,  
36 „...*ἐν αὐτῷ*”

*ὄντα ὅμοιον εἶναι πάντη, ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν, τὰς τε*

ἄλλας

αἰσθησεις ἔχοντα πάντα.”

„és mivel egy, mindenben önmagához hasonló és teljes valójában rendelkezik a látással, hallással, valamint a többi érzéssel”.

Hippolytosznál pedig:

„καὶ τὸν θεὸν εἶναι ... ἓνα καὶ ὅμοιον πάντα ...

καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν.”

„és az isten . . . egy és mindenestül hasonló . . . és minden részében érzékelő.”

A *Sztrómateisz* 4. tételében olvasható, esetleg félreérthető „καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος” kifejezés „μὴ κατὰ μέρος” kitétele nem jelenti az isteni „μέρος”-ok tagadását, hanem csak negatívja a hippolytoszi „πᾶσι τοῖς μορίοις” pozitív megfogalmazásának.

Az isten azonban nemcsak „ὅμοιος”, hanem „εἷς”, sőt a phleiuszi Timón szerint (60.fr. Diels) egyszersmind „ἕως ἀπάντη” is. Ez utóbbi terminust az MXG (977a) szintén xenophanészi terminusként kezeli. Ezeket a jelzőket nem lehet pusztán egymástól föltétlenül független informátoraink „véletlenül egyező” Parmenidész-reminiszcenciáinak tekintenünk

Másfelől az érzéki és értelmi ismeretek, amelyek az embereknél külön szervekhez, mint részekhez vannak kötve, az istennél mind teljesen fedik egymást, tehát mindegyik egyenlő az egészszel (24.fr.), illetve egyenlően abszolút mértékben vannak jelen annak minden részében. Ugyanekkor az isten az ismereteket mozgás nélkül („κινουμένος οὐδεν”) nyeri. Minthogy azonban Xenophanész nyilvánvalóan nem akart teljesen üres istenfogalmat nyújtani, kénytelen volt az isteni attribútumokat az emberi tulajdonságok analógiájára állítani, bár ugyanakkor erőteljesen hangsúlyozza (főként 23.fr.2), hogy ezek egyáltalán nem hasonlítanak a halandók tulajdonságaihoz. Így tehát — minden antropomorfizmussal szembeni heves küzdelme ellenére — nála is megmarad bizonyos szublimált antropomorfizmus, de nem sokkal több, mint általában a teológiákban.

Hogy egy további lépést tehessünk, érdemes fölidéznünk az idősebb Plinius (nat.hist. II 14) Xenophanész-imitációját: „. . . quisquis est deus. . . totus est sensus, totus visus, totus auditus. . . totus sui” („bárki is legyen az isten . . . teljes valóját kitölti az érzékelés, ki a látás, a hallás . . . önnönmaga.”). Joggal hozzátehetnénk az előzőhöz: „. . . et totus deus” („és teljes valójával isten”). Az isten önnön egésze, egész isten, vagyis minden része isten. Van benne tehát — egy létére — egy bizonyos virtuális „többesség” vagy „sokaság”, F. Heinemann terminusával élve „Vieleinheit” (Plotin, Leipzig 1921, 293.o.). Az antropomorf vonásoktól javarészt megtisztított istenek tehát megérdemlik a tiszteletet, mint egy isten virtuális „részei” vagy „erői” (vö. 1.fr.13. és 24.sor).

Hogy föltételezésünk a virtuális részeket illetően nem anakronizmus, azt Parmenidésznek egy, az interpretátorok által többnyire ignorált sora (8.fr.25) bizonyítja, amelynek második *hémiepszét* egyik idézője, Plótinosz (Enn. VI 4.4) a következőképpen kommentálva vezeti be:

„ὅμου γὰρ πᾶν τὸ ὄν, καὶ νὰ πολὺ οὕτως ἦι. ἐὼν γὰρ εὐντι πελάζει”.

„Így teljes egészében létező — még ha így sok is —, mert a létező érinti a létezőt.”



Mint ahogy Parmenidész az „εἶναι”-nak egyébként az egyes számát használja (ennek közelebbi interpretációjára itt nem térhetünk ki), de az előbb említett példában ettől mégis eltér, ennek mintájára Xenophanész is föltételezhetünk egy olyan gondolatot vagy mondatot, mely szerint az egy istenen belül:

„odaforr istenhez az isten”

„θεὸς δὲ θεοῖο πελάζει”

A 23.fr.-ban tehát föltevésünk szerint az egy isten nem minden isten között relatíve a legnagyobb, hanem minden istenben az, abszolút felsőfokban.

A fennmaradt fragmentumok nem tisztázzák ugyan pontosan az egy istennek a világhoz való viszonyát, de annyi bizonyos, hogy itt panteizmusról nem lehet szó. Világosan kivehető ez a 25–26. fragmentumokból, melyek szerint az egy isten mozgás nélkül mozgat mindeneket, tehát a világ fölött áll, vagyis bizonyos értelemben transzcendens. Ugyanakkor semmi akadály annak, hogy föltételezzük az istennek mindenekben ill. mindenütt, így az emberekben való jelenlétét is, ahogyan ezt a transzcendencia több-kevesebb megtartásával a teológiák egész sora vallja a vallástörténet folyamán.

Amennyiben mindez igaz, Xenophanész teizmusát nem tekinthetjük sem tiszta és következetes, bár leplezett monoteizmusnak, sem pedig szublimált, de egyébként hagyományosan hierarchikus politeizmusnak. Helyesebb lenne talán ezt a teizmust — Max Müller terminusával élve — inkább henoteizmusnak neveznünk, mely bizonyos átmenetet jelent a politeizmusból a monoteizmus felé. Ezt a terminust olykor más filológusok is használják, de nem a Müller-féle értelemben (pl. Joel: GdAPh 413). Részünkről — a Müller-féle és a xenophanészi henoteizmus közt kétségtelenül fönnálló, de ezúttal nem részletezhető különbségek tudatában — Xenophanész szemléletét hangsúlyozottan „filozófiai henoteizmusnak” neveznénk, amíg erre jobb szó nem található.

Függetlenül attól, hogy a „filozófiai henoteizmus” hipotézise helytálló-e vagy sem, a három újonnan rekonstruált fragmentumot, vagyis a *Sztrómateisz* vizsgált szövegrészében általam elkülönített első három tételt — nézetem szerint — célszerű lenne kiemelni a testimóniumok közül és besorolni a *Die Fragmente der Vorsokratiker* valódi fragmentumai közé.

E téma részletes kifejtése és a szerző végleges állásfoglalása monografikus kerekteket kíván, hozzákapcsolandó pedig az MXG beható kritikai vizsgálatát is. Addig is, ez a vázlatos összefoglalás remélhetőleg indítékokat nyújt a probléma további megvitatásához.

\*

(Marticskó József 1925-ben született, s 1980-ban bekövetkezett haláláig ókori filozófia- és vallástörténetet tanított a szegedi, debreceni és budapesti bölcsészkaron. Szűkebb szakterületére, a preszókratikus filozófiára vonatkozóan több kisebb publikációja jelent meg, valamint lefordította Parmenidész, Xenophanész és Empedoklész számos töredékét. Széles skálájú műfordítói tevékenysége kiterjedt a késő császárkori görög és latin költészetre is. Itt közölt tanulmánya följegyzéseken maradt fönn, jelen formája Lautner Péter odaadó munkájának köszönhető.)

## SUMMARY

### *Marticskó József: Xenophanes. Three New Fragments*

The passages concerning Xenophanes' theology, preserved by Eusebius *Praep. ev.* 18,4 = Ps.-Plutarch, *Stromateis*, DK 21A32, are in fact parts of a poem written by Xenophanes himself. A comparison with Euripides' *HF* as well as with the Ps.-Aristotelian *MXG* makes this assumption probable. Besides, only small reconstructions are needed to regain the genu-

ine form of these lines composed in hexameter and in Ionic dialect, of course. Relying on these texts, it will be possible to interpret Xenophanes' theology in a slightly modified way. There is no inconsistency to be detected between the usage of „god” and „gods”, since gods are nothing but parts or „powers” of the only and absolute God.

# HIT ÉS TUDÁS

*Fundamentálonológiai megjegyzések egy marxista vitához \**

MATTHIAS PETZOLDT

„Mindaz, aminek az igazságát az ember racionális megismerés segítségével fölmutatja, nem hit, hanem tudás. A hit 'tárgyai' ennél fogva nem racionálisak, hanem irracionálisak. ...a hit dolgaiban nem munkál tudás, a tudományban pedig nem találunk hitet.” O. Klohr ezekkel a szavakkal fogalmazta meg a *Wissenschaftlicher Atheismus* sorozatban 1975-ben paradigmaticusan „a tudományos világnézet és a vallásos hit összeegyeztethetetlenségét” állító tételt.<sup>1</sup>

Ez a látásmód mondhatni hivatalos kifejeződésre tett szert a G. Klaus és M. Buhr által kiadott kétkötetes *Philosophisches Wörterbuch*-ban, amely a „hit” kérdéskörét a „vallásos hit” szócikk keretében tárgyalta.<sup>2</sup> A vallásos hitet ez a mű úgy határozza meg, hogy az „szubjektív elidegenedési helyzetből adódó, a valóság fantázia általi torzításán nyugvó, bizonyíthatatlan meggyőződés, amely természetfölötti, nem-materiális lényegiségek és erők létezését tételezi, valamint hogy ezek a faktorok beavatkoznak a természeti folyamatokba, a társadalmi életbe és az ember egyéni sorsába, s ennek megfelelő 'misztikus módon' nyilvánulnak meg az ember számára”.<sup>3</sup> A vallásos hitet ezért „áthidalhatatlan ellentét választja el a tudástól és a tudománytól...”<sup>4</sup>

Ezt a tételt (s olykor konkrétan a szóban forgó kézikönyv szócikkét) az NDK, az NSZK és a Szovjetunió marxista társadalomtudósai, filozófusai és tudományteoretikusai a közelmúltban kritikusan újraértékeltek egy olyan, figyelemre méltó eszmecsere után, amely a hit lényegéről és funkciójáról folyt.

Az alábbiakban az e vitában megfogalmazódott legfontosabb álláspontokat foglaljuk össze, s fundamentálonológiai szemszögből<sup>5</sup> reflexiókat fűzünk az elhangzottakhoz. Ezek az észrevételek nemcsak formális értelemben lesznek marginálisak, hanem

\* Rövidített változata az 1987. szeptember 15-én a lipcsei Teológiai Szemináriumban elhangzott székfoglaló előadásnak.

<sup>1</sup> E témakörben állította össze O. Klohr a kötetet: Reihe 1, Heft 12, Warnemünde/Wustrov 1976; az idézeteket l. 13. sk. o.

<sup>2</sup> A jelenleg legutóbbi, tizenkettedik kiadás alapján idézem: Berlin 1976. A tizenharmadik kiadás (Verlag Das Europ. Buch [West-]Berlin 1985) az előbbi fotomechanikus újraközlése.

<sup>3</sup> I.m., 2.köt. 1052.o.

<sup>4</sup> I.m. 1053.o.

<sup>5</sup> A római katolikus fundamentálonológia mellett egy ideje evangélikus területen is, a szekularizált környezet által fölvetett kérdések sokasága és feszítőereje következtében, a teológiai munkálkodás saját jogú kérdéskörévé nőtte ki magát a dogmatikai prolegomena illetve elvtan. Az ilyen átfogó alapkutatásokat jelenleg mindenekelőtt G.Ebeling, W.Pannenberg, G.Sauter és W. Joest nevével kapcsolhatjuk össze. Ennek ellenére még mindig elevenek az evangélikus „fundamentálonológiával” szembeni fönntartások, tekintettel a római katolikus apologetika/fundamentálonológia önértelmzésére, amely azt a keresztény hitet megalapozó filozófiai tudományként fogja föl mintegy a teológia előcsarnokában. E helyütt nemigen tekinthetjük át e fönntartásokat, nemigen adhatjuk a fundamentálonológiai vállalkozás alapvető igazolását, hiszen ez a kérdés csak a hit és a tudás tematikus

a szó átvitt értelmében is széljegyzetekre kell gondolnunk. Nem volt célunk ugyanis, hogy a teológia felől beavatkozzunk egy marxisták körében lefolyt vitába. Megfontolásainknak inkább arra kell szolgálniuk, hogy „mélyebben hatolhassunk be abba, ami a másik fél 'tulajdonképpeni lényegét' alkotja”, s „számos félreértés meghaladásával hozzájáruljunk egymás mélyebb és jobb kölcsönös megértéséhez” — ezek Hans Lutter marxista filozófus szavai, aki ily módon utalt a marxisták és keresztények között folyó eszmecsere célkitűzésére és időközben már elért eredményeire.<sup>6</sup> Hogy a másik fél gondolkodásával foglalkozva mindenkor tovább tisztázódik az ember saját álláspontja, meglátásom szerint kifejezésre jut már Lutter szavaiban is, ezt a célkitűzést azonban külön is hangsúlyoznunk kell teológiai megjegyzéseinkkel kapcsolatban.

## I.

Kezdjük a vita áttekintését Jürgen Kuczynski tudománytörténész és társadalomtudós álláspontjának fölidézésével. A legvilágosabban azzal kapcsolatban fogalmazta meg (1977-ben) főntartásait, hogy a *Philosophisches Wörterbuch* „semmilyen hitre vonatkozó szócikket nem tartalmaz, hanem csak a vallásos hitről emlékezik meg. Nyilvánvalóan tehát nem ismer másfajta hitet, illetve nem tartja azt említésre méltónak. Meglátásom szerint megdöbbentően hibás álláspont ez.”<sup>7</sup> Kuczynski annál is inkább késztetést érzett e kritikájának megfogalmazására — beleértve tudósi önértelmezését is —, hogy épp a tapasztalat szól a „hit” jelenségének ilyen marxista leértékelésével szemben. Mindezt visszaemlékezéseivel illusztrálta a fasiszmus elleni kommunista ellenállási mozgalom idejéből: „A második világháború során közülünk egyetlen ember sem számolt”, idézi föl, „a fasiszmus úgynevezett 'törvényszerű vereségével’. Ez a kifejezés a háború utáni idők túlságosan is könnyed konstrukciója.[...] Amikor a párt már illegálisba kényszerült és Németországban idővel egységes szervezetként gyakorlatilag fölszámolták [...], hittünk abban, hogy Kommunista Pártunk vezetésével végső soron győzelmet arat majd az antifasiszta ellenállás!”<sup>8</sup> Az ilyen és ehhez hasonló tapasztalatokat a következő következtetéssé általánosítja: „[...] az emberek többsége számára, bizonyos értelemben számunkra, marxisták számára is, a hit mindig erősebbnek bizonyult a tudásnál. Nem a vallásos hit”, teszi hozzá magyarázatként azonnal, „amely a kinyilatkoztatásra alapozódik, hanem egy

---

kérdéseire reflektálva válaszolható meg. A jelzett főntartások horizontján azonban kívül marad az a tény, hogy a jelenlegi római katolikus fundamentálteológia igen sokszínű irányában sokkal differenciáltabb képet kínál annál, mint ami az újszolasztikus fundamentálteológia klasszikus apologetikus vonalát jellemezte.

<sup>6</sup> H. Lutter: „Karl Marx zur 'Religion überhaupt'”, előadás a Karl Barth születésének századik évfordulója tiszteletére rendezett kollokviumon, Humboldt Egyetem, Berlin 1986. május 8. Publikációként: *Weissenseer Blätter* 1986/4, 19. o.

<sup>7</sup> J. Kuczynski: *Studien zu einer Geschichte der Gesellschaftswissenschaften*, 5. köt., Berlin 1977, 70. o., 37. jegyz.

<sup>8</sup> I.m. 69 sk.o. (Kiemelés tőlem — M.P.)

más formával rendelkező hit.”<sup>9</sup> „Egészen egyszerűen meg kell állapítanunk azt, hogy a tudás mellett valójában a hit is létezik — olykor vallásos formát öltve, máskor viszont egyszerűen a tudás meghosszabbításaként egy olyan dimenzióban, ahová tudásunkkal képtelenek volnánk eljutni.”<sup>10</sup>

J. Kuczynski szerint tehát a marxista filozófusok elhanyagolták a hit kérdéskörét (néhány kivételt leszámítva, ezekre azonban nem utal konkrétan). Szót emel ezért egy olyan alapos kutatásért, amely „megvizsgálja a hit szerepét a társadalomban, többek között a szocialista társadalomban, rákérdez arra, hogy milyen a cselekvő embernél a hit és a tudás viszonya [...] — s nemcsak a kinyilatkoztatás alapján vallott és ama hit között kell világosan különbséget tennünk, amellyel például a marxisták is rendelkeznek, hanem azt a fajta alapállást is elemeznünk kell, amikor a cselekvésre hipotézisek vagy valószínűségi számítások alapján kerül sor”.<sup>11</sup>

Visszhangra találtak ezek a megállapítások. Az eszmecsere számos résztvevője külön is megemlíti ezt a dolgot.<sup>12</sup> Szórványosan már korábban is foglalkozott ugyan néhány marxista — Georg Klaus, Franz Loeser vagy a szovjet filozófus Pavel Kopnin<sup>13</sup> — a nem-vallásos hit kérdéskörével, a valódi filozófiai eszmecserét azonban csak Jürgen Kuczynskinak ezek a szavai indították el. A vita eddigi menetét meglátásom szerint két irányban lehet tagolni. Az első kontextusban a hit mindenekelőtt ama vonatkozásban jelenik meg, hogy milyen racionális alappal tulajdoníthatunk valaminek igazságot. A második irány — amely az elsőre épül és azt lényegében időben is követte — az érzelmi bizalom aspektusát állította előtérbe.

## II.

Az eszmecsere első vonalának áttekintéséhez időben korábban kell visszanyúlnunk, egészen Georg Klaus ismeretelméleti—pragmatikai értekezéséhez, amely a hatvanas években jelent meg *Die Macht des Wortes* címmel. A szemiotika diszciplínáját alkotó pragmatika a vizsgálódás tárgya. Ebben az összefüggésben G. Klaus a pragmatikus kategóriaként fölfogott hit kategóriáját abban az irányban „faggatja”, hogy milyen jelentőséget tulajdoníthatunk neki a szavak, mondatok stb. hatásának becslésében.<sup>14</sup> A hitet „a kijelentések igazságának tételezéseként” [Fürwahrhalten] jellemzi.<sup>15</sup> Ez a fajta hit racionális megalapozással rendelkezik, extrapoláción és interpoláción alapul. Formálisan vannak ugyan hasonlóságai a vallásos hittel. Mégis

<sup>9</sup> I.m. 69.o.

<sup>10</sup> I.m. 71.o.

<sup>11</sup> I.m. 72 sk.o.

<sup>12</sup> Például F. Loeser: „Zur erkenntnistheoretischen Problemen des Glaubens”, lásd *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1982, 114–120.o., 113. és 120.o., illetve F. Rupprecht: *Realer Optimismus*, Berlin 1983, 116 sk.o.

<sup>13</sup> P. Kopnin: *Dialektik — Logik — Erkenntnistheorie*, Berlin 1970, 519–523.o.

<sup>14</sup> G.Klaus: *Die Macht des Wortes. Ein erkenntnistheoretisch — pragmatisches Traktat*, 5.kiad., Berlin 1969, 146.o.

<sup>15</sup> I.m. 144.o.

lényegi módon különbözik attól — az „Isten örök kinyilatkoztatásaiba” vetett vallásos hit<sup>16</sup> ugyanis nem rendelkezik racionális megalapozottsággal, a racionálisan megalapozott hit viszont meghatározott tudást előfeltételez. Klaus szerint persze a nem-vallásos hit is „lényegi” módon különbözik a tudástól: hajlik a metaforikus forma felé és lemond a logikai bizonyítási eljárásokról. A nem-vallásos hit sokkal inkább a verbális kifejezések szuggesztivitási erejére alapoz. „A nem-vallásos hit föltevéseken alapul, hogy ily módon hidalja át a tudásnak azokat a hézagait, amelyeket nem lehet betölteni. Ily módon az ember lekerekített rendszerhez jut.”<sup>17</sup> G. Klaus egyáltalán nem tartja tisztességtelennek ezt az eljárást, hiszen az ilyenfajta hit egyszerűen életfontosságú az ember gyakorlati alapállása szempontjából.<sup>18</sup> Magán a tudományon belül sem lehet mindig kész bizonyításokra és eredményekre várni, ott is szükség van a racionálisan megalapozott hitre.<sup>19</sup> Egy tudósnek továbbá abban is hinnie kell, hogy az általa választott probléma egyáltalán megoldható.<sup>20</sup>

G. Klaus megfontolásaihoz kapcsolódik Franz Loeser, a tudományelmélet művelője; egy 1982-ben publikált dolgozatában ugyanis a „hitet” szintén szemantikai szempontok mentén határozza meg: „a legáltalánosabb értelemben vett ismeretelméleti kategória ez, s azt a nem bizonyosságon, hanem meghatározott valószínűségen alapuló föltevést jelenti, hogy egy információ igaz (avagy hamis)”.<sup>21</sup>

F. Loeser azonban már korábban is több publikációban foglalt állást a hit kérdésével kapcsolatban. E próbálkozásai abban a specifikus filozófiai törekvésében integrálódtak, hogy egy kreativitási logikát fejlesszen ki, mégpedig azzal a céllal, hogy a teremtőkéesség teljességgel új minőségének megvalósulásához járuljon hozzá a szocializmus és a kommunizmus társadalmi viszonyai közepette.<sup>22</sup> E kontextusban a hit mint „teremtő hit” különös érdeklődésre tarthat számot. Hiszen nemcsak a hétköznapi tudatban játszik jelentős szerepet, hanem hipotézisek formájában a tudományban is.<sup>23</sup> Ez a tényállás arra készíti Loesert, hogy a hit helyét az alkotó

<sup>16</sup> I.m. 145.o.

<sup>17</sup> I.h.

<sup>18</sup> „Olyan kijelentések alapján, amelyekben nem hiszünk, cselekedni sem leszünk hajlandók.” (I.h.)

<sup>19</sup> I.m. 150.o.

<sup>20</sup> „Ha egy adott problémával kapcsolatban nem rendelkezünk azzal a hittel, hogy az megoldható, úgy aligha teszünk kísérletet megoldására.” (I.m. 145.o.) Az egyes ember adottságainak megfelelően a hit többé-kevésbé graduált lehet, s ez a maga részéről ismét csak kihat a cselekvés intenzitására (i.m. 146 skk.o.).

<sup>21</sup> F. Loeser, i.m. 118.o.

<sup>22</sup> Vö. pl. F. Loeser—D. Schulze: *Erkenntnistheoretische Fragen einer Kreativitätslogik*, Berlin 1976, 10.o.

<sup>23</sup> „Ama hipotézis, azaz föltevés nélkül, hogy valamely állítás igaz vagy hamis, bár igazsága vagy hamissága még nem nyerhetett bizonyítást, számos tudományos probléma nem oldható meg.” — F. Loeser, i.m. 118.o.

gondolkodás logikai alapfázisaiban közelebből határozza meg,<sup>24</sup> tudniillik az (éppoly szükségszerű) kételyhez<sup>25</sup> fűződő logikai viszonyában, vagy másként a meggyőződés előzetes formájaként.<sup>26</sup>

Loeser a hit ilyen kreativitás-logikai szituálásában a teremtő hit logikai struktúráit kutatja,<sup>27</sup> s egy matematikussal együtt még arra is vállalkozik, hogy kifejtse a hit logikai műveleteinek matematikai modelljeit.<sup>28</sup>

Ez az elmélet a vita keretében bizonyos fokú kritikai vonatkozásra is szert tett. Míg a hit eddigi differenciálatlan marxista leértékelésében — hogy ugyanis az állítólag a tudat túlhaladott és alkalmatlanná vált formája — polgárjogot nyert az a tétel, hogy a „meggyőződést” kell a hit „szocialista ellenpontjának”, mintegy „helyettesítőjének” tekinteni,<sup>29</sup> Loesernél ezzel szemben az az álláspont fogalmazódik meg, hogy a hit szükségszerű hellyel rendelkezik az alkotó gondolkodás logikai alapfázisai között, azonos szinten helyezkedik el a kétellyel, a meggyőződést pedig megelőzi. Mindehhez egy fogalmi és ugyanakkor tartalmi probléma kapcsolódik. Hiszen ahogyan — Loeser szerint joggal — beszélhetünk „szocialista meggyőződésről”, úgy nem kisebb jogosultsággal használhatjuk a „szocialista hit” kifejezést is.<sup>30</sup> S a „szocialista hiten” — Jürgen Kuczynski véleményéhez kapcsolódva — a kommunizmus győzelmébe vetett hitet érti, azt a hitvallást, amely a társadalmi fejlődés törvényszerűségeit előfeltételezi és döntő jelentősége van abban, hogy az elméleti tudás átláptárlódjék tudatos szocialista cselekvéssé.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> Ennek sematikus leképezéseit megtalálhatjuk F.Loeser következő írásában: „Der Glaube als logische und heuristische Kategorie”, lásd: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität, Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe* 1977/5, 621.o. Vö. még: F.Loeser—D.Schulze: *Schöpfungstum in der Zwangsjacke?* Berlin 1980, 28.o.

<sup>25</sup> F.Loeser: „Zur erkenntnistheoretischen Problemen...”, i.k. 119.o.

<sup>26</sup> I.m. 120.o.

<sup>27</sup> F.Loeser: „Der Glaube...”, i.k., 623.o.

<sup>28</sup> Ez a matematikai modell gráfokat alkalmazó ábrázoláshoz vezet („doxogramma”), amelynél a következő tényezők kerülnek vonatkozásba egymással:

— ama információ igazságának vagy hamisságának valószínűsége, amelyre a hit irányul ( $K_1$ ),

— az az „energiamennyiség”, amelyre az információ igazságának (hamisságának) bizonyításához szükség van ( $K_2$ ),

— a megoldásra váró probléma szempontjából a szóban forgó információ jelentősége ( $K_3$ ),

— a hit kockázata ( $K_4$ ).

Vö. még i.m. 624 sk.o., valamint *Schöpfungstum in der Zwangsjacke?*, i.k. 37 skk.o.

<sup>29</sup> F.Loeser: „Zur erkenntnistheoretischen Problemen...”, i.k. 120.o.

<sup>30</sup> F.Loeser: „Der Glaube...”, i.k. 622.o.

<sup>31</sup> F.Loeser: „Zur erkenntnistheoretischen Problemen...”, i.k. 118 sk.o. A „szocialista hit” történelmi perspektívából tekintve — Loeser szerint — „az első formája a mindenoldalúan tudományra alapozott hitnek”. I.m. 119.o.

A „szocialista hit” fogalma azonban messzemenő elutasításra talált a marxisták körében. Bernd Okun véleménye szerint Loeser ezáltal „főlsleges irracionalista” vonást hoz be a vitába.<sup>32</sup>

Ez az ellenvetés Loesert — a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1982-es évfolyamának említett írásában — arra készítette, hogy visszakérdezzen: „Vajon nyelvi lapszusról van-e szó, ragaszkodásról-e egy idejétmúlt és számunkra alkalmatlan kategóriához, amikor — ahogyan én is tettem és ahogy szocialista irodalmunkban és nyelvhasználatunkban is széles körben elterjedt — alkalmazzuk a 'hit' fogalmát egy szocialista tudattartalom kifejezésére, vagy pedig adható a szocializmusban is igazolás e fogalom számára?”<sup>33</sup>

Az eszmecsere fontos idegszálára tapintott rá Loeser e kérdésföltvetéssel. Így valamivel később Frank Rupprecht marxista filozófus is megjegyezte: a „hit” szó esetében valóban egy oly mértékig elterjedt kifejezésről van szó, „gondoljunk akár a hétköznapi nyelvre, akár a politika nyelvezetére vagy társadalomtudományi szövegekre, hogy aligha kerülhető meg az idekapcsolódó problémák filozófiai tisztázása”.<sup>34</sup>

Ezt az állásfoglalást mintegy megelőzve a *Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie* már 1979-ben — ez a kézikönyv egyébként 1974 óta jelent meg M. Buhr és A. Kosing szerkesztésében [Federführung] —, tehát negyedik kiadásától fogva önálló szócikket vett föl a „hit” számára, vagyis nem rendelte azt egyszerűen a „vallásos hit” alá. Ez az utóbbi viszont már nem kapott önálló szerepet. Nem tanácsos elsiklanunk afölött, hogy a nagy kétkötetes filozófiai kézikönyv látásmódján helyesbítettek, még ha mindezt nem is fogalmazták meg nyíltan.

A *Kleines Wörterbuch*nak ez a „hit” szócikke azonban kerüli a „szocialista hit” terminusát. „Elméleti hitről” ugyanakkor megemlékezik. E fogalom révén mondhatni néhány mondatban összefoglalja az ez idáig folytatott eszmecsérét: az elméleti hit — amely nagy jelentőséggel rendelkezik a gyakorlati élet és a megismerési folyamat szempontjából — „egyes következtetéseket, hipotéziseket és más megalapozott föltevéseket igaznak tekint, mégha ezek egy adott időpillanatban még nem nyertek vagy nem nyerhettek bizonyítást. Egy ilyen hit biztos tudáson alapul, amely már átesett az ellenőrzés próbáján, s gyakorlati tapasztalatokra épít. Fontos szerepet játszik a gyakorlati cselekvés orientálásában és a viselkedés meghatározásában, különösképp ami az osztályharcot illeti. Gyakorta játszva annak a szükségszerű közéletagnak a szerepét, amely közvetíti az elmélettől a gyakorlathoz vezető átmene- tet.”<sup>35</sup>

E kézikönyv-szócikk rövid fejtegetései igen érzékeltes megvilágításba helyezik az eddigi állásfoglalásoknak a racionális értelmezés iránti hajlamát. Már az imént előtérbe állított „elméleti hit” kifejezés is erre utal. S ez a tendencia igazán akkor tűnik

<sup>32</sup> B.Okun: „Zur Struktur und Entwicklung praktizierter Weltanschauungen”, lásd: *DZPh* 1981, 83.o., 15. jegyz.

<sup>33</sup> F.Loeser: „Zur erkenntnistheoretischen Problemen...”, i.k. 115.o.

<sup>34</sup> F.Rupprecht, i.m. 107.o.

<sup>35</sup> M.Buhr—A.Kosing: *Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*, 4.kiad., Berlin 1979, 145.o.



föl, amikor egy pillantást vetünk a szócikk tartalmi elhatárolásaira. A fejtegetés elválasztja az „elméleti hitet” attól a „vak hittől”, amely nem bizonyos ismeretekből indul ki, hanem az érzésre alapoz, természetfölötti erők állítólagos megnyilatkozásaira és jeleire épít. Ezek az utóbbi tulajdonságok persze a „vallásos hitet” jelzik. Ez a „babona egyik formája, szigorú ellentétben áll a tudással”.<sup>36</sup>

További marxista kontribúciók azonban épp ezt az antiemocionális vonást kérdőjelezték meg, s álláspontjukra kitérek majd az eszmecsere második kontextusának jellemzésekor.

### III.

Az említett cikk vonalán tekinti át Frank Rupprecht *Realer Optimismus* (1983) című könyvében Georg Klaus, Franz Loeser, valamint Bernd Okun érvelését, s ennél fogva éppenséggel elhibázottnak tartja, hogy Okun irracionalizmusban marasztalta el Loeser nagyon is racionális szellemű elemzését.<sup>37</sup> Rupprecht ezt az eszmetörténeti hagyományt egészen Ernst Haeckel fölfogásáig vezette vissza az „értelmes” hitről.<sup>38</sup>

Bármennyire találónak tartja is azt az imént említett fölfogást, hogy a „hit” jelensége „meghatározott 'elméleti' képződmény”,<sup>39</sup> mégsem éri be teljes mértékben ezzel. „A forradalmi hit” — ez az a kifejezés, amelyet előnyben részesít — valójában olyan „társadalmi érzület, amely egyidejűleg alapul tudáson és tapasztalaton”.<sup>40</sup>

Az emberek „nem pusztán gondolkodó, hanem érző lények is”, mutat rá. Gondolkodva és érezve viszonyulnak jelenkorukhoz, jövőjükhöz, földadataikhoz. A hit ennél fogva nemcsak *elméleti* „kiegészítője” a tudásnak, mondjuk hipotézisek formájában. A hit „a tudást az érzület oldala felől is kiegészíti”.<sup>41</sup> Amennyiben Jürgen Kuczynskinak igaza volt a hit olyan jellemzését megfogalmazva, hogy az a tudásnak egy olyan más dimenzióban való meghosszabbítása, ahová az már képtelen behatolni, úgy — Rupprecht meglátása szerint — ezáltal épp a társadalmi psziché dimenziójaként értelmezett hitre utalt, amelyet ugyanakkor nem sikerült a maga teljes világosságában megragadnia.<sup>42</sup> A hit „a tudáson alapul, amennyiben a szóban forgó ember rendelkezik tudással, s ezt a tudást a hit összekapcsolja és egybeolvasztja az ember szubjektív—emocionális oldalával, azzal a képességével, hogy teljes mértékben át tudja adni magát az ismereteiből, érdekeiből és vállalt ügyének szükségleteiből adódó föladatoknak. A hit ebből a szempontból tehát az érzelmi erő és kötődés fogalma, amellyel a társadalom életében sor kerül egy meghatározott cél fölvállalására.”<sup>43</sup>

<sup>36</sup> I.h.

<sup>37</sup> F.Rupprecht, i.m. 116.o.

<sup>38</sup> I.m. 111 sk.o.

<sup>39</sup> I.m. 119.o.

<sup>40</sup> I.h.

<sup>41</sup> I.h.

<sup>42</sup> I.m. 117.o.

<sup>43</sup> I.m. 119.o.

Rupprecht a „hit” jelenségének értelmezésében egyfelől a marxizmus klasszikusaira utal,<sup>44</sup> másfelől viszont szovjet filozófusok vonatkozó vizsgálataira támaszkodik.

Ami ezeket az utóbbi írásokat illeti, e helyütt elsősorban Vladimir Sinkaruk gondolatait érdemes kiemelni.<sup>45</sup> Meglátása szerint a hittel kapcsolatos reflexió révén — amely azt „az emberi tudat szükségszerű jelenségének” tartja<sup>46</sup> — a marxista-leninista filozófia egy új világot fedezett föl a maga számára.<sup>47</sup> A vallásos hitet is „ilyen tulajdonságú jelenségformaként” jellemzi, ezt azonban a már ismert módon leválasztja a „hit” általános tudati jelenségről.<sup>48</sup>

Sinkaruk a hitet közelebből olyan „pszichikai jelenséggé” mutatja be, amely „genetikusan az ember célkitűző tevékenységével függ össze, a jövő (anticipált) képét foglalja magában, valamint azt a törekvést, hogy *előzetesen megragadhatók* legyenek a jövőben rejlő lehetőségek”.<sup>49</sup> A hit szférájában az ember „a képzelőerő jelenségeit valósággal élheti meg, s a múlt és a jövő jelenné válhat számára”.<sup>50</sup> Sinkaruk különösképp ezt a jövőre-irányultságot emeli ki. S ez olyan megfogalmazásokra készteti, amelyekre fölfigyel a keresztény hagyományban otthonos ember: „Szubjektív vonatkozásban a remény olyan álmot, amelynek megvalósíthatósága az embert hittel tölti el. Hit nélkül nincs remény, remény nélkül pedig nincs jövő, az emberi élet mint olyan válik lehetetlenné. A hit, a remény és a szeretet az ember benső szellemi létezésének alapvető kategóriáit alkotják, ahol is e kategóriák kontextusában a 'szeretet' fogalma tölti be azt az átfogó jelentést, amely az ember valamennyi 'szellemi érzésének' (Marx), minden emberi viszonyoknak a pozitív, igenlő aspektusát átfogja.”<sup>51</sup>

Sinkaruk rövidített formában adta elő gondolatait 1980-ban a szovjet és az NDK-beli filozófusok közös bizottságának Drezdában tartott nyolcadik konferenciáján, akkor tematikus értelemben az értékek filozófiai felfogásáról folytatott vitához kapcsolódva.<sup>52</sup> Frank Rupprecht pedig a következőképp vonta meg a szimpózium egybehangzó álláspontjának mérlegét: „a szellemi élet nem-vallásos jelenségeként értett hit szükségszerű helyet és korlátozott, de fontos funkcióval rendelkezik a szocialista

<sup>44</sup> I.m. 107 skk.o.

<sup>45</sup> V. I. Schinkaruk: „Philosophie und Weltanschauung” (az orosz eredeti: 1979), lásd *Sowjetwissenschaft* 1980/1, 48–59.o., különösképp 51.o., valamint „Gedanken zur Wertkategorie und zum Glauben als Phänomen des gesellschaftlichen Bewusstseins”, lásd Autorenkollektiv: *Wertauffassungen im Sozialismus*, Berlin 1980, 129 skk.o. — Áttekintést ad a vonatkozó szovjetunióbeli vitákról E.A.Jevstifejeva: „A hit jelenségének elemzéséhez”, *Filoszofszkije Nauki*, 1984/6, 71–76.o.

<sup>46</sup> V.Schinkaruk: „Philosophie und Weltanschauung”, i.m. 51.o.

<sup>47</sup> V.Schinkaruk: „Gedanken zur Wertkategorie...”, i.m. 129.o.

<sup>48</sup> V.Schinkaruk: „Philosophie und Weltanschauung”, i.m. 51.o. — Sinkaruk egyáltalán nem tartja szükségesnek azt, hogy a hitet mint a tudat általános jelenségét terminológiailag közelebből meghatározza a vallásos hittel, mint az előbbi sajátos jelentkezésével szemben. Egyszerűen csak „hitről” beszél. E vonatkozásban következetesebben jár el, mint az eszmecsere valamennyi résztvevője.

<sup>49</sup> I.h.

<sup>50</sup> I.h.

<sup>51</sup> I.h.

<sup>52</sup> V.Schinkaruk: „Gedanken zur Wertkategorie...” i.m. 127–132.o.

ideológiában, a munkásosztály társadalmi pszichéjében”.<sup>53</sup> Felfogása szerint ez a meglátás ama tézise mellett szól, hogy a hit egyidejűleg meghatározott elméleti képződmény, valami igazságának racionálisan megalapozott tételezése, *ugyanakkor* társadalmi érzület, a tudás szubjektív-emocionális kiegészítője.

Ezt a fölfogást Joachim Forsche a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1984-es évfolyamában publikált írásában — pozitív észrevételei ellenére — messzemenő kritikának vetette alá.<sup>54</sup> Üdvözli ugyan azt, hogy Rupprecht kidolgozta a hit érzületi aspektusát, vitatja azonban, hogy a két oldalt így módon egybe lehetne vonni.

Mint Forsche írja, „meglátásunk szerint az egyik kizárja a másikat, hisz egyébként egy és ugyanaz a név állna két különböző jelenségre”.<sup>55</sup> Az a marxista vitában újra és újra fölbukkanó viszonymeghatározás, hogy a nem-vallásos hit tudáson alapul, Forsche-nál ellenkező irányt vesz: „A hit primer módon intuitív belátáson és érték-tudáson alapuló tételezés, az igazként és érték-ként való tételezés [Für-wahr- und Für-wert-halten] előzetes eszmei adottsága, a tudás, a cselekvés és a viselkedés előfeltevése.”<sup>56</sup> A hit tehát a „tudás valamennyi formájában ismeretalap, előfeltevés”, a „létbe vetett bizalom”, illetve „a másik létbe vetett bizalom megelőlegzése”.<sup>57</sup> Minthogy a hit az elméleti ismeretek terén ismeretalapként működik, ezért keletkezhetett Rupprecht-nál az a benyomás, hogy a hit is elméleti képződmény. Ám eközben elkerüli figyelmét, így Forsche, hogy az elméleti tudásban munkáló hit — az igazként való tételezés — maga nem válik elméleti képződménnyé. A hit nem elméleti képződmény. S e különbségtételt megtéve elesik Rupprecht koncepciójának „is-is” szellemű logikai-elméleti mellékszöngéje. „A hit általunk megfogalmazott dialektikus felfogása egyaránt kizárja azt, hogy a hit jelenségének két oldala pusztán egymás mellett állna — a tényállások igazként való tételezése valamint az emberekbe vetett bizalom mint társadalmi érzület” —, illetve hogy „valamelyik oldal abszolutizálódjék a másik oldallal szemben.”<sup>58</sup>

Ez a dolgotat figyelemre méltó következményeket implicál. Emeljünk ki ezek közül röviden kettőt.

Amikor Forsche egyfelől azt állítja, hogy „mindenfajta tudás tartalmaz nem-elméletileg megalapozott, hitszerű előfeltevéseket, vagyis a hit bizonyos mozzanata”,<sup>59</sup> úgy nagyon is tisztában van azzal, hogy ez a tétele marxista kollégái körében akár azt is kiválthatja, hogy irracionalizmus miatt marasztalják el. Ez elől már eleve kipróbál térni oly módon, hogy kritikai észrevételeket fogalmaz meg annak a „marxista szerzők által is képviselt álláspontnak” a címére, amely a hit emocionális valóságát egyszerűen irracionálisnak mondja és azonosítja azt a vallással. A korábban

<sup>53</sup> F. Rupprecht, i.m. 117 sk.o.

<sup>54</sup> J. Forsche: „Glaube, Erkenntnis, Praxis. Die Rationalität des Emotionalen”, lásd: *DZPh* 1984, 1125–1132.o.

<sup>55</sup> I.m. 1132.o.

<sup>56</sup> I.m. 1131.o.

<sup>57</sup> I.m. 1130.o.

<sup>58</sup> I.m. 1132.o.

<sup>59</sup> I.m. 1130.o.

már többször említett nagy kétkötetes filozófiai kézikönyv „vallásos hit” című szócikke ezáltal ismét a kritikai észrevételek keresztútjába került.<sup>60</sup> A gondolati hiba itt Forsche szerint abban rejlik, hogy az „értelmi” és „emocionális” valóban nyilvánvaló különbségét azonosítják a „racionális” és „irracionális” disztinkciójával. A hit mint érzelem persze különbözik az elméleti tudástól. Az érzés azonban lehet eszes, mint ahogy a művész intuitív belátása is eszes és racionális.<sup>61</sup> Forsche így módon azért emel szót, hogy szélesebben kell értelmezni az „ismeret” és az „ész” fogalmait annál, mint ami a marxista filozófián belül uralkodó szcientisztikus–intellektualisztikus gondolati tradícióra jellemző volt.<sup>62</sup>

Álláspontjának — tehát hogy a hit a többi személybe vetett bizalom társadalmi érzülete — további fontos következménye pedig az, hogy a hit nyilván „több” mint egyszerű ismeretalap, „egyúttal ugyanis eszmei késztetés, hajtóerő, a cselekvés és a tevékenység faktora, mindenfajta társadalmi *engagement* alkotó teremtmőereje”,<sup>63</sup> olyan erő, amely — hasonlóan a szerelemhez — „hegyeket képes elmozdítani”.<sup>64</sup> „Az alapokba és a létbe vetett bizalomként a hit nyitottá tesz a valóság iránt. Ennek az alapvető bizalomnak a pszichoszomatikus előfeltételei már a kora gyermekkorban létrejönnek. A gyermek bizalmasan föltárukozik anyja számára, majd kinyílik a dolgok és a világ felé. Bizalom és hit nélkül elképzelhetetlen az emberhez méltó élet”.<sup>65</sup>

„Nézetem szerint igen súlyos hiba az”, írja Forsche fejtegetéseinek zárásaként, „ha a hit területét átengedjük a teológiának, azt gondolván, hogy a hit már eleve valami irracionális jelenség és ezért elfogadhatatlan a marxista–leninista filozófia számára”.<sup>66</sup> Csak a „vallásos hit” irracionális, amelyet („leggyakrabban egy ’kinyilatkoztatás’ alapján”) az ember természettel vagy társadalmi étellel szembeni tehetetlenségére lehet visszavezetni, s azt jelenti, hogy a hívő aláveti magát egy magasabb hatalomnak, egy autoritásnak.<sup>67</sup>

Sajnálatos dolog, hogy Forsche kontribúciója — ismereteim szerint — semmiféle állásfoglalást sem váltott ki filozófus kollégáinak körében. Az eszmecserének tehát utolsó hozzászólója volt ő, hacsak nem tartjuk az Alfred Kosing által egyedül kiadott *Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie* című kézikönyv „hit” szócikkét ilyen hozzászólásnak. Ez a mű, amely a Buhr és Kosing által együttesen szerkesztett *Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie* helyére

<sup>60</sup> I.m. 1125.o.

<sup>61</sup> I.m. 1125 sk.o.

<sup>62</sup> Forsche egyebek között szovjet filozófusok megfontolásaira és a biológiai tudományok újabb eredményeire támaszkodik, 1126–1130.o

<sup>63</sup> I.m. 1131.o.

<sup>64</sup> I.m. 1132.o.

<sup>65</sup> I.m. 1131.o.

<sup>66</sup> I.m. 1132.o.

<sup>67</sup> I.m. 1125.o

lépett, a „hit” szócikknél messzemenően átveszi előképének — korábban már idézett — fejtegetéseit, bár két említésre méltó változtatás érzékelhető.<sup>68</sup> 1. Maradéktalanul kitörölték a „vak hittel” szemben irányított antiemocionális passzust. Az „elméleti hit” helyébe pedig a „forradalmi, optimisztikus hit” fordulatot állították. 2. Korábbi — egyebek között marxista — nézetek explicit helyesbítése is megfigyelhető. „A hitet gyakran helytelenül azonosítják a vallásos hittel, amely igaznak tartja, hogy léteznek és hatnak természetfölötti, titkos erők. A hit két típusának ez az azonosítása azonban nem megalapozott, hiszen vannak a hitnek olyan formái, amelyeknek semmi köze a valláshoz.”

#### IV.

Ha most már áttekintjük a vitát, úgy — még figyelmen kívül hagyva a specifikusan teológiai látószöveget — meglátásom szerint a következő időleges összegzést fogalmazhatjuk meg.

A marxista filozófia horizontján fölmerült a hit mint általános-emberi jelenség. Hogy emberlétünk szempontjából lényegi jelentősége van az olyan fordulatoknak: „azt hisszük, hogy...”, vagy „hiszek neked...”, vagy „ők hisznek abban...”, hogy mindez még egy szocialista társadalom életéhez is eltagadhatatlan módon hozzátartoznék — egyre inkább elismerésre jutott a maga egész horderejében.

Ennélfogva nem meglepő, hogy a hitre vonatkozó kérdés különösképp a szocialista „hittartalmakkal” kapcsolatban vetődött gyakran föl (a kommunista társadalom győzelmébe vetett hit stb). Elhamarkodott ítélet volna ugyanakkor, ha mind ebben a „hit” általános-emberi jelenségének tárgyszerűtlen behatárolását látnánk. A marxizmus számára — amely önértelmezése szerint tudományos világnézet — a hit problémája a hitnek a szocialista föltételek közepette játszott specifikus szerepe miatt még további hangsúlyokat nyer. Közismert továbbá, hogy a történelmi materializmus fölfogása szerint az ember nem szemlélhető a maga általánosságában, hanem mindenkor társadalmi-gazdasági meghatározottságai és így osztályhelyzete felől is értelmezendő. Ennek ellenére világosan fölismerhető volt, hogy az eszmecsere hozzászólásai nem veszítették szem elől: a „hit” jelensége mennyire jellegzetes minden emberre nézve, hogy ez az ember lényegi tulajdonsága.

Az álláspontokból persze érzékelhető, hogy a marxisták a „hit” jelenségének megvilágításában még a kezdeteknél tartanak. Benyomásom szerint még nem rajzolódtak ki a probléma nézetazonosságon alapuló megoldásának körvonalai. Azok a szócikkek pedig, amelyeket a különböző filozófiai kézikönyvekben találunk — ezek figyelemre méltó gonddal követik a vita menetét és tiszteletre méltó gyorsasággal jegyzik a viták mindenkori állását —, nem megoldásokat kínálnak, hanem az eltérő álláspontok legkisebb közös nevezőjét próbálják megadni, a vitás kérdéseket pedig figyelmen kívül hagyják.

Hogy az eszmecsere mennyire nyitott volt, érzékelhető már azzal a nehézséggel

<sup>68</sup> A következőkhöz lásd A.Kosing: *Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*, 3. kiad., 1987, 224.o.

kapcsolatban is, hogy a „nem-vallásos” hitet pozitív fogalmiságra hozzák: így szölk „elméleti”, „tudományosan, racionálisan megalapozott”, vagy épp „teremtő”, „optimista”, „forradalmi” hitről, vagy akár „szocialista hitről”. A szóhasználatnak ez a tarkasága egyfelől arra utal, hogy a „nem-vallásos” hitnek igen különbözőképp súlyozott helye van, legyen szó elsődlegesen akár az ember hétköznapi életében, akár a kutató tudományos tevékenységében, vagy épp az emberek közötti bizalomban (amely filogenetikusan és ontogenetikusan egyaránt megelőz mindenfajta tudást), illetve a társadalompolitikai *engagement*-ban és egy új társadalmi berendezkedés fölépítésének bizalmában munkáló hitről. Másfelől viszont mindez azt az alapvető kérdést veti föl, hogy vajon a „nem-vallásos” hit csak az igazság tételezésének racionális szempontjából, vagy ugyanakkor az emocionális bizalom felől is értelmezhető-e, hogy ez a két vonatkozás összetartozik, vagy — legalábbis a megalapozás kérdésében — kizárja egymást.

Ezeknek a különböző kezdeményeknek a kirajzolódásán túl nyitott volt a hit és tudás egymáshozrendelésének kérdése is: a tudás alapozza-e meg a hitet (úgy, hogy például a hit a tudást csak ideiglenesen egészíti ki), vagy épp fordítva, a hit alapozza-e meg a tudást (amennyiben a megismerést és a tudást egyáltalában véve lehetővé teszi)? Továbbá: vajon a hit alárendelődik a tudásnak, és/vagy a hit hatóköre szélesebb a tudásénál?

Jeleztük már, hogy ennek az eszmecserének a hatása minden bizonnyal hozzájárul majd ahhoz, hogy a marxista filozófián belül szélesebb jelentést nyerjen az „ismeret” és az „ész” fogalma. A vita második irányultságában félreismerhetetlen volt az a tendencia, hogy sikerüljön eloldódni a racionalisztikus–szcientisztikus gondolkodásmód egyoldalúságától, a matematikai-természettudományos módszerek túlhangsúlyozásától. Ezen a pályán a múlt században már széles teret nyert a tudományos szellem eufóriája (ha nem egyenesen tudomány-hitről kellene beszélnünk), amely a marxizmus jellegzetességeire is rányomta bélyegét. Ezzel szemben az eszmecsere hozzászólásaiban arról esett szó, hogy a tudást ki kell egészíteni a hit révén. Immár utánagondoltak annak, hogy a hit olyan dimenziókat is elér, ahová a tudás képtelen eljutni, s hogy minden tudásban előfeltevésként jelen van a hit mozzanata. A biztos tudástól a cselekvéshez vezető lépés sem tűnik immár oly magától értetődőnek, mint korábban. Újra és újra rámutattak ezzel kapcsolatban a hit stimuláló funkciójának szükségességére. Ezeknek az észrevételeknek az összefoglalásaként számomra úgy tűnik, hogy a tudomány marxista fölfogása ezekben a dolgozatokban már megdőbbsntő józanságról tanúskodott, s ez jótékony hatást gyakorolva vált el a pozitivistá tudományelmélet oly számos nyugati iskolájának racionalisztikus egyoldalúságaitól.

Teológusként mármst nem lehet föladatom az, hogy a vita részletkérdéseit alaposabban vegyem szemügyre, vagy hogy az egyes álláspontokat szembesítsem egymással. Ezt az ügyletet át kell engednünk a marxistáknak. Egy kérdést ugyanakkor mégsem kerülhetek meg, amely ugyanis a problematika egészére vonatkozik és a kapcsolódó teológiai megfontolások szempontjából is jelentős. Arról a filozófiai, szűkebb értelemben antropológiai kérdéstről van szó, hogy az eszmecsere második szintjének

fontos fölismerését — miszerint a hit személyes bizalomként értelmezendő — az érzések kategóriája révén vajon milyen mértékben lehet helyes fogalmi kifejeződéshez segíteni.

A hit mint bizalom esetében — „hiszek neked” — vajon nem emberek közötti eseményről van szó, az Én és a Te közötti bizalomról, tehát egy olyan valóságról, amely az egymással találkozó személyeket és a találkozás történetét is átfogja, s az érintett személyekre a maguk egészében vonatkozik, beleértve valamennyi tudati funkciójukat, értelmüket, akaratukat, érzésüket? Hiszen a hitnek mint személyes aktusnak nem pusztán az érzéshez van köze. Persze ehhez is kapcsolódik. Ám a hit nem pusztán a tudat emocionális-intuitív oldalát teszi szabaddá, hanem az akaratot, az elméleti gondolkodást is beindítja. A hit mint bizalom ismereteket tesz szabaddá, abban az átfogó értelemben, ahogyan például Joachim Forsche látta ezt a problémát — hogy tudniillik a hit ismeretalap. Hogy Forsche a hitet mint bizalmat nem pusztán a tudat jelenségeként fogta föl, s közelebbről nemcsak az emocionalitáshoz rendelte hozzá, hanem — saját explicit megfogalmazása ellenére — sokkal átfogóbban értelmezte, azt már az az utalása is jelzi, amely az anya-gyermek viszonyban az alapvető bizalom kora gyermekkori kialakulását emeli ki. A bizalmat ezáltal maga is emberek közötti történésként írja le, olyan valóságként jellemzi, amely átfogja az egymással találkozó személyeket. Minthogy fölfogása éles ellentétben áll az egyoldalú racionalista-szcientisztikus gondolati hagyománnyal, bizonyonnyal emiatt került (nem kevésbé egyoldalúan) a tudat érzelmi oldalát túlhangsúlyozó álláspontra.<sup>69</sup>

Ebből a kérdésből következik az a tétel, hogy a hit a tudat jelenségeként definiálandó — ilyen pregnánsan ezt mindenekelőtt Vladimir Sinkaruk fogalmazta meg, de valójában valamennyi hozzászóló ezt az álláspontot vallotta —, ez a tézis számomra azonban a hit valóságának nem adja találói fogalmi lehatárolását. A hit inkább, alapjában véve, olyan történet, olyan személyes aktus a Te és az Én között, amely mindenkor átfogja a találkozásban bizalommal viselkedő személy egészét, beleértve tudati funkcióit is (az érzést, az akaratot és a gondolkodást), ugyanakkor azonban olyan valóság ez, amely — hogy e helyütt ismét éljünk a marxista filozófia kategóriáival — létként mindenkor mindig megelőzi a tudatot.

Amennyiben a hit maga alá fogja a tudati funkciókat, annyiban szabaddá teszi őket, s hasonlóképp reflexiókat szabadít föl. A hit ezáltal szükségképp kijelentésformákra tesz szert: performatív, bizalmat kifejező kijelentésekben fejeződik ki: „hiszek neked”, továbbá asszertórikus kijelentésekben jelentkezik: „úgy hiszem, hogy...”

A hit olyan kijelentésekhez vezet, amelyek egyébként nemcsak a személy-személy közötti történésekre vonatkozó reflexiókat adják vissza, hanem az embernek környezetéhez, a dolgok világához fűződő viszonyával kapcsolatos megfontolásokat is kifejezésre juttatják. Joachim Forsche találóan mutatta be, hogy az alapvető személyes bizalomban miként gyökerezik ugyanakkor létbizalom is, az a bizakodás tehát, amely rányitja az embert a dolgok valóságára. Az ilyen átfogó értelemben vett hit

<sup>69</sup> Hogy immár a saját maga által teremtetett „szűk keresztmetszettel” szemben fejtse ki meg látásait, Forsche kiegyensúlyozottabb fölfogást igyekszik képviselni a hittel kapcsolatban, amely gazdagon merít az igazság elméleti tételezése és a személyekbe vetett érzelmi bizalom dialektikus viszonylatainak elemzéséből; vö. J.Forsche, i.m. 1132.o. Vö. még a 38. jegyzetben hozott idézettel.

tehát a tudatot is rányitja a világ elméleti megismerésére, s a hit így a tudásra nyit rá. Ott pedig, ahol a gondolkodás nem, vagy még nem juthat bizonyos tudáshoz, a létbizalom, a tapasztalattal és a már rendelkezésre álló tudással egybefonódva, az igazságot racionálisan tételező kijelentésekre bátorít; ezek az aspektusok az eszmecsere első vonalának középpontjában állnak.

A „hit” általános emberi jelensége tehát megelőzi a tudást, annak lehetőségföltételét alkotja, hipotetikus formában kiegészíti azt. A hit ennyiben szorosan összefonódik a tudással. Alapjában véve azonban, személyközi történésként, az Én és a Te közötti találkozásban munkáló bizalomként különbözik a tudástól.

Ezek a még filozófiai síkon mozgó marginális megjegyzések az összkép fölrajzolása szempontjából fontosnak tűnnek számomra, hogy ne maradjak adós annak kimondásában: saját álláspontom — a marxista eszmecsérével való kritikai szembesülés során — miként értelmezi a hitet általános emberi jelenséggént és hogyan határozza meg a tudáshoz fűződő viszonyát.<sup>70</sup>

Nem zárhatjuk le azonban ezt az áttekintést anélkül, hogy meg ne fogalmaznánk még egy utolsó megfigyelést: azt ugyanis, hogy a hozzászólások minden különbözősége ellenére a vita résztvevői föltűnő egyöntetűséggel határolták el a „hit” jelenségét a vallásos hittől. Ez a megállapításunk vezet most már át teológiai észrevételeinkhez.

## V.

1. Első teológiai megjegyzésünk a következő kézenfekvő kérdésből adódik: vajon a „vallásos hit” megjelölés egyáltalában véve találó-e a keresztény hit értelmezésében?

Karl Barth teológiai iskolája ugyanis ismeretesen hangsúlyozza a keresztény hit és a vallás alapvető különbségét. A vallás itt az ember önhatalmú, istent kereső törekvéseként nyer értelmezést, amely annyiban távol esik a nyilvánvaló eleven Istentől, hogy az ember így Istent a maga saját hasonlatosságára teremti meg: a vallás az Istent nélkülöző ember ügylete, a vallás a hit hiánya.<sup>71</sup> Az ateista valláskritika azzal szemben irányul, hogy az ember ily módon saját képére és hasonlatosságára „csinál” magának Istent, hogy az Isten így valójában vallási projekció — úgyhogy

<sup>70</sup> Az analitikus filozófiai vizsgálódásokból egyébként ismeretes (még ha ezt e helyütt csak érintőlegesen említhetjük is), hogy a „hit” szó nyelvtanilag számos síkot tartalmaz. Vö. pl. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, írásainak első kötetében (Majna-Frankfurt 1969), 461 skk., 489., 499–502 stb. o.; *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, 2. kiad., Göttingen 1971, 3. rész, 87–101. o., lásd még W.-D. Just: *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*, Stuttgart etc. 1975, 144–149. o. — Az analitikus filozófia és a marxista episztémikus logika között számos kapcsolódási pont található, vö. pl. K. Wuttich: *Probleme der epistemischen Logik*, disszertáció, Berlin 1976, vagy H. Wessel (szerk.): *Logik und empirische Wissenschaften*, Berlin 1977, különösképp 150–207. o. Itt nem foglalkozunk közelebbről azzal, hogy a marxista episztémikus logikában milyen megfigyelések fogalmazódtak meg a „hit” és a „tudás” viszonyával kapcsolatban, képviselői ugyanis ez idáig — amennyire át tudom tekinteni e területet — nem kapcsolódtak a fentiekben ismertetett eszmecséréhez.

<sup>71</sup> K. Barth: *KD I/2*, 327 skk. o.



a keresztény hit, a megnyilatkozó Isten követőjeként, lelki nyugalommal vagy akár egyetértőleg tekinthet az ateista valláskritika romboló munkálkodására.

Ez a széles körben elterjedt fölfogásmód persze leggyakrabban elsiklik afölött, hogy *Egyházi Dogmatikájának* híres 17. paragrafusában Karl Barth keresztény vallásról is beszél, mégpedig mint az „igaz vallásról”, s nem egy valláselméleti értékítélet értelmében, hanem teológiai kijelentésként a *iustificatio impii* tanításának keretében.<sup>72</sup> A keresztény vallás Jézus Krisztus nevében Isten által igazolt vallás, s ennyiben az igaz vallás.

Ha mármost elvonatkoztatunk attól, hogy Barth egyoldalúan figyelmen kívül hagyja a vallásfenomenológiai és vallástörténeti szempontokat, úgy egyáltalán nem kerülhetjük meg, hogy a keresztény hit szempontjából érvényesnek tekintsük a „vallás” és a „vallásos hit” kölcsönös kapcsolatát. S ennek a fölismerésnek az elfogadása azután korlátozások nélkül kell hogy érvényesüljön a marxista szóhasználattal szemben is, legalábbis amennyiben az a keresztény hitre vonatkozik.

Karl Barth megfontolásai azzal kapcsolatban mégis élesebbé tették látásmódunkat, hogy a vallás valóban nem képes értelmezési keretet kínálni ahhoz, ami a keresztény hitben lényeges, ahol is a „vallás” fogalma nem arra utal, ami a keresztény hit tulajdonképpeni tartalma.

Ha pontosan akarnánk jellemezni a két tényező viszonyát, úgy véleményem szerint kézenfekvőnek tűnik Gerhard Ebeling javaslata, hogy a hitet a vallás kritériumaként értelmezzük.<sup>73</sup>

2. Hogy mit is jelent témánk szempontjából a hit és a vallás viszonyának ilyen meghatározása, az ezzel kapcsolatos megfontolások egy további megjegyzéshez vezetnek át. Ez az észrevételünk abból a lépésből adódik, amit a formális kérdéstől ahhoz a tartalmi kérdéshez teszünk meg, hogy teológiai szempontból mit is mondhatunk a „vallásos hit” marxista fölfogásával kapcsolatban?

Első megközelítésben kézenfekvőnek tűnik az a megállapítás, hogy az eszmecsere hozzászólói igen rövidre zárt ítéleteket fogalmaztak meg a vallásos hittel kapcsolatban.<sup>74</sup> Az persze fölhozható a védelmükben, hogy a nem-vallásos hitet elemezték, s ezért a vallásos hitet csak mintegy mellékesen, az elhatárolás végett hozták szóba.

Ez a benyomás továbbá helyesbíthető, figyelembe véve azt, hogy a vallásos hit ilyen marxista leegyszerűsítései a leggyakrabban egy centrális vonást érintenek, azt ugyanis, hogy a kinyilatkoztatásra épül. A „kinyilatkoztatás” nem föltétlenül központi jelentőségű bibliai fogalom. Az újkori ismeret- és valláskritikával való szellemi szembesülés során a „kinyilatkoztatás” kategóriája teológiai elvként mégis a keresztény hit meghatározásául kristályosodott ki, e hitvallás alapjai felől.<sup>75</sup>

A marxista hozzászólások rövid megjegyzései azzal kapcsolatban, hogy a keresztény hit a kinyilatkoztatáson alapul, további egyoldalúságot mutatnak annak értelmezésében, hogy mit jelent a kinyilatkoztatás. Eszerint a vallásos tudat számára az *Offenbarung* természetfölötti, örök igazságok természetfölötti úton-módon történő

<sup>72</sup> Vö. i.m. 357 skk. és 370.o.

<sup>73</sup> G. Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens* I., Berlin 1986, 138.o.

<sup>74</sup> Már amennyiben ez a keresztény hitet jelenti.

<sup>75</sup> Vö. P. Eicher: *Offenbarung als Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.

közlését jelenti, olyan nem-materiális lényegiségek létezéséről szóló tanítást föltételez, amelyek azáltal ismertetnek meg és ismertetnek el, hogy a hit tételezi igazságukat. A kinyilatkoztatás és a hit e valláskritika fényében persze csak állítólagosan függ össze egymással, kapcsolásukat egy olyan fantasztkusan torzító visszatükrözés hozza létre, amely társadalmi-gazdasági elidegenedésből fakad. A vallásos hitet ily módon lényegét tekintve világnézetként értelmezik, olyan képzetek komplexumaként, amelyek a vallásos tudat emóciók közvetítésével internalizál. E képzetek a gyakorlatból erednek és oda csatlakoznak vissza, a maguk sajátyszerűségét tekintve azonban eszmei visszatükrözési folyamatok, a tudat jelenségei tehát, e kritika szerint azonban egy illúziók és tévedések meghatározta tudatái, s összeegyeztethetetlenek a tudással, illetve „irracionalisak”.

Ez az értelmezés azonban félreértés a keresztény hit látószögéből nézve. Ez a helytelen megközelítésmód már abban is jelentkezik, hogy az értelmezés kiindulópontjául a keresztény hit reflexiók szintjét választják, azt a síkot tehát, amelyen a hit az állítás formáját ölti: hiszem, hogy...

Ez a kijelentési szint is magától értetődően a keresztény hithez tartozik. Erre a dogmatikai tradíció például a *fides quae creditur* megjelölést alkalmazza. S már az újszövetségi hagyománytörténeten is végigkövethető az a folyamat, ahogy a Krisztusba vetett hit hitbéli megfogalmazásokhoz — és ezekben megállapító kijelentésekhez — jut: *pisteuomen hoti* (1. Thessz. 4, 14; vö. Rom. 10, 9). Egyáltalán nem volna lehetséges a keresztény hagyomány vagy a hittel kapcsolatos teológiai számvetés, ha a hitet nem lehetne oly módon kifejezésre juttatni, hogy az megállapításokban, vagy akár a mintául-vételt és az ellenőrzést is megengedő vallomásokban fogalmazódjék meg.

Ez a reflexiók sík szükségképpen implikálja a hitre vonatkozó világnézeti kijelentéseket is. A hitben azonban ezt a síkot megelőzi a Jézussal mint Krisztussal való találkozás eseménye. A keresztény hit lényegét tekintve olyan történés, amely személyek között zajlik. Ezáltal, a hívő ember felől tekintve, olyan fölszabadító erejű esemény ez, amelynek során bizalommal engedjük át magunkat a Jézus Krisztussal való föltétel nélküli találkozásnak, amelyben Isten nyilatkozik meg számunkra. A hitnek ez az alapvető folyamata<sup>76</sup> történetünk hétköznapi eseménymenetéből indul ki, amikor is a húsvétot megelőzően Jézus érintkezett kortársaival, őket Istenbe vetett hitében érezelte, számukra pedig egész életünket meghatározó eseményt jelentett ez a vele való találkozás. A húsvéti események jelzik azt a pontot, amely által Jézus mint Krisztus közösségének tanúsága révén a későbbi generációk életében is helyet kap, eleven módon megjelenik a számukra, az Istenbe vetett bizalom forrásként hat, s életet ad a hitnek. Gerhard Ebeling a dogmatikájában<sup>77</sup> igen találóan tudatosította azt, hogy miként tartozik a hit lényegéhez, hogy „az a hívő, aki maga hisz Jézus Krisztusban, maga is Jézus Krisztus tanújává válik, nem pedig pusztán tanúságtévők tanújává egy olyan egyre hosszabbá váló láncolatban, amely

<sup>76</sup> Vö. G.Ebeling: „Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie”, *ZThK* 1970, 513 skk.o.

<sup>77</sup> G.Ebeling: *Dogmatik des christlichen Glaubens* II.köt., 520.o.

egyre nagyobb mértékben távolít el Krisztustól". A keresztény hitet ezért alapvetően a személyes bizalom fogalma felől kell értelmeznünk. Ez már a hit öszövétségi fölfogásával kapcsolatban is kirajzolódik, amint az világosan érzékelhető a hitbéli paradigmaként fölfogott Ábrahám személyén vagy a prófétai igehirdetés kapcsán (például Iz. 7,9). Az Újszövetségben a *pistis* és a *pisteuein* szavakat elsősorban Jézus Krisztusra vonatkoztatják. A keresztény hit az a hit, hogy Jézus mint a Krisztus személyében Istennel találkozunk — Krisztus-hit tehát. Nem azt jelenti, hogy Jézus hatásának, igehirdetésének vagy cselekedeteinek valamely részletében hinnénk,<sup>78</sup> hanem hogy átengedjük magunkat neki, hogy az ember *extra se* áthelyeződik Krisztusba.<sup>79</sup>

A keresztény hit ezáltal olyan történés, amely megragadja és átfogja a személy egészét. Az emberi tudat, valamennyi funkciójával egyetemben, e hitben kap helyet, beleértve az érzést, az akaratot, az érzékeléssel együtt vett gondolkodást, az eszmei képzeteket, a fogalmi reflexiót, a logikai következtetést. A keresztény hitnek az az értelmezése tehát, amely abban kizárólag vagy főleg tudati jelenséget lát, elméleti képződményt, világnézetet vagy akár bizonyos igazságtartalmak tételezését érzékeli — nos, az ilyen interpretáció (mint már korábban is utaltunk rá) félreértéseket involváló egyoldalúság volna.

A szóban forgó marxista vitairatok határokat vonó ítéleteit az ilyen szűkös felfogásmód határozta meg, ugyanakkor nem szabad elhallgatnunk azt, hogy a keresztény teológia mindmáig nemritkán adott alapot az ilyen leegyszerűsítő értelmezésnek. Hiszen a teológia mint tudomány, föladatainál fogva, szükségképp kell hogy a hit reflexiók síkján mozogjon, különösképp kell hogy a hitbéli kijelentéseket vizsgálja, beleértve történelmi és tartalmi összefüggéseiket. Hogy ennek következtében a hit alapvető mibenléte kívül rekedhet a figyelem horizontján, latens veszélyforrásként nem hagyható figyelmen kívül. Ezzel már a teológiai hagyomány egyes szimptomáit érintettük; ennek kontextusában a kinyilatkoztatás instrukció-elméleti fölfogása uralkodik, a hit pedig ebben a szellemben olyan jelenségként nyer értelmezést, amely csak természetfölötti igazságok engedelmes fölfogását és gyakorlását jelenti, ahol is a hit olyan „műként” is félreértelmezhető, amelyen számon kérhető ennek vagy annak a hittételnek az elfogadása (igazságának tételezése); s mindez ahelyett, hogy a „kinyilatkoztatás” fogalmában azt tennék tudatossá, hogy Jézus Krisztus személyében Istennel találkozunk, s olyan személyes történésként értelmeznék azt, amely rányit a Krisztusba vetett bizalomra és megőrzi e bizalmat.

3. Még egy utolsó széljegyzetünk van hátra. Ez abból a kérdésből adódik, hogy vajon fundamentálteológiai szempontból fönntartható vagy épp vitatandó az a marxista eszmecserében világosan megfogalmazódott elhatárolás, amely a nem-vallásos és a vallásos hitet választotta el egymástól. Másként szólva, vajon teológiai szemszögből világos határvonalat húzhatunk-e az antropológiai meghatározásaiban vett hit és a teológiai meghatározottságaiban értett hit között, avagy ez a kategoriális megkülönböztetés ellentmond a keresztény hit önértelmezésének?

S ennek a kérdésnek a fölvetésére több oldalról is adódnak motivációink.

<sup>78</sup> I.m. 519.o.

<sup>79</sup> I.m. 523.o.

Saját, eddig megfogalmazott széljegyzeteink is egyfelől ehhez a kérdéshez vezetnek át, miután először érintettük a hit mint általános emberi jelenség marxista fölfogásait, azután pedig kritikailag szembesítettük álláspontunkat a vallásos hit marxista értelmezésével. Mindeközben a hitet — annak alapjai felől — a személyes bizalom fényében történésként igyekeztünk értelmezni, sohasem rekesztve ki az igazság racionális tételezésének aspektusát, hanem úgy fogva föl azt, hogy a tudat szükségképpen funkciójaként hozzátartozik a hit reflexiók síkjához.

Másfelől a jelenkor fundamentálteológiai koncepciói is fölmutatják ezt a fajta összefüggést, s ezáltal e kérdés átgondolására készítetnek. Ennek illusztrálásaként két szemléletes példát hívhatunk segítségül.

Wolfhart Pannenberg a különböző tudományelméletekkel folytatott párbeszéd során a vallásos hitet — a teológia tudományának reflexiók kijelentés-síkján — hipotézisként értelmezi, amely összehasonlítható más tudományok hipotéziseivel, s ezért alá van rendelve a verifikáció és a falszifikáció kritériumainak. Azok a teológiai kijelentések, amelyek Istent mint a mindent meghatározó valóságot illetik, a modern tudás fényében is plauzibilisnak és tarthatónak bizonyultak. S fundamentálteológiai antropológiájának fényében Pannenberg arra törekedik, hogy a modern humán tudományok művein és eredményein tárja föl a vallásilag vagy teológiailag releváns implikációkat.<sup>80</sup>

Másként jár el Heinrich Fries katolikus teológus a maga fundamentálteológiájában.<sup>81</sup> A hit elemzését annak antropológiai meghatározásainál indítja, s a hitet mindenekelőtt személyes aktusként értelmezi a *Sinnfrage* horizontjában. Fries számára ez a fajta elemzés hozza létre az előfeltételeit s alakítja ki a kontextusát annak, hogy teológiai értelemben hitről lehessen beszélni.<sup>82</sup> Feszültség van az ember ama kielégíthetetlen szükséglete között, hogy szert tegyen a radikális és korlátlan hitre a másik ember énjébe vetett bizalomként, s e szükséglet mindenkor tökéletlen kielégítése között. E feszültségben a hit „túlmutat az emberek közötti vonatkozás horizontján és lehetőségein”, s olyan megvalósulásra törekszik, amely „mentes ezektől a korlátoktól és elégtelenségektől”.<sup>83</sup> Érvelésében Heinrich Fries arra törekszik, hogy az Istenbe vetett hitet kapcsolatba hozza antropológiai meghatározásokkal, olyan hozzárendeléseként és relációként, amely korrelációvá válik. „Ez a kölcsönös vonatkozás a kérdés és válasz, a válasz és kérdés alakját öltheti, vagy akár a várakozás és beteljesedés, valószínűség és esemény, a töredék és a teljesség, a nem-tulajdonképpen és a tulajdonképpen alakjában jelentkezhet.”<sup>84</sup>

Ha mármost ezt a várakozást kapcsolnánk ezekhez a koncepciókhoz, valamint az általános emberi hitjelenségek és a keresztény hit föntiekben kidolgozott strukturális rokonságához, hogy a nem-vallásos hittől a vallásos hithez lépünk tovább, úgy

<sup>80</sup> W. Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Majna-Frankfurt 1973, 299–348.o.; *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

<sup>81</sup> H. Fries: *Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln 1985. A lipcsei 1987-es utánkiadás alapján idézem.

<sup>82</sup> I.m. 62.o.

<sup>83</sup> I.m. 57.o.

<sup>84</sup> I.m. 56.o.

ezt a várakozást beteljesületlennek kell tartanunk. Hiszen az embernek és lehetőségeinek szempontja felől tekintve, meglátásom szerint nem vezet út az emberi lét elemzésétől Isten megismeréséhez, de még ahhoz az emberi kérdéshez sem, amely Istent mint a keresztény hagyomány által meghozott választ óhajtja. Nem vezet út a hit antropológiai meghatározásaitól a hit teológiai meghatározásaihoz.

Az ember világra-való-nyitottságának elemzése — amely az ember Istenre való nyitottságának belátásához és ezen keresztül Isten teológiai hipotéziséhez vezet át, ahol Isten a mindent meghatározó valóság — avagy annak az emberi vágnak fölmutatása, amely a bizalom kötelékét keresi egy abszolút módon megbízható Te iránt, nos, mindezek a megfontolások azért jelenhetnek meg a szóban forgó gondolkodók számára oly plauzibilisként, mert számukra is előfeltevés az, hogy a hit olyan történés, melynek során a Krisztusban jelenlévő Istennel találkozunk.

A vita marxista állásfoglalásai e tézisnek mintegy *e contrario* bizonyítását hozzák. Hiszen a hipotézis (mint a „hit” jelenségének a tudományok esetében sajátos alakja, különösképp ahogy az eszmecsere első síkjának szellemében tárgyalták) jelentésének fölismerése sehol sem teszi lehetővé azt, hogy a keresztény hit reflexiók síkján érzékeljük a teológiai kijelentés hipotetikus alakjának megértését. Vagy másként fogalmazva, Vladimir Sinkaruk szovjet filozófus megfontolásai a hittel mint a jövő látásával és előrelátásával, mint a rejtett lehetőségek anticipálására irányuló törekvéssel kapcsolatban,<sup>85</sup> a marxista Joachim Forsche fejtegetései arról, hogy a hit alapvető létbizalom, amely rányit a valóságra,<sup>86</sup> vagyis tehát azok a fölismerések, amelyek az embernek a jövőre és a világra való nyitottságát tételezik, teológiai szempontból ítélve, így csírájában érzékelve a vallási dimenzió transzcendenciáját, a maguk részéről épp ezt a vallási dimenzióba vezető lépést nem teszik meg, hanem inkább világosan elhatárolódnak a vallásos hittől.

E marxista elhatárolás felé persze fölvethető a kérdés, hogy vajon e szerzők nem önmagukat vezetik-e félre, amikor a „hit” általános emberi jelenségét eleve „nem-vallásosként” fogják föl. Továbbá még azon kellene elgondolkodnunk, hogy az a vita hozzászólásaiban gyakran érintett hit, amelyet a szocialista tudat jelenségeként értelmeznek („forradalmi”, „optimista”, stb. hit), vajon nem tartalmaz-e számos kriptó-vallási vonást, szekuláris örökségeit a zsidó és keresztény vallásosság mozzanatainak. Mindennek fényében pedig azt a további kérdést kellene megvizsgálnunk, hogy a nem-vallásos és a vallásos hit között a hozzászólásokban explicált különbség vajon egyáltalán keresztülvihető-e ilyen élesen.

Az ilyen kérdések minden bizonnyal az alkalmazott fogalmak differenciáltabb megválasztására késztetnének, s ezen túl hozzájárulnának a „vallás”, a „vallásosság” jelenségének további tisztázásához.

E kérdésfeltevések arra azonban nem alkalmasak, hogy a nem-keresztényeket meggyőzzük arról, a keresztény hittel szembeni elhatárolódásuk valójában a saját általános hit jellegére ráébredő gondolkodásuk logikai következetlensége.

Hiszen a keresztény hit megértésének döntő előfeltétele maga a hit, pontosabban szólva a hit mint személyes aktus, a Jézussal mint Krisztussal való találkozás

<sup>85</sup> V.Sinkaruk: „Philosophie und Weltanschauung”, i.m. 51.o.

<sup>86</sup> J.Forsche, i.m. 1130 sk.o.

eseményeként, olyan történés, melynek során Ő hozzánk fordul, mi pedig rája hagyatkozunk.

Ama hit számára, amely ezen az alapvető folyamaton alapul, az érintett összefüggések nézetem szerint a következőképp jelentkeznek:

Az alapfolyamatban gyökerező hit az egész embert megragadja. Személyes bizalomként a tudatban munkáló félreértésekkel és megértésbeli akadályokkal szemben is érvényesül, bármilyen súlyosak legyenek is ezek a korlátok.

Az alapfolyamatban gyökerező hit, saját reflexióinak síkján, nem ismer áthidalhatatlan határvonalat önmaga és az általános hit között. Épp mert a keresztyén hit a személyes találkozásból táplálkozik, nyilvánvaló számára, hogy szerkezetében rokon a minden embert érintő „hit” jelenségével. Bár világos persze számára az az alapvető különbség, amely a személyes találkozás mindenkor Másikjában érhető tetten: a Te egyfelől a Krisztusban jelenlévő Isten, másfelől pedig embertársaink Énje. Épp ez a különbség segíti azonban ahhoz a belátható fölismeréshez, hogy minden embertársi Te az isteni Te adománya, s az életnek számára oly alapvető bizalma leképpezhető az ember és ember közötti viszonyra és átlélhető abban.

Az alapfolyamatban gyökerező ilyen hit számára ez a fölismerés képessé tesz rá, hogy megtegye az általános emberi hittől a teológiai értelemben vett hithez vezető megismerésbeli lépést (emlékeztetünk ezzel összefüggésben Pannenberg és Fries koncepciójára). Ezzel együtt ennek az alapvető előfeltevésének az explikációja a „hit” általános emberi jelenségében a teológiai reflexió olyan törekvése, amely megfelel önértelmezésének. Szűkebb értelemben ez a fundamentálteológia ügylete, ehhez az is hozzátartozik — erre törekedtünk a marxista állásfoglalásokkal kapcsolatos megjegyzéseinkben is —, hogy érzékelhetővé tegyük az említett strukturális rokonságot, fölmutatva, hogy az emberi föltételek horizontjában „utánajárható” a keresztyén hit, s eközben átvilágíthatók a félreértések és a megértésbeli akadályok (beleértve a hit és a tudás állítólagos ellentmondását), mindebben a föladata az, hogy a valóság készentalált értelmezéseiben számot adjunk a hitről.

A hittel kapcsolatos ilyen számvetés azonban szükségképp foglalja magában azt a meglátást is, hogy a hit alapfolyamatára való ilyen alapozottság nélkül nem tehető meg az általános hittől a keresztyén hithez vezető lépés. Az erre vonatkozó marxista elhatárolás mint olyan — nem pedig annak végigvitele — ezért épp teológiai szempontból jogosnak tekintendő.

Ez a fölismerés bizonyos mértékig kijózanítóan hathat, figyelmünkbe ajánlja ugyanis az ember számára lehetségesnek a határait: a (keresztyén) hitet az ember nem sajátíthatja el, s másokkal sem sajátíttathatja el a tudáshoz hasonlóan. Ez a fölismerés ugyanakkor szolgálatot is tesz, hiszen a szemléletet rajta tartja azon, aki a hit kezdete és beteljesítője.

(Fordította Mezei György Iván)

## RESÜMÉE

*Matthias Petzoldt: Glaube und Wissen. Fundamentaltheologische Marginalien zu einer marxistischen Diskussion*

Um Randbemerkungen handelt es sich hier nicht nur in formaler, sondern auch in übertragener Hinsicht. Denn es ist nicht daran gedacht, von theologischer Seite in einer unter Marxisten geführte Debatte einzugreifen. Vielmehr sollen die Überlegungen dazu dienen, tiefer in das einzudringen, was das „Eigentliche“ bei dem anderen ausmacht, um durch die Überwindung mancher Missverständnisse zu einem tieferen und besseren gegenseitigen Verständnis zu gelangen. Dass solche Beschäftigung mit dem Denken des anderen allemal zur Klärung der eigenen Position beiträgt, versteht sich von selbst. Für einen im Grundvorgang gegründeten Glauben wird die Einsicht zur Befähigung, der Erkenntnisschritt vom allgemein-menschlichen Glauben zum Glauben im theologischen Sinne zu vollziehen. Somit ist die Explikation der Grundvoraussetzung in der verwandten Struktur des allgemein-menschlichen Phänomens „Glaube“ ein seinem Selbst-

verständnis entsprechendes Bemühen theologischer Reflexion. Im engeren Sinne ist es das Geschäft der Fundamentaltheologie; dazu gehört, wie dies ansatzweise in den Randbemerkungen zu der marxistischen Diskussion versucht wurde, die Strukturverwandschaft sichtbar zu machen, darin die Nachvollziehbarkeit des christlichen Glaubens im Horizont menschlicher Bedingungen aufzuzeigen und dabei Missverständnisse und Verstehensbarrieren — wie den angeblichen Widerspruch zwischen Glaube und Wissen — zu durchleuchten; in all dem ist es ihre Aufgabe — im vorfindlichen Wirklichkeitsverständnis Rechenschaft zu geben über den Glauben. Aber mit Notwendigkeit schließt solche Rechenschaft über den Glauben eben die Einsicht ein, dass ohne jenes Gegründetsein in dem Grundvorgang des Glaubens der Schritt von allgemeinen Glauben zum christlichen Glauben nicht vollziehbar ist.

# A JELENKOR GLOBÁLIS VÁLSÁGA — MARXISTÁK ÉS KERESZTÉNYEK KAPCSOLATÁNAK DIALEKTIKÁJA\*

HOWARD L. PARSONS

A jelenkor globális válsága — a terjedő szegénység, a termelőerők, javak és lehetőségek egyenlőtlen elosztásából fakadó problémák, az emberi jogoktól való megfosztottság, a katonai tömegpusztítás fenyegetése, a természetes környezet ijesztő mértékű pusztulása és az emberek közötti elidegenedés — újult erővel irányította ismét a figyelmet azoknak a forrásoknak a vizsgálatára, amelyek az emberi problémák jobb megértéséhez és kezeléséhez mutathatnak utat.

Két ilyen fontos forrás — kialakult önálló tradícióval és széles körű gyakorlati alkalmazással — a marxisták illetve a vallásos emberek szemléletrendszere és gyakorlata. Itt most, az utóbbiak tekintetében, a keresztény vallásra kívánunk koncentrálni. Mindenekelőtt meg kell azonban jegyeznünk, hogy sem a marxizmus, sem a kereszténység nem tekinthető homogén egésznek, mely mentes volna a belső nézetkülönbségektől és az ütköző, sőt olykor egymásnak ellentmondó elvi és gyakorlati álláspontoktól. Ebből érthető az is, ahogyan a társadalomban meglévő osztályellentétek a különböző vallási formákban megjelennek és egymással ütköznek. A római rabszolgatartók kereszténysége ellentmondásban állt a rabszolgák kereszténységével; a keresztény feudális urak az ugyancsak keresztény jobbágyaik forradalmait leverni igyekeztek; manapság Közép-Amerikában a keresztény imperialista és komprádor osztályok értékei közvetlenül ütköznek a hatalmuk ellen küzdő szegény keresztények közösségeinek értékeivel. Hasonlóképp: a mai Kelet-Európában a gazdasági és társadalmi újjáépítés kérdései is táborokra hasították a marxistákat, és soraikon belül szemben állnak egymással a radikális gazdasági átalakításért és a politikai és kulturális „glasznosztýért” küzdő reformerek, a régi szisztémához ragaszkodó konzervatívok és az eklektikus nézeteket képviselő centristák.

Mindazonáltal úgy a marxizmusnak, mint a kereszténységnek megvan a maga sajátlagos története, intézményes hagyománya és ideológiája, mely egyértelműen megkülönbözteti minden más eszmei irányultságtól. Ez tehát lehetővé teszi, hogy általános értelemben szólva róluk, mégis összehasonlíthassuk és ily módon vizsgálhassuk meg őket. Amikor mint „forrásokra” hivatkozunk rájuk, arra a jellegzetesen *humanisztikus* beállítódottságra, fogalomkörre és praxisra gondolunk, amely — minden esetlegesen jelenlévő ellentétes tendencia ellenére is — egyértelműen jellemzi történetüket. De még mielőtt közelebből szemügyre vennénk e közös humanisztikus tendenciákat, előbb az eredendő különbségeket is világossá kell tennünk. Marxisták és keresztények egyaránt, Marx és Engels első munkáinak megjelenése óta hangsúlyozzák a két világnézet eszmei antagonizmusát, mely antagonizmus a mai napig jellemzi viszonyukat. A kereszténység „másvilági teológiája” az első pillanattól összeütközésben állt a marxizmus „dialektikus materializmusával”. A tipikus keresztény szemlélet számára, mely a teológiai írásokat és az egyház tanításait uralja, a végső valóság,

\* Eredetileg előadás: Várna 1989.



vagy Isten, e világ fölött és azon túl van. A természetfölötti örökkévalóság meghalad anyagot és energiát, a természet tér-idő struktúráját. A kereszténységben e két birodalom határa olykor élesen megvont jellegű, mint például a klasszikus szupernaturalizmus szerzőinél, Szt. Páltól Ágostonon, Aquinói Szt. Tamáson és másokon át egészen a mai fundamentalistákig. Szerintük az örökkévaló Isten nem érhető el megfigyeléssel, okoskodással és természetes létezésünk semmilyen más gyakorlatával, hanem csakis a rációt maga mögött hagyó hitnek adott isteni kinyilatkoztatás által. Tény, hogy sokan közülük enyhítették ezt a radikális dualizmust Isten és a világ között, hangoztatván, hogy Isten otthagyja akaratának lenyomatát teremtményében, amit azután az ész kinyomozhat; a modern panteizmus álláspontja szerint a véges természeti világ szerves része a transzcendens Istennek, aki, minthogy ennyiben érvényesek rá a természetes kategóriák, megismerhető tapasztalatunk és értelmünk által.<sup>1</sup> Idáig finomodott a keresztény szemlélet az evilági élet jogainak elismerésében.

Az eszmei dualizmus, attól kezdve, hogy az egyház sikeres társadalmi intézménnyé szerveződött, belső társadalmi és osztálymegosztottságot tükrözött. Már jóval a Római Birodalom bukása előtt, azok az állami hivatalnokok, akik fölvetették a kereszténységet, valamint az egyházi hierarchia legfelső rétegét alkotók nagy vagyonokra tettek szert földbirtokok fölhalmozásával. Ugyanebben az időben a Benedekrendiekhez hasonló férfiak irányításával meginduló szerzetesi mozgalmak gyakorlati irányultságot mutattak, életüket nem csupán az imádságnak és meditációnak, de a gazdálkodásnak, a földek termővé-tételének, a szeretetszolgálatnak, a tanulásnak és a kétkezi munkának is szentelve. A keresztény misszionárius mozgalom energikus szelleme terjesztette a civilizált közösségek értékeit szerte a barbár Nyugaton, s mintegy hosszadalmas kulturális átmenetként szolgált egy nyomában kibontakozó feudális társadalom és a késő középkor civilizációja felé. A lemondásnak az aszketikus szerzetesi mozgalmakban oly gyakran kifejezésre juttatott eszménye ugyanakkor mérséklően és csillapítólag hatott az inváziók által földúlt népekre. Az egyház megbékélést, jól működő közigazgatást, szegényházakat, kórházakat és biztonságos menedékhelyeket ajánlott. Hasonlóan, amikor a Rusz' fölvette a bizánci kereszténységet, ez elindította Kievet és az északi területeket egy új gazdasági és kulturális rend felé; és később, a tatár hódítás idején Moszkóvia „vadonjában” a pionír szerzetesek ugyanolyan szolgálatot láttak el karitatív kommunális tevékenységükkel, mint nyugati társaik.

A tradicionális keresztény szupernaturalizmussal ellentétben, a marxizmus vizsgautasít minden másvilági célra való hivatkozást, mivel ezeknek szerinte sem az emberi tapasztalatban, sem az értelemben, sem a gyakorlatban nem található alapjuk. A természetes világ egy, és megértése nem követel meg föltételként semmilyen más elméletet, mint a természet saját kategóriáit, mint amilyenek az anyag, tér, idő, hatás, ellenhatás, kölcsönhatás, egység, pluralitás, átalakulás és a többi hasonló. E materialista filozófia elfogadásának végső oka maga az emberi élet és gyakorlata:

<sup>1</sup> A példák G.T.Fechner, A.N.Whitehead és Charles Hartshorne művében találhatók.

ezeket megkönnyíti egy ilyen szemlélet, sőt — az emberi élet fönnmara dása és fejlődése érdekében — valójában meg is követeli a materialista szemléletet. A negatív oldalról fogalmazva a dolgot, a marxizmus visszautasít bármilyen „másvilági” gondolkodást, egyszerűen azért, mert az elfordít és eltávolít minket az evilági élet imperatívuszaitól.

A különbség kifejezhető az intenciók különbségeként is. A keresztények, másvilágiasságukban, egy olyan teóriát akartak, amely valamiképpen meghaladja és túllépi ezt az életet az örök élet érdekében. A marxisták pedig egy olyat, amely szembenézne vele, megértené és megváltoztatná. Hogy *megváltoztassuk*, egy olyan elméletet kell kidolgoznunk, mely képessé tesz minket dolgok és események megértésére, magyarázatára, megjósolására és irányítására.

Látható, hogy a marxizmus és a kereszténység közötti eszmei antagonizmus összefügg a társadalmi gyakorlattal és ebben gyökerezik. Egy adott társadalomban az emberek gondolatai egymástól eltérő módon védik, támadják vagy pedig figyelmen kívül hagyják a társadalmi rend uralkodó osztályát. Bármely élő vallási tradíció teológiájában egyaránt meg fognak jelenni az igazoló és a kritikai tendenciák, azok a konzervatív és radikális megközelítések, amelyek a társadalom erővonalait követik. A vezető elit egy olyan szemlélet kibontakozását fogja elősegíteni, amely elfordítja az embereket ettől a természetes emberi világtól, annak változásaitól, bizonytalanságaitól, kiszámíthatatlanságaitól, konfliktusaitól és bűneitől, s visszavezeti őket azokhoz a szilárd alapokhoz, amelyeket a tradícióban és az Írásban való erős hit mondhat sajátjának, a tekintetet a túlvilági örökkévalóság fénye felé fordítva. A furcsa kanyarulatokat nem nélkülöző folytonos kulturális változás közepette egy ilyen bizonyosság-keresés erős vonzerővel bírhat: de azonfölül jó eszköz lehet a társadalmi kritika elnyomására és a társadalmi változásokért mozgolódó osztályok megbékítésére is.

Ez az osztálykonfliktus a papi — konzervatív és a prófétai — radikális szemlélet között végigkísérte már a judaizmus egész történetét. Azután kétezer éven keresztül a kereszténység történetében folytatódott, mely, Lenin egyik ritkán idézett megállapítása szerint, a „lélek demokratikus forradalmából” született.<sup>2</sup> Mind a négy evangélium állítja, hogy a Jézus elleni legfőbb vád, amely keresztre feszítéséhez vezetett, a római állam elleni lázadás volt. A 64-es nagy római tűzvészt követően Nero császár a keresztényeket vádolta, akik közül legtöbben az alsóbb társadalmi osztályokhoz tartoztak, és sokakat küldött a vatikáni kertekben szörnyű kínzásokkal a halálba. Domitianus (81—96) folytatta üldözésüket Rómában és Kis-Ázsiában is. Hadrianus (117—138), Antoninus Pius (138—161) és Marcus Aurelius (161—180) alatt az állam (ateizmussal és anarchia szításával vádolva őket) mártíromságra ítélte a keresztényeket. A harmadik század folyamán a keresztények ellen elkövetett gyilkosságok és megtorlások úgyszólván folyamatosak voltak. Commodus (180—192) uralkodásának rövid nyugalmi periódusa után az üldözéseket újult erővel folytatta 202-ben Septimius Severus, majd Caracalla (211—217). Alexander Severus, a szinkretista, kegyes volt a keresztények irányában. Maximus (235—238)

<sup>2</sup> Lenin: *Állam és forradalom*.

megint felújította az üldözést, de a két utánajövő császár ismét átmeneti nyugalmat hozott az egyház számára. De azután 248-ban, Róma megalapításának ezeréves évfordulóján, az ünneplések fölélesztették a birodalmi dicsőség emlékeit mind a hatalmasok, mind a nép körében; a hazafias érzületet a barbár támadás fenyegetése és a mélyülő belső konfliktusok is fokozták. Ebben a hangulatban a keresztények, akiknek többsége megtagadta a katonai szolgálatot és a közhivatali kötelezettségeket és egyöntetűen elutasították a régi római istenek tiszteletét, a fölzaklatott nép dühének és a csőcselék támadásainak célpontjává váltak. Ekkor indította el Decius császár (249—251) „az első egyetemes és szisztematikus keresztényüldözést”, kínzásokkal és börtönnel kényszerítve a keresztényeket, hogy a régi isteneknek áldozzanak; Róma és Antiochia püspökeit is, sok más, hitéhez hű kereszténnyel együtt, mártírhálálba küldve. A tömeges atrocitások Gallus (251—253) és Valerianus (253—260) alatt is folytatódtak.<sup>3</sup>

A birodalom ennek ellenére rohamosan gyöngült, az egyház viszont, miközben egy „belső proletariátus” a régi rend kereteit feszegette, egyre erősödött. Diocletianus idejére ez a „veszélyes fölforgató párt”, az államnak és hivatalos vallásának ellensége, mely hosszú ideig csak titkosan, földalatti mozgalomként működött, olyan hatalmas méretűvé duzzadt, hogy győzelmet aratott a birodalmi hadsereg légiói fölött. Ezen már Diocletianus 303-ban a keresztények ellen indított bosszúhadjárata sem segíthetett, úgyhogy 320-ban Constantinus császár végül kénytelen volt a kereszténységet államvallássá nyilvánítani és beilleszteni az uralkodó osztályok törekvéseibe.<sup>4</sup> De ezzel az állam egyúttal át is formálta a populáris doktrínát egy autokratikus-konzervatív elméletté és gyakorlattá, megszüntetve annak demokratikus-forradalmi arculatát.

A feudális Európából a széles skálájú ipari termelésen és kereskedelmen alapuló urbánus gazdaságba való átmenet hosszú ideje alatt megfigyelhető a keresztények osztályok szerinti megosztottsága. A XI. és XII. században a szegény városi takácsok között egy radikális, keresztény szellemiségű mozgalom bontakozott ki Itáliában és Franciaországban. E mozgalmat a katharok vezették, akiknek a világi hatalmasokkal és a pápasággal szemben, sikerült az új kereskedő osztály támogatását megnyerniük. Ez utóbbiaknak szükségük volt az új iparra; az urak és a pápaság ellenálltak.<sup>5</sup> A XIII. és XIV. században egy franciskánus iskola nyíltan kommunisztikus ideállal lépett föl. Az intézményes egyháznak azonban a XIII. század végéig sikerült egyezséget kötnie a reformpárttal és az így az egyház ügyét szolgálta.<sup>6</sup> (Majd elválík, vajon a mai Szovjetunióban egyezséget kötnek-e az uralkodó osztályok az Orosz Ortodox Egyházzal és más vallási csoportokkal.) A XIV. században Angliában a parasztok, akiket tömegestül fosztott meg munkájuktól a bekerítési mozgalom és más, ezzel

<sup>3</sup> Williston Walker: *A History of the Christian Church*, revised by Cyril C. Richardson, Wilhelm Pauck, Robert T. Handy; Charles Scribner's Sons, New York 1959, 30, 43, 78—79. o.

<sup>4</sup> Vö. Engels bevezetését Karl Marx *Osztályharcok Franciaországban* c. művéhez.

<sup>5</sup> R. Pascal: „Communism in the Middle Ages and Reformation”, in John Lewis, Karl Polanyi and Donald K. Kitchin eds.: *Christianity and the Social Revolution*, Victor Gollancz, London, 1935.

<sup>6</sup> Christopher Dawson: *Religion and the Rise of Western Culture*, Doubleday, New York 1958, 199—200. o.

együtt föllépő körülmények, John Ball keresztény kommunizmusának zászlaja alatt forradalmi követelésekkel szálltak síkra, ahogyan később a Wiclif-féle Szegény Prédikátorok keresztény mozgalmában is. Thomas Münzer lángoló vallásos retorikája és vezéri lendülete a XVI. századi Németországban, mellyel egy paraszt-kommunizmus keresztény ideálját hirdette, megremegtette a hatalmas földbirtokos hercegeket, az egyházi hierarchiát — de még a bátor Luthert is.<sup>7</sup>

A XIX. század folyamán az egyház különböző ágai — római katolikus, protestáns, ortodox egyházak — együtt éltek az intézményes államokkal és uralkodó osztályakkal. Néhányan azonban, mint Keir Hardie, bevitték a Társadalmi Evangéliumot a munkásmozgalomba, és 1848-ban J.F.D. Maurice, Charles Kingsley és mások vezetésével nyilvános propagandakampány indult Nagy-Britanniában a keresztényszocializmus eszméjéért. Bár a mozgalom szűk körű és rövid életű volt, más kezdeményezések követték mind Angliában, mind pedig a Kontinensen.<sup>8</sup> A keresztények, Franciaországban és másutt is, 1936-tól kezdve feleltek Maurice Thorez „kinyújtott kezére”, mely a fasizmus elleni egységfrontra hívott föl. Ugyanebben az időben (1935) Georgij Dimitrov és a Kommunisták Internacionálé 7. Világkongresszusa a dolgozó emberek valamennyi politikai, vallási és más szervezetekben tömörült csoportját egy a fasizmus elleni egységes Népfront létrehozására szólította föl. A pápaság, világi befolyásának csökkenése miatt aggódva, konkordátumot kötött az olasz fasisztákkal (1929) és a náci Németországgal (1933), amivel megadta nekik a szükséges presztízst, jóllehet 1945-ben XII. Pius pápa elítélte a náci „faj és vér bálványimádását”.<sup>9</sup> A második világháborúban a keresztények nagy többsége együtt harcolt a marxistákkal a fasizmus leveréséért. Az 1960-as évek óta a marxistákat, keresztényeket és másokat egybetömörítő egységes békemozgalmak nagy szerepet játszanak a nukleáris háború megelőzésében, s állandó nyomást gyakorolnak az USA és a Szovjetunió, valamint szövetségeseik kormányaira a leszerelés folyamatának mielőbbi megkezdését sürgetve.

A vallásos hitek átpolitizálódása, mely a második világháború óta eltelt 45 évet jellemezte, a konzervatív és progresszív szárnyak viszonyában az ellentétek kiéleződéséhez vezetett. Az 1980-as évek Amerikájában, miközben a konzervatív keresztény prédikátorok, mint Jerry Falwell, Pat Robertson, Jim Baker vagy Jimmy Swaggart, a rádió és a televízió segítségével mintegy 40 milliós hallgatóságra tettek szert — imádkozást és a kreacionizmus tanítását követelve a nyilvános iskolákban és föllépve az Egyenlő Jogok Támogatása, a terhes nők szabad abortuszválasztása és a „szekuláris humanizmus” iskolai tanítása ellen —, a progresszív vallási vezetők, mint Jesse Jackson, néhány katolikus püspök és a főbb protestáns felekezetek egynémely vezetője, a szegények közül toborozták híveiket az igazságért, a békéért és a nukleáris fegyverek megsemmisítéséért folytatott harcra.

<sup>7</sup> Pascal, i.m.

<sup>8</sup> James Luther Adams: „Christian Socialism”, *Encyclopedia Britannica* 5.köt. William Benton, Chicago 1959, 639—640. o.

<sup>9</sup> A Szent Kollégiumnak, 1945.jún.2; idézve: William L. Shirer: *The Rise and Fall of the Third Reich. A History of Nazi Germany*, Fawcett, Greenwich/Conn. 1959, 324—325. o.

Latin-Amerikában az általános elnyomás fojtogató kényszere és a felszabadítás-teológia eszmei vezetése alatt, keresztények és marxisták egymással szövetkeznek a közös politikai munkában. Kubában az egymás iránti növekvő megértés és bizalom, valamint a karöltve végzett gyakorlati munka tapasztalata megmutatta, milyen haladásra képes egy latin-amerikai szocialista társadalom, ha ez a kooperáció létrejön.<sup>10</sup> A keresztények döntő többsége a Szovjetunióban 1917 óta aktívan részt vett a szocializmus építésében.

Megállapíthatjuk, hogy az elsődleges humanisztikus forrás, amely a keresztényeket és a marxistákat mind az elmélet, mind a gyakorlat talaján összekapcsolja, tudatos figyelmük, amellyel az élet és az egyes személyek illetve az emberi társadalom jólétének problémái felé fordulnak. Egyetértenek abban, hogy az emberi élet megváltása eszközében és céljában is társadalmi; szemben állnak az egoizmussal, individualizmussal, relativizmussal és cinizmussal. Mindkettő központi tanítása, hogy félre kell tennünk önközpontú érdekeinket és együtt kell dolgoznunk a többiekkel, hogy mindazt, ami valamennyiünk életéhez és fejlődéséhez együtt és külön-külön szükséges, biztosíthassuk. A keresztények számára e tanítás foglalatja így hangzik: „Éhes voltam és adtatok ennem. Szomjas voltam és adtatok innom. Idegen voltam és befogadtatok. Nem volt ruhám és felruháztatok. Beteg voltam és meglátogattatok. Börtönben voltam és fölkerestetek.”<sup>11</sup>

A marxistáknál „az embereknek mindenekelőtt enniük, inniük, lakniuk és ruházkodniuk, tehát *dolgozniuk* kell, mielőtt a hatalomért harcolhatnának, politikával, vallással, filozófiával stb. foglalkozhatnak...”<sup>12</sup>

Mára ezek az imperatívuszok globális érdekeltsgű parancsokká váltak: (1) Bármelyikünk tartozhatnék az emberiségnek ahhoz az egyötödéhez, mely éhezik; egyedül a körülmények valószínűsége az, ami ettől az állapottól minket elválaszt. (2) Azonfelül úgy összekapcsolódunk egyetlen globális szisztémában — ökológiai, gazdasági, politikai szempontból egyaránt —, hogyha csak valamelyikünket is valami sérelem éri, az mindannyiunkra kihatással van. (3) A kifosztottság és a nyomor is olyan ellenérzéseket és társadalmi nyugtalanságokat szül, amelyek a helyi, nemzeti konfliktusokban kirobbanva, mindannyiszor egy mindent lángba borító nukleáris konfrontáció és holocaust kilátásával fenyegetnek.

Marxisták és keresztények az életért és a jólétért érzett aggodalomban, egyetértenek abban, hogy az élet jobb, mint a morbiditás és a halál, a betegségnél jobb az egészség, a konstruktív fejlődés jobb, mint a pusztulás és a hanyatlás, és a kölcsönös segítség is jobb az önzésnél, ahogyan a béke is az erőszaknál és az együttműködés is az ellenségességnél.

Míg azonban a marxisták a társadalmi fejlődés folyamatában az emberi életet meghatározó gazdasági és osztályajátszókat hangsúlyozzák, a keresztények viszont a pszichológiai és osztályontúli tényezőknek tulajdonítanak döntő jelentőséget. (E

<sup>10</sup> *Fidel and Religion. Conversations with Frei Betto*, Pathfinder Press/Pacific and Asia, Sidney 1986; Raúl Gómez Treto: *The Church and Socialism in Cuba*, Orbis, New York 1988.

<sup>11</sup> Máté 25: 35—36. (A Szent István Társulat 1976-os kiadása alapján.)

<sup>12</sup> Friedrich Engels: *Karl Marx* (Volkskalender 1878), Marx és Engels Művei 19.köt., 104.o.

különbség részben azzal a perifériális szereppel is magyarázható, amelyet a történelem során a keresztény emberek az uralkodó osztály világi és vallási intézményeiben játszottak.) Ebből adódott, hogy a keresztények által hirdetett erények intraperszonális erények voltak — az alázat, szerénység, tiszta szív és akarat, állhatatosság, hűség, becsületesség önmagunkkal szemben és megfelelő önbecsülés. Voltak interperszonális erényeik is — mint az együttérzés, részvét, szeretet, gondoskodás, könyörület, megbocsátás, kedvesség, nemesszívűség és türelem. Ezzel szemben a marxisták, bár ezeknek az erényeknek a többségét maguk is elfogadták, különösen a kölcsönös segítségnyújtással összefüggő, a *szolidaritáson* alapuló értékeknek tulajdonítottak elsődleges fontosságot — amikor egy csoport olyan egységgé válik, amelyben tagjainak közös érdekei megerősödnek és egyszersmind érvényesülnek is. A szolidaritáshoz a következő segéderényeknek kell társulniuk: az ember személyes értékeinek, céljainak és tevékenységeinek összeolvasztása egy konstruktív társadalmi csoport értékeivel, céljaival és tevékenységeivel; a csoport-döntésekben való részvétel és együttműködés a végrehajtásukban; csoportmunka; fegyelem és hatékonyság a kollektív munkában; kölcsönös felelősség a társadalmi ügyekért; továbbá a csoport jóléte iránti elkötelezettség — a családban, a munkahelyen és a pártban, kiszélesítve a közösségre, a nemzetre, az internacionalista munkára valamint a Föld ökológiai helyzete és ezen keresztül az emberiség jövője iránti aktív érdeklődés.

Valamennyien jól ismerjük azokat a vétkeket, amelyek az imént felsorolt erények túlzásba vitt gyakorlati alkalmazásából eredtek. A keresztényeknél a túlzott alázat engedékenységre, a túl sok szeretet szentimentalizmushoz vezetett; s a kielégítetlen földi szeretet azután egy tökéletes, örökké tartó égi szeretet ideájának kiötlésére serkentett. Azoknál a marxistáknál, akik a nem-hívők ellen föllépő csoport odaadó hívei voltak, az eltúlzott lojalitás dogmatizmusához, parancsolgatáshoz, zsarnokoskodáshoz és az egyéni szabadság és különbözőség elnyomásához vezetett; frusztrációikat terror és erőszak követte.

A történelem során időnként előfordult, hogy az erényeknek e két csoportja összecsapott egymással, például amikor balos szekták megtagadták az adófizetést, a fegyverviselést és a papságnak való engedelmisséget. Más alkalmakkor egy komplementer viszonyban mindkettőnek sikerült megőriznie saját integritását, mint amikor egy vallásos csoport egy szekuláris államban államilag elismertté vált.

Az utóbbi években azonban a globális problémák súlyosbodása — a tömegpusztító fegyverek jelenléte, a szegénység, a társadalmi igazságtalanság, a környezeti pusztulás — a marxisták és a keresztények viszonyában új típusú kölcsönhatáshoz és egymás álláspontjainak fokozódó figyelembevételéhez vezetett. Ennek eredményeképpen a keresztények egyre inkább elismerik a gazdasági faktorok és esetenként az osztályharc szerepét a történelmi folyamatokban — amint ez a II. Vatikáni Zsinat óta kiadott enciklikákban, de még inkább a felszabadításteológiában látható. A marxisták viszont már a *peresztrojka* előtt is azokra a pszichológiai és ideológiai tényezőkre kezdtek odafigyelni, amelyek a szocializmus fejlesztésében fontosak — az egyoldalú gazdasági megközelítést háttérbe szorítva.

Mindazonáltal ma egy teljesebb és még integráltabb humanisztikus elméletre van szükségünk mindkét oldalon, s nem nélkülözhetjük az együttműködés új formáinak

kialakulását sem a keresztények és marxisták között. A személyes erények, az interperszonális kapcsolatok és a szolidaritás rendkívül fontosak az emberi lélek fönntartásában és javításában. Például a békéért tett erőfeszítésekben a hatékonyság olyan aktivistákat követel, akik alázatosak és szerények, nincsenek eltelve túlzott büszkeséggel, nem önközpontúak és kérkedők, hanem kedvesek és toleránsak másokkal — hajlandók és képesek alárendelni saját érdekeiket a csoportegység érdekeinek a tömegmegmozdulásokban (petíciók, információelosztás, demonstrációk), hogy a kitűzött cél elérését elősegítsék. Ugyanakkor olyan új erényeket és cselekvési módokat is meg kell tanulnunk, amelyek magukba foglalják vagy kombinálják, de egyszerre mind túl is haladják a hagyományos vallásos és politikai erényeket. Ezen az úton járt például Mahatma Gandhi és Martin Luther King, akik, bár mindketten vallásos alapról indultak, olyan tömegmozgalmakat szerveztek és vezettek, amelyekben a személyes és az interperszonális attitűd az elnyomás megszüntetését nem erőszakkal, hanem például meggyőzéssel és neveléssel kívánta elérni.<sup>13</sup> A régi módszerek mellett, mint a bojkott, sztrájk, ülősztrájk, petíció és utcai tüntetés, az elmúlt években újak is megjelentek, mint például az állampolgári engedetlenségi mozgalom (az adók, levonások megtagadása), ülősztrájk, utcai színház, a médiák igénybevétele, valamint alkalmi célokra, mint a politikai választás vagy más közösségi problémák, csoportok szervezése. A közelmúlt messzeható politikai változásai Kelet-Európában a forradalmi átalakulás olyan új formájára mutattak példát, melyben a néptömegek az erőszak minimális alkalmazásával valósíthatják meg társadalmuk gyökeres átforgatását. Miután a régi kormányokat újak váltották föl, hátravan még a probléma, hogy hogyan fejlesszék ki azokat a demokratikus kifejezési formákat, amelyek informálisan, folyamatosan és hatékonyan mennek át a kormányzati intézményekbe.

Ha arra az égető problémára koncentrálunk, ami elé a nukleáris háború megelőzése és az emberi élet s ezzel szerves összefüggésben a földi ökoszisztéma megmentése állít bennünket, akkor talán még világosabban láthatjuk, hogy milyen sok az olyan, marxisták és keresztények között ugyan valóban meglévő ellentét, amelyet antagonizmusná éleztek, pedig komplementerek is lehetnek.

Pszichológiai és társadalmi okok miatt a keresztény gondolkodás állandóságot, harmóniát és egységet keresett a valóságban, míg a marxizmus ezt mint állandó változást, konfliktust és ellentétet festette le.

A történelem során a keresztények a lelki javakat értékelték, a gondolatokat, attitűdöket, érzéseket, törekvéseket, eszméket, szimbólumokat, a képzeletet és a belső életet, a marxisták viszont a testnek, a külső anyagi világnak és az értelemnek tulajdonítottak fontosságot. Így a keresztények számára a helyes érzületből fakadó személyes erények, mint amilyen a szeretet és a hűség, voltak nagybecsűek, a marxisták pedig a materiális problémák megoldásához helyes társadalmi cselekvéseket és a szolidaritás erényeit követelték.

A keresztények az örökkévalóságot hangsúlyozták; a marxisták az időt és a történelmet.

<sup>13</sup> King leírja, hogyan látta meg először — mint Gandhi filozófiájának követője — azt a hatalmas lehetőséget, amit e filozófia a „szeretet erejének” alkalmazásával a társadalmi reformok számára jelenthet: *Stride Toward Freedom. The Montgomery Story*, Harper & Row, New York 1958, 78.o.

A keresztények a receptív életmód értékeit tanácsolták — bizalmat, tiszteletet, érzékenységet, türelmet, tűrést, szenvedést, sajnálatot, imádságot, hálaadást és hálát. A marxisták ezzel szemben a függetlenség és a cselekvés erőit helyezték előtérbe — az észet, a tervezést, az irányítást, a kísérletezést és az önkorrekciós praxist, az akadályok legyőzését és a problémák megoldását. Így mutatkozott az ellentét gondviselés és szabadság, kegyelem és munka, könyörület és igazság között.

Mindazonáltal a legtöbb ilyen ellentétpár esetében, mind a keresztények, mind a marxisták elismerték a másik pólust is, és ez, bár alárendelt módon, megnyilvánult a cselekvés szintjén is. Mindkettőt jelentős erővel ruházta föl a rá jellemző sajátos erények kiválasztása és gyakorlása. Mindketten szenvedtek ugyanakkor ennek az erőnek a hiányosságaitól; gyengévé tette őket egyoldalúságuk, az ellentétes és komplementer erények hiánya. A keresztény emberek és intézmények például olyan mértékben elvesztették befolyásukat a modern világ állapotára, hogy ma már jószerivel csak az emberi élet szubjektív szférájában vannak jelen. A marxistáknak pedig olyannyira nem sikerült megtartaniuk a tömegek bizalmát, hogy energiájukat végül népgazdasági tervezésre, a bürokrácia kiépítésére, pártapparátus fönntartására, széles skálájú intézményes munka megszervezésére voltak kénytelenek koncentrálni, ahelyett hogy hatékonyan elősegítették és szolgálták volna az emberek perszonális és interperszonális igényeit a kölcsönös segítségnyújtásra, demokratikus döntéshozatalra, szeretetre, játékra, fantáziára, ünneplésre és esztétikai értékekre. Ezt nem úgy értem, hogy a marxisták nem ismerik el, vagy nem elégitik ki ezeket a szükségleteket, perszonális és institucionális életükben. Arra gondolok, hogy amilyen formában ezeket kielégítik, az nem mindig tekinthető, minőségében és irányultságában, tisztán *marxistának*, hanem gyakran olyan kontextusokban valósulnak meg, mint az „underground” vagy a vallás, amelyek egy „marxista” orientációtól meglehetősen távol esnek.

Tanulhatnak-e egymástól marxisták és keresztények, gazdagítva és tovább humanizálva álláspontjaikat? Igen — kreatív és konstruktív párbeszéddel, a közös emberi problémákon való közös munkálkodás során létrejövő egység elmélyítésével és az előttünk álló választás radikális tudatosításával — mert választanunk kell: fajunk életének és más, bolygónkon megtalálható életformák folytatódását vagy az Élet teljes pusztulását és feledésbe merülését akarjuk-e. Mind ez ideig a keresztények hittek abban, hogy a szentségben eltöltött földi élet közvetlenül folytatódik az ezután, földöntúli létben; bár „az Úr a föld és ami betölti, a földkerekség és minden lakója”; és bár „a népek lázadoztak, birodalmak megrendültek” és „a hegyek a tengerbe omlanak”, a Fölséges megszentelt hajléka megmarad.<sup>14</sup> Hasonlóan, a marxisták kezdettől fogva rendületlenül hittek az emberiség haladásában, itt a földön; jó pár év csatározásra és újra és újra való átgondolásra volt szükségük a marxistáknak és nemkülönben a keresztényeknek, míg egy nukleáris konfliktus lehetséges következményeit teljes mértékben fölfogták.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Zsoltárok 24: 1, 46: 7,3,5.

<sup>15</sup> *Soviet Marxism and Nuclear War. An International Debate*, ed. John Somerville, Greenwood, Westport/Conn. 1981; Stephen Shenfield: *The Nuclear Predicament. Explorations in Soviet Ideology*, Routledge & Kegan Paul, London 1987.



A közös cselekvés ebben a problémában nem jelentheti az olyan ügyekben teendő erőfeszítések elhanyagolását, mint a szegénység, igazságtalanság, emberi jogok, környezet és más létfontosságú kérdések. Ellenkezőleg, ha ezeket a speciális problémákat közelebbről megnézzük, látni fogjuk, hogy azok részben éppen abból fakadnak, hogy képtelenek vagyunk az emberi életnek mint végső és inkluzív értéknek elkötelezni magunkat; látni fogjuk továbbá, hogy súlyosbodásuk egyre lejjebb fog minket vezetni azon az úton, amely a növekvő társadalmi nyugtalanságon és bizonytalanságon, a nemzetközi konfliktusokon, a fegyverek bevetésén keresztül a nukleáris konfrontációhoz és ezzel az élet teljes megsemmisüléséhez vezethet.

Minden nagyobb probléma mögött tehát, amellyel szembekerülünk és amit megoldani próbálunk, a nukleáris katasztrófa megelőzésének problémája húzódik meg: hogy sikerül-e ezt a mi értékes és páratlan életünket ezen a planétán megmentenünk. A probléma megoldásában való együttműködés érdekében tisztáznunk kell, mit is értenek tulajdonképpen a marxisták és mit a keresztények az individuális emberi élet illetve az emberi faj jelentőségén és értékén.

Mint személyek és mint társadalmak átmeneti teremtmények vagyunk egy olyan teremtő genetikai-történeti folyamat vehikulumai, mely a mi rövid és véges perspektívánkból nézve olyan régi, mélységes és fontos, hogy halhatatlannak látszunk azt nevezni. A messzi-távoli mérhetetlen hosszúságú korszakoktól — melyeknek során különböző életformák fennmaradásukért küzdöttek egymással a teremtő evolúcióban, attól kezdve, hogy a kozmosz a csillagporból létrejött — kaptuk és örököltük az életnek ezt a szent ajándékát, mi, akik ma élünk és ezt a bolygót egy hatalmas univerzumban benépesítjük. Ezért az örökségért joggal lehetünk hálásak. Az egykori csillagpor, az első életformák genetikai struktúrája még mindig működik bennünk; e folyamat halhatatlansága mögöttünk áll eredményei hosszú sorával, a fitoplanktonok milliárdnyi fájának, a szárazföldi növények, halak, hüllők, emlősök és végül a mi emberi fajunk megteremtésével.

A genetikai evolúció, a természetes kiválasztódás útján, lassan fölemelt minket a *homo sapiens* állapotáig. Valamennyiünk individuális teste kollektívan hordozza az információs struktúrák folyamatát, mely egy múltó pillanatra testeinken keresztül áramlik, s rajtunk keresztül reprodukálja magát, következő testekben és pillanatokban az örökkévaló időben. De a mi testeink átmeneti állomások, a genetikus folyamat hordozói. Mégis, hogy csupán átvezető egyénként, a reprodukció eszközeként szolgáljon, ez nem fog kielégíteni emberi lényeket, mégpedig éppen *emberi* voltuk miatt. Hiszen nemcsak testünk túlélésére, a testek új generációjának megteremtésére törekszünk. Saját lelkünk és lelkek új generációjának megteremtését is kívánjuk. Mint „lélek-alkotó” (John Keats nevezte így), a kultúra teremtő folyamata a genetikus evolúció burkában és talaján lép elő. Értelmünk és személyiségünk általa jön létre; őt magát és alkotásait (a művészeteket, tudományokat, erkölcsöket) mint ajándékokat kapjuk elődeinktől, s kötelesek vagyunk őket továbbadni a teremtményeknek és a teremtési folyamatnak, amelyek utánunk következnek.

Ekképpen a genetikai-történeti teremtő folyamat, bennünk és rajtunk mint individuumokon keresztül, a mi rövid individuális létünk standardja szerint, relatíve halhatatlan. E folyamat, mely valamennyiünket mint egyedi létezőket megelőz és ugyanakkor túl is él, egy elmúlt folyamat és megvalósulás. Bennünk akumulálódik

és lakozik, mert mi vagyunk legutóbbi és leghatalmasabb alkotása, s birtokunkban van immár az a mentális és fizikai hatalom, amely jóvátehetően megsemmisítheti ezt a halhatatlan folyamatot, melynek létünket köszönhetjük — de általa készsége és hatékony eszközeivé is válhatunk, hogy egy örök jövőben folytatódhassék. Nekünk tehát — akik az evolúciós-történeti idő e múlt pillanatában élünk, egy halhatatlan folyamat fordulópontján állva — hálával kell visszanezünk eddigi halhatatlanságára és felelősséggel gondolnunk a jövőbenire. Ha szeretjük az életet, félelemmel és ujjongással kell az egész folyamatra tekintenünk, új tisztelettel és eltökéltséggel, hogy továbbvigyük, hogy továbbvitessünk általa és hogy segítsük őt, hogy továbbvigyen.

A kereszténység is és a marxizmus is, kezdettől fogva azt tanította, hogy az egyén beteljesülése az osztózásban, a testvériségben, az emberiség egészéért és a teremtet világ jólétéért áldozott életben valósul meg. Hitték továbbá, hogy akik a nekik továbbadott üzenetért felelősséget éreznek, egy hosszú, „a világ kezdetétől”<sup>16</sup> tartó, teremtő folyamat örökösei és „történelmi küldetésük”<sup>17</sup> az üzenetben rejlő ígéret beteljesítése. Most érkezünk bolygónk történetének ama pillanatához, amikor a küldetést föl kell vállalnunk, az egész emberiségre kiterjesztenünk, hogy gondolkodásunkban és munkánkban a legnagyobb prioritást élvezve valamennyiünk együttműködő igyekezete a legteljesebb mértékben ráirányuljon. Hogy élünk és kommunikálunk, elmúlt generációk odaadásának köszönhetjük, amit az élet és azon értékek irányában mutattak, melyek azt élni érdemessé teszik. Áthaladva az életen, őrizzük és mozdítsuk elő ezt az életet, hisz teremtményei és kedvezményezettjei vagyunk. Haladjunk át rajta — biztonságosabbá és jobbá téve elkövetkező generációk halhatatlan sora felé.

(Fordította Patkós Judit)

<sup>16</sup> Máté 25: 34. A marxizmus számára az osztályharc és a forradalom „a történelem hajtóereje”, a proletariátus pedig a történelem utolsó forradalmi osztálya. Vö. Marx—Engels: *A német ideológia; Kőrlevél Bebelnek, Liebknechtnek etc.* (1879).

<sup>17</sup> Pl. Marx: *A polgárháború Franciaországban*. A keresztény párhuzamot l. Mt.28: 19, ahol Jézus meghagyja tanítványainak, hogy tegyék tanítványaikká „mind a népeket”.

## SUMMARY

*Howard L. Parsons: Dialectics in the Relations between Marxists and Christians in the Present Global Crisis*

The contemporary global crisis — the problems of spreading poverty, the unequal distributions of productive power, wealth, and opportunity, the deprivation of human rights, the escalating military threat of omnicide, deepening ecological degradation, and spiritual alienation — has focussed new scrutiny on the Question of resources for understanding and dealing with our human problems.

From their beginnings Christianity and Marxism have taught that the individual's fulfillment is realized in sharing, fellowship, and sacrifice for the life and welfare of the whole of humanity and creation. They have believed, moreover, that those responsive to their message

are heirs of a long creative process „from the foundations of the world" and are charged with a „historic mission" to bring its promise to completion. Now we have reached a point in the history of our planet where this missions must be raised up, fully humanized and universalized, given the highest priority in our thought and work, and directed to enlist the cooperative initiative of one and all. We live and communicate in virtue of the devotion of past generations to life and the values that make it worthwhile. As we pass through this life, creatures and beneficiaries of it, let us preserve it and advance it.

Let us pass it on, safe and improved, to the immortal generations to come.

# TÉR ÉS IDŐ A ZENÉBEN ÉS FESTÉSZETBEN\*

GRÓH JÁNOS

[...] *nem logikai következtetések alapján kényszerülünk arra, hogy egy érzékelhető világ mögött egy másik, valószínű világot tételezzünk fel, amelynek léte önálló, az embertől független. Olyan világ ez, amelyet mindenesetre közvetlenül soha, mindig csak az érzékek világán keresztül észlelhetünk, bizonyos jelek által, amelyeket velünk közöl.*

Max Planck

Képzőművészeti alkotások a térrel és idővel sokrétű kapcsolatban vannak. Egy műalkotás keletkezésének helye és ideje meghatározó fontosságú művészettörténeti szempontból, s kihat az esztétikai értékelésre is. Tér- (hely-) és idő-vonzata van a műalkotásnak; későbbi korok számára más vidékek, más kultúrák üzenetét közvetíti, de a műélvező saját korának szemszögéből ítéli meg azt. A képzőművészeti alkotások tárgyak: tárgyi mivoltuk által válnak vizuális művészetté, térben és időben jelennek meg; függvényei koruk és alkotójuk tér/idő-élményeinek és egyben alakítói és tolmácsolói is. Ezek lennének a képzőművészetek *elsődleges* tér/idő-vonatkozásai.

A képzőművészeti alkotások térrel és idővel való kapcsolatát azonban általánosabb szempontból is megvizsgálunk szükséges. Gondolatmenetünk a következő: az ember tér/idő-közegben él, s ezért kell, hogy a tér és idő ne csak *ad hoc* élményt jelenthessen számára, hanem mint „tér/idő” épüljön be az ember tudatába — olyan formában, ahogyan a modern fizika annak összefüggéseit, kölcsönhatásait föltárta. Ha pedig beépült, szükségszerűnek kell tekintenünk, hogy a műalkotásokban kivetítődjék, mert a műalkotás mint magasrendű kreatív alkotás az ember világát integráltan tükrözi. Ezért pusztán logikai megfontolás alapján is joggal föltételezhető — minden művészetelméleti meggondolást most mellőzve —, hogy a tér és idő, mint az emberi létet meghatározó princípiumok, a műalkotásban is jelen vannak. Vizsgálódásunk a következőkben arra irányul, hogy a tér/időt egységes tényezőnek tekintve kutassuk föl az egyes művészeti ágakban, mint azoknak sajátos benső elemét, a főntebb elsődlegeseknek mondottakkal szemben. (Konkrét elemzések a későbbiekben föltárhatják esetleg az elsődleges és benső tér/idő-vonatkozások kapcsolatait is.) Nem foglalkozunk a tér vagy idő olyan megnyilvánulásaival, amikor ezek a mű tartalmi elemeként témává lépnek elő, mint pl. „térábrázolás a festőművészetben” vagy a mulandóság allegorikus ábrázolásai.

A szakirodalomban a tér/idő komplex megközelítésében az építészettel foglalkozó munkák jeleskednek, mert a térszervező építészet be- és körüljárhatósága összekapcsolja a térbeliséget az időbeliséggel. Festészeti vonatkozásban találhatunk néhány finom elemzést a kép idő-elemeit illetően. A szobrászi alkotások térhatásaival sokat

\* A tanulmány bevezető része a „Tér és Idő a képzőművészetekben” c. nagyobb tanulmánynak.

foglalkoztak — az idő-tényezőt mellőzve. Igazságtalanság lenne azonban a szakirodalmat, a tér- és idő-elemeket többnyire elválasztó szemlélete miatt, sommásan elmarasztalni. Mert igaz ugyan, hogy az ember egyaránt él térben és időben, de a tér és idő egymástól eltérő érzéki megismerési formái folytán nem tagadható ezek ket-tős természete. Föltételezésünk az, hogy a tér/idő mint egység hatja át élményeink anyagát és tudatunkat, ezért a külső világról érzéki közvetítéssel szerzett benyomásainkhoz szükségszerűen kapcsolódnak tér/idő-elemek (1); a tudatban történik a tér/idő-impulzusok összekapcsolódása, korrelációja (2); ami lehetővé teszi, hogy azok az emlékezetben integráltan jelenjenek meg (3); és ez előfeltétele annak, hogy a tér/idő mint homogén elem az emberi szemléletbe beépülten legyen tekinthető, mint ennek természetes velejárója (4). A tér/idő megjelenését vizsgálva az érzéki művészetekben ez szükségessé teszi a tér és idő külön-külön való elemzését is, eltérő érzéki megközelítésük folytán.

## A tér

A térrel kapcsolatban általános az a nézet, a hétköznapi emberi tevékenységei alapján, hogy az emberi látás képes a teret közvetlenül „érezkenni”. E vulgáris nézet téves, mert az ember lényegében véve síkban lát — e „sík” azonban olyan hengerfelület, melynek középpontjában a néző áll. A hengeresség azonban a látás rejtett eleme, egy falsík látványában pl. nem válik hatályossá — azt mindig síkra vetülökként érzékeljük. (A tisztánlátás e mezejéhez csatlakozik a perifériális látás té-rileg teljesen határozatlan mezeje.) *Közvetlen* tapasztalatunk éppúgy nincs a térről, mint ahogyan az időről sem; a maguk teljességében föl sem tudjuk fogni őket, hiszen végtelenek. Platón a *Timaios*ban így ír a térről: „[...]a tér, maga romlástól ment, helyet ad mindennek, amik csak keletkeznek, őhozzá magához *csak az érzékektől elvonatkoztatva*, az okoskodásnak bizonyos fattyúhajtása segítségével sikerül eljutni; s így is alig lehet róla valami megbízható tudomásunk”.<sup>1</sup> Figyelemre méltó, hogy a görögök ugyanakkor a teret leginkább értő művészetet alkották meg! A tér csak a folyamatosságát megszakító elemek (tárgyak) által válik közvetve érzékelhetővé, mert a tér csak űr, üresség — ami nem látható; „rejtett dimenzió”, *hasonlóan az időhöz*. Az emberi szem foltokat, felületeket fog föl, amelyek színben vagy tónusban különböző fokozatokkal mennek át egymásba a világítástól függően; élesebb elválásuk határvonalán kontúrok (vonalak) jelennek meg. A tér érzékelése, a „térlátás”, a „térérzék” az ember természetes sajátja ugyan, de közelebről vizsgálva kiderül, hogy ez az egyén saját szerzett tapasztalata. A csecsemő még „nem tanulta meg” a „teret látni”, azért kapkod a lámpa felé, mert úgy hiszi, meg tudja fogni. Az emberi látás természetével foglalkozó tudományos elemzések: optikai csalódások, illúziók és megtévesztő térbeli ábrák vizsgálata (Arnheim, Gombrich, Escher) mind ezt igazolja, az alaklélektan (*Gestalt*-pszichológia) eredményeivel együtt. Mindezeknek a műveknek végső summája, kulcsa: az ember síkban lát — még ha e következtetést a szerzők maguk nem is vonják le. A szem azonban sok olyan elemet ragad meg,

<sup>1</sup> Platón *Összes Művei*, 3. köt., Bp. 1984, 355.o.

ami a tapintás és a térben való mozgás tapasztalataival összekapcsolódva azt a hitet kelti, hogy „látjuk a teret”. A térre pedig csak következtethetünk a lineáris perspektíva (a távolodó párhuzamosok összetartása), a levegő-perspektíva (távlat) és a tárgyaknak tapasztalati/fogalmi és látott nagysága között mutatkozó eltérés, tehát távolságuk által. Elősegíti térbeli tájékozódásunkat, hogy a térben közelebb lévő tárgyak gyakran elfedik a távolabbiakat és saját (emberi) arányaink alapján meglehetősen jól tudjuk becsülni a közeli és homloksíkkunkkal párhuzamos, térben nem távolodó tárgyak méreteit. Tapasztalataink alapján a távolságot is elég jól érzékeljük, s hajlamosak vagyunk ezt térlátásunknak tulajdonítani, holott a távolság csak egy dimenzió, és nem három. A tényleges térlátás hiánya mutatkozik meg abban, hogy különböző kultúrákban különböző térábrázolási rendszerek alakulhattak ki; így a rómaiaknál és a gótikában (a reneszánsz perspektívával szemben), a keleti népeknél stb. Erre utalnak egyébként a „tényeknek” általában megfelelő lineáris perspektíva szükségszerű belső ellentmondásai is. „Térlátás” helyett helyesebb lenne a „térértékelés” kifejezést használni, utalva a „térérzés” tudati elemeire. A „térérzés” vagy „térértékelés” a tényleges térlátás híján természetesen téves is lehet. Leonardo írja: „egyenlő távolságból ugyanaz a tárgy annál nagyobbnak vagy kisebbnek tűnik, minél sűrűbb vagy ritkább a szem és tárgy között a levegő”. A „sűrűbb” párás levegő egy távoli hegyet távolabbinak tüntet föl, s ezért azt nagyobbnak érezzük, mivel *tudjuk*, hogy ami távolabb van, az kisebbnek látszik; tiszta levegőben a hegy viszont „kisebb lesz”, mert *tudjuk*, hogy amit éles körvonalak határolnak, az közelebb van, mint az elmosódott kontúrú, ezért hát a hegy méretcsökkenését kisebbre becsüljük (az átlagosnál) — és így magát a hegyet találjuk kisebbnek.<sup>2</sup>

A tér érzékelését nem közvetítik az optikai ingerek, az a tudatban keletkezik. A „térérzés” a látvány sík képének információira adott „válasz”; a tudat értékelő tevékenysége során a látványnak a térre csak áttételesen utaló elemei mintegy föl-töltődnek, tartalmat nyernek; e tartalmak korábbi — nemcsak vizuális — tapasztalatok vonatkoztatásai az aktuális optikai ingerekre, melyek akár helyesnek, akár tévesnek bizonyulnak is, újabb tapasztalatot jelentenek. A „térértékelés” hosszú fejlődés eredménye, ami visszavetült a látás pszichofizikai folyamataira is. Érzéki inger és tudati válasz alig különíthetők el; a vakfolt által keletkező folytonossági hiányt az „érezelt” kép kiegészíti, a „látott” képet nem fejjel lefelé fordított állapotában „érezkeljük”, holott optikailag úgy észleljük. A szemet az agyi központtal összekötő idegpályák a látvány egyes tényezőinek összekapcsolásával hangsúlyokat képeznek,<sup>3</sup> megkönnyítve a tudati értékelést, a tárgy-fölismerés érdekében. Az észlelt és „érezelt”, valójában a tudat által *értékel*t kép (szubjektív) egybemosódása alakítja ki azt a tévhitet, hogy nemcsak térben elhelyezkedő tárgyakat és bizonyos, térre utaló elemeket látunk, hanem a teret magát is. (A két szemmel való látás a tárgyak plasztikus formáinak megismerését segíti főként, s ezáltal a tér fölismerését is: mindez azonban csak néhány méter távolságig hatályos, az egész látvány terének megértésében szerepe elenyésző.) A térrel közvetlen kapcsolatba a térben való mozgás, járás-kelés által kerül az ember. A helyváltoztatás változó nézőpontú képek

<sup>2</sup> Leonardo da Vinci: *A festészetről*, Bp. 1973, 444. o.

<sup>3</sup> R. Granit, H. K. Hartline, G. Wald — fiziológiai Nobel-díj 1967.

sorával társul, s elsősorban ez alakítja ki e térbeli tájékozódás képességét, a térbeli tapasztalatok fölhalmozódása pedig az ún. térérzéklet.

Látásunknak azonban további korlátai is vannak, annak ellenére, hogy a világról szerzett ismereteink oroszlánrésze a látásra épül. Szemünk ugyan mindig környezetünk objektív valóságáról tudósít, éppúgy mint a halak vagy méhek merőben más rendszerű látása — a látvány mégsem ismerteti meg a teljes valósággal. A *látvány csak kép*. Az ember látása csak a tárgyak külső burkát, felületének „formáját” képes megragadni, azok tartalmát pedig nem. A tárgyak képe nem tudósít a tárgyak méretéről, anyagáról, súlyáról, szerkezetéről, tulajdonságairól, de még háromdimenziós formájáról sem, mert csak egy nézőpontból való képét láthatjuk egyszerre. Hozzájárul még ehhez, hogy a látvány mindig a megvilágítás függvényében mutatkozik. Határvonalak, élek csak az eltérő fény mennyiséget visszaverő felületek határán mutatkoznak, optikai csalódásokat is okozva. A felületeket körülzáró kontúrok vonalai absztrakt, síkszerű jelenséggé alakítják a térbeli tárgyakat, a világítás és a levegő-perspektíva pedig megváltoztatja színüket. Gyakran előfordul, hogy a nézőpont folytán egy tárgy nem jellegzetes alakjában mutatkozik meg a látványban — ami voltaképpen hasonló egy színes szőnyeghez.

Amit látunk, tehát *csak kép* — elvont foglalatja a valóság töredékes és a körülményektől függően változó felületi jelenségeinek, mint amilyen a fény-árnyék, szín és szíkontraszt, vonalak és körvonalak, takarások. A látás fiziológiája, a térlátás kritikus elemzése igazolja, hogy a tér mondhatni kisiklik a közvetlen megismerhetőség köréből, s lényegében olyan elvont fogalomvá válik, melyre vonatkozóan az érzéki tapasztalás bizonyos töredékes utalásokat tartalmaz. A tér elvontsága ezért közelít az időéhez, annak ellenére, hogy a köznapi életben a teret jóval reálisabbnak, érzékelhetőbbnek gondoljuk az időnél. Ha föltételezzük azt, hogy Tér és Idő nemcsak fizikai és filozófiai fogalmak, hanem egységes tér/idő-tényezőként művészeti fogalomvá is lesznek, s kivételnek az érzéki művészetekbe, a képzőművészetbe és a zenébe, akkor meg kell vizsgálnunk az idő-tényező vizuális megközelíthetőségének formáit is. A fő kérdés az, létrejött-e az emberi tudatban a tér és az idő képzeletének olyan kapcsolata, ami lehetővé teszi, hogy a „tér/idő”-ről mint homogén fogalomról beszélhessünk a festészet és szobrászat minden műfajában, az építészetben és a zenében is. Nem zárhatjuk ki természetesen annak lehetőségét sem, hogy a tér/idő kettős eredetének megfelelően e kettősség az egyes művészeti ágakban is megmutatkozzék — azaz más-más alakot öltjön.

## Az idő

Az idő érzéki megközelíthetőség híján teljesen elvont metafizikai fogalomvá válnék, s ezért megjelenése lehetetlen lenne az érzéki megismeréshez kötődő művészetekben. Ellenkező esetben viszont föltétlenül be fog épülni e művészetek struktúrájába, fölépítésébe, már csak a művészetnek teljességre-törekvése folytán is. A műalkotás hű tükre az ember világának — mindannak, ami a külső világból az ember belső világának is elemévé lesz, s tudati mechanizmusait kialakítja. Ha nem így lenne, a művészet elveszítené antropomorf jellegét és élettelené válnék.

Az idő az ember számára a *változás* tényében nyilvánul meg. A térben történő változás: *mozgás*, fizikailag egyszerre igényel teret és időt. A mozgás ezért integrált tér/idő-élményeink magja; térbeli változások időbeli észlelésében mutatkozik. (Tér- és időészlelésünknek vannak más forrásai is: az idegrendszer tudósít tagjaink térbeli helyzetéről és mozgásáról, a látás és hallás egymást kiegészítve tudósít a környezetünkben bekövetkező változásokról, a nap- és évszakok változása, a növekedés, öregedés sokoldalúan tájékoztat az idő múlásáról.) A mozgás által kerül az ember a térrel közvetlen kapcsolatba, mint említettük; az idő megismerésének pedig elsődleges forrása a mozgás, nem igényel tudatos megfigyelést, az „idők változó”-sának élettapasztalatát. A mozgás azonban csak közvetíti az idő-dimenzió fölismerését; az idő érzékelésére nincsen érzékszervünk, nem „rögzíthetünk” vele kapcsolatban még olyan hézagos adatokat sem, mint amilyeneket a látás a térrel kapcsolatban nyújt. A teret és időt egyaránt jelentő mozgás vizuálisan kétféle formában jelenik meg: statikus-passzív és dinamikus-aktív módon. A statikus, egy nézőpontból történő megfigyelés kontemplatív, elmélkedésre ösztönöz, s ennek megfelelő információkat nyújt az értékelő tudat számára — megfelel a festőművész magatartásának. (Ilyen módon szerzett tapasztalatok rendszerezése a perspektíva.) A statikus-passzív látvány tér/idő-élménye a *nézőpont-látvány-időpont* hármas egységét jelenti. A statikus-passzív kép azonban aktívvá is válhat, ha benne mozgás támad. Egy úton haladó jármű, a tenger hullámozása gazdag információt nyújt a térről, a szemünk láttára szinte letapogatja azt; *a tér a mozgás tér/idő dimenziója által válik érzékelhetővé*. A nézőpont és látvány egysége lényegében változatlan marad, az időpont pillanatnyiságát azonban fölváltja az *időtartam*, aminek következtében nemcsak a látvány teréhez fűződő idő-élmény intenzitása növekszik, hanem egyben a tér-élmény is gazdagodik — igazolva a tér/idő-élmény homogén egységként való megjelenésének lehetőségét.

*Dinamikus-aktív* látvány a térben mozgó ember (vagy kamera) által észlelt képsor: téri tapasztalatainak megszerzésében, a gyakorlati életben nagyobb a jelentősége, mint az inkább meditatív jellegű statikus látásnak. A dinamikus látás során — saját mozgásunkról lévén szó — mozgás-élményünk tér/idő-vonatkozásban közvetlen, a látvány azonban ezt csak *tükrözi* — tehát a térbeli változások *időbeli* képsora közvetlenül a tér látványához kötődik (a térlátás korlátain belül), míg a *mozgásról* és így ennek idő-tényezőjéről is csak közvetve tudósít. A statikus és dinamikus látványt egybevetve megállapíthatjuk, hogy dialektikus módon a statikus látvány képes elsősorban a mozgás dinamikáját megragadni, amennyiben a látvány terében az megjelenik, s ezáltal az idő-tényező fokozottabb hangsúlyt nyer. A mozgó ember dinamikus látása ellenben elsősorban a statikus, mozdulatlan térrel ismertet meg, idő-faktora kevésbé hangsúlyos.

A kép kétdimenziós kötöttségében a festőművész nem jeleníthet meg tényleges mozgást, csak egyetlen mozdulatot, gesztust rögzíthet a mozgás-folyamatból (ami az „absztrakt” művészetre is vonatkozik); igaz viszont, hogy egyidejűleg több szimultán mozdulatot is rögzíthet, ezek mintegy egymásra rétegződhetnek, ami jelentőséget nyerhet az idő-faktort illetően. Mindezt egybevetve arra az eredményre jutunk, hogy a festészet a nézőpont-látvány (kép)-idő(pont) hármas egysége folytán, amit a kétdimenziós közlés kényszerít ki, alapvetően „időellenes” művészet, annak ellenére,



hogy, mint láttuk, az ember látása képes a tér és idő szimultán, tehát tér/időként való megismerésére is. Az idő-tényező ezért a festészetben mindig csak rejtetten, áttételekkel jelenhetik meg. (A nem-mobil plasztika és az épület három dimenziója inkább képes az idő-tényező közvetítésére: gesztusaik — az építészet rejtett antropomorf gesztusai is — valósabbak; a több nézőpont és a körüljárás lehetősége tér/idő-faktoraikat gazdagítja.) Az időről, az idő lényegéről a látás külön nem tudósít. A napszakok és évszakok „ábrázolása” a kiragadott pillanatba zárkózik; az időjárásnak nincs köze az időhöz. Míg a térről alkotott vizuális elképzeléseink elhithetethetők velünk, hogy „látjuk a teret”, azt sohasem mondja senki: „látom az időt” (legfeljebb átvitt értelemben: „nagy időket láttam”).

Elvontságukat illetően a tér és idő a látás szempontjából rokon fogalmakká válnak. A teret azonban az ember mégis általánosabbnak és lényegesebbnek tartja, mert könnyebben megérthető, mondhatni „gyakorlatiasabb” az időnél. Hogy a fizika szempontjából egyformán mérhető, annak nincs jelentősége esztétikai, pszichológiai vagy filozófiai tekintetben. Ha e két fogalmat nem vizuális oldaláról tekintjük, hanem az ember szemléletében mutatkozó jelentésüket vizsgáljuk, akkor a tér elsődlegesen az állandóság, (viszonylagos) változatlanlanság, maradandóság képével társul, amiben megmutatkozik a tér könnyebb vizuális megközelíthetősége is. Az idő megítélésében viszont a *változás* kap hangsúlyt, de csak a tetten ért változás. Egy régi és egy új állapot egybevetése alig bír időtartalommal, csak következtetésre nyújt alkalmat. A mozgás ezért az idő megismerésében részben fölértékelődik, mint az idő jelenlétének egyetlen ténye, részben pedig veszít értékéből, mert nem segíti elő az idő tényleges megismerését — csupán a változás kísérőjelensége. Minden változás (mozgás) térbeli megnyilvánulást igényel, mivel az időben nincsen „hely”, ahol lenyomata megmaradhatna. A változás, mozgás térben és időben történik, de attól mind a tér, mind az idő független. Míg a változás lenyomatában, pl. a hullámozó tenger látványában, megtudhatunk közvetve valamit a térről is, de nem tudunk meg semmit magáról az időről, csak pusztán jelenvalóságára következtethetünk saját jelenvalóságunk által. Az időbeli tények saját közegük, az idő burkába zárulnak — az elmúlásba. Az idő „függvénye” a térnek. „Az Időnek Tér nélküli üressége, semmissége elsősorban abban érhető tetten, hogy az Idő, 'múlani', folyni kizárólag a Tér segítségével, 'tud'”. És „az Idő egyszerűen nem, 'létezhet' a térbeli dolgokon aratott győzelme nélkül...”<sup>4</sup> A tér és idő különbözősége, a velük kapcsolatos „tudásszint”-ünk eltérése azonban érzékeink természetében is keresendő lenne végső soron; érzékeink pedig meghatározzák az emberi életérzést és természetet — és így valószínű, hogy a térhez és időhöz fűződő eltérő viszonyát is. Látás-centrikus megismerésünk folytán annyit tudunk, hogy a tér az a valami, melyben környezetünk tárgyai, tapinthatóan is, elhelyezkednek; a tárgyak közvetítésével a tér mintegy a valóság rangjára emelkedik. De mit tudunk az időről? A térben az ember tudatosan mozog, de meg is állhat. A térbeli elemek rövid ideig változatlan, mozdulatlan létezésre is képesek. A teret éppen olyannak tekintjük — azaz róla kialakított, bár tökéletlen képünk változatlan —, ha történik „benne” valami, ha nem; vagy ha éppen magunk mozgunk

<sup>4</sup> Mátrai László: *Alapját vesztett felépítmény*, Bp. 1976, 5. o.

a térben. Történés nélkül azonban az idő üres; egy folyamatos hang semmit sem árul el az időről, ha fekvése, ereje és hangszíne változatlan.

Az idő passzív túrésére vagyunk kárthatva. Időben élünk, mozgunk, de nem tudunk megállni, mert ez annyit tenne, mint az időt megállítani. Az idő nem jelent az ember számára érzéki ingert, föltartóztathatatlan folyamat, megszakíthatatlan közeg, melyben nincsen semmi, mégis körülöleli az emberi létet és magába zárja azt. Jórészt azonban elmondhatjuk ezt a térről is: a térben élünk, ez nem jelent (önmagában) érzéki ingert stb. A tér azonban valahogyan mégis „humánusabb” — mert benne könnyebben tájékozódunk. „Idő nincs” — ez mondható költői szabadsággal, de a térről nem! Az idő folyamatának némileg rezignált, de valósabb elfogadása a „kétszer nem léphetsz ugyanabba a folyóba” megfogalmazásában mutatkozik — megragadó allegorikus (és térbeli) képiességben.

## A zene

Az ember azonban nem nyugodott bele az időnek való kiszolgáltatottságába, hanem útját állta a művészetben: megalkotta a zenét. Nem tekintve a zene geneziséét, aligha tévedünk, mikor azt valljuk, hogy a zene — talán rejtett — célja: az emberi lét „elidegenedettebb” közegének, az időnek humanizálása. A zene létformája a jelen pillanatában megszólaló hang. Az „örök jelen”, mely érintkezik a megelőző pillanat zengésével és fölkelti a következő pillanat iránti várakozást. A pillanatmomentum, de ez a szó jelent még erőt, mozgást is. Egy hang: egy pont a lét folyamatában. Létezése megfoghatatlan — és mégis kiterjed az időben, mivel a múlt és jövő mezsgyéjén szüntelenül mozogni látszik, mintha együtt haladna az idővel, mert az egyik „pont”-ot követi a másik, ezt pedig az utána következő. Emlékezetünkben a hangok dallam ívelésévé szélesednek — és szétáradnak a térben! Nemcsak fizikailag. „A zene tornyosul, omlik” — mint Ady írja, s e mozgás kilép az időből, teret igényel, mert túllépi a „jelen” határát. Az „élő idő” pedig a jelen pillanat csupán, kiterjedése nincs — és ha tér nem lenne, máris ad absurdum jutottunk volna, mert ki kellene jelentenünk: Idő nincs! Pedig van, de csak a Tér által, a tér közegében — melyről tudjuk, hogy nincs is „közege”, éppúgy megfoghatatlan és fölfoghatatlan, mint az Idő — de Platónnal szólva mégis „helyet ad mindeneknek”. Ismerve a világ fizikai tér-idő-dualizmusát, nem meglepő, hogy a környezet által alakított emberi tudatban az idő térbeli és a tér időbeli képzetekkel társuljon, s végül tér/idő-képzetek is keletkezhessenek a tudatban.

„A hallás elsődlegesen szekvencia, azaz időben történik, ezért csakis mozgásként érzékelhető, s minden mozgásnak szüksége van nemcsak időre, hanem térre is” — írja H. Reinold.<sup>5</sup> Az Idő → Tér metamorfózis a zenében „kényszerpályának” tűnik, amit az idő-„médiüm” azon tulajdonsága kényszerít ki, hogy az idő nem képes a hangok sorát folyamatosan „életben tartani”. A kérdés az, hogyan teljesedhet ki a mozgó ponthoz hasonlítható, az „örök jelen”-ben megszólaló hang zenei élménnyé?

<sup>5</sup> H. Reinold: „On the Problem of Musical Hearing”, *Archiv für Musikwissenschaft*, Vol. XI., No. 2 (1954), lásd in: *Reflections on Art* (ed. by S.K. Langer), Baltimore 1960.

Hogyan válhat e fizikai ingerek sora belső világunk részévé — úgy tűnik, sokkal nagyobb hullámokat verve a lélekben, mint amilyeneket a hanghullámok keltenek a levegő részecskéiben. Főként a zene váltja ki e csodálkozó kérdéseket. A zenében nem lehet szó a „megismerés” és az „azonosulás” számtalan olyan lehetőségéről, mint más művészetekben. *A zene a lét művészete*. Időbeliségét tekintve úgy kötődik az időhöz, mint az emberi élet. A zenei idő azonban különbözik a fizikai időtől, fölgyorsul, majd lassúbbodik; művészi megfogalmazásában megfelel az emberi lét ritmusának (bioritmusának) — a lét sodrában az idő nem egyenletes sebességű. A zene az idő megszervezése által nemcsak „megkapaszkodik” e közegben, hanem, saját természetének megfelelően alakítva, egyben humanizálja is azt. A zenei idő már nem a megközelíthetetlen rejtelmes Idő, hanem a „mi időnké” válik. A passzív tűrés „lét-ideje” aktív, élő idővé lesz. Lét és Idő elvontságának hatása megmutatkozik a zenében — időhöz-kötöttsége a zenét a legelvontabb művészetté avatja; fő törekvése éppen az, hogy az önmagában megfoghatatlan és fölfoghatatlan időnek tartalmat adjon. A zene lét-idő dimenzióját megragadó hangok rendje pedig átvezet a tér világába is.

„A hang a zene formája” — írja Hszün-ce.<sup>6</sup> A zene „formájának” (anyagának, eszközének) tér- és időbelisége kettős, mint a képzőművészetekben. A hanghullámok térben és időben terjednek, s a hangok terében tartózkodók által érzékelhetők; ez a zene *elsődleges* tér-idő tényezője. A súlyponti kérdés azonban „a zene formájának” *másodlagos*, tudati megnyilvánulásainak vizsgálata e művészet megértésében; a zenei alkotás formájának másodlagos tér és idő tényezői szükségszerűen az elsődlegesek által meghatározott tulajdonságok keretén belül maradnak. A zene mindenestre „vak” lenne, azaz a hangok sora nem válhatna zenévé, ha „nem kapna teret” az emberi tudatban. A teresülő hangszekvencia tudatformájában első pillantásra csak az látszhat kérdésesnek, hogy miként képes az anyagtalan hang a térnek — bár szintén anyagtalan, de — fizikai tárgyakkal zsúfolt tudati világával összefonódni. Ha azonban meggondoljuk, a térbeli tárgyakról alkotott belső képeink is különböző szintű absztrakciók csupán — így elképzelhető társulásuk. Még egy arc egyedi formáit is csak néhány karakterisztikus vonal, tömeg és főként az arc fő elemeinek egymáshoz való viszonya, összeépítésének módja jelzi emlékezetünkben. A geometria sík- és térbeli elemei, a pont és vonal, alapformák (testek) olyan, valós tárgyak alakjából leszűrt általánosítások, melyeket később a tudat — azok ismeretében — visszavetít környezetének világába. Aligha tűnhet belemagyarázásnak, ha azt állítjuk, hogy egy görbe vonalvezetése és ritmusa — ami egy kígyózó ösvény, egy madár vagy lepke röpte, csigák és rovarok nyoma, növények és fák hajlata, azaz környezeti benyomásaink absztrakcióinak szintéziseként keletkezik a tudatban — társulhat egy zenei téma koreográfiájával; vagy még közvetlenebbül, egy hegygerinc kontúrjának *crescendója* egy dallamával. A térbeli elemek elhelyezkedésében jelentkező kapcsolatok — párhuzamok és ellentétek — a művészi elrendezésben éppen úgy ellenpontozottakká válhatnak a zenében, mint egy kép kompozíciójában, egy szobor mozdulatában, az épület tömeg- és részletkompozíciójában, vagy tér alakításában. Gyökerük az ember téri tapasztalásában van; az ehhez kapcsolódó absztrakt

<sup>6</sup> Hszün-ce: „Tanulmány a zenéről”, in: *A szépség szíve* (szerk. Tőkei Ferenc), Bp. 1973, 42.o.

képzetek tudattartalmak, visszavetítődnek a világra és részt vesznek annak megismerésében, éppúgy mint a műalkotások megértésében és megalkotásában. A tudat ezért abszorbeálni képes az időben egymást követő hangok „képét” és formát ad nekik — mégpedig térben, mert arra más lehetőség nincsen. A zene nem lévén része a tárgyi világnak, csak a térbeli környezet tudati absztrakcióival társulhat, megőrzi tehát sajátos elvont jellegét; „térisége”, „teressége” fiktív (fictio = alakítás, képezés, formálás), nem tárgyas. A zene hallgatása kiválthat bizonyos éber-álmok képeket, de ezek *ad hoc* asszociációk csupán, szubjektívak és következtelenek, nem részei a zeneműnek.

A zene tudati „teresedése” nem a hallgató szubjektív, egyéni teljesítménye. „A hang a zene formája” fölépítésében a „zenei térlátás” lehetőségének elemeit hordja magában. Akusztikus ingerek azáltal nyernek zenei hangzást, hogy ez utóbbiakhoz vitathatatlan térbeli vonások társulnak: hangköz, hangmagasság és -mélység, a többszólamúság párhuzamossága és a hangszín mint szinte festői elem. A térbeliséget sugalló elemek összeépítése a műben (ellenpontozás, a téma visszatérése, a darab tagolása) hozzásimul a tudat téri képzeteihez. A befogadott hang-impulzusok a tudatra vetülve az időbeli és térbeli lét között olyan metamorfózist mutatnak — akár kölcsönösen is —, melyek jelen tudásunk szerint nem követhetők nyomon. A kétféle tudatforma egymásba hatolásának vannak azonban elemezhető bizonyosságai is — ezek voltaképpen köztudomásúak. Amikor a koncertteremben a taps fölhangzik, e pillanatot „az igazság pillanatának” is nevezhetnénk. A mű ekkor tudatosul (csak) a közönségben, az élmény betetőződik és lelkesedést vált ki. Az időben folyamatos, de időben „széthúzott”, elemekre és részekre tagolt ingertömeg az emlékezet egyesítő ereje által a tudatban egységes egésszé áll össze — az elhaló hangok alapján a hallgató „újra megkomponálja” a művet. Az utolsó akkordok elhangzása után földereng a közönségben a folyamatos élmény egységes, zárt képe (szerkezete), s a mű kiteljesedve elnyeri végső *formáját*. A jelenség lényege, hogy éppen időbeliségének megszűnése pillanatában képes a tudat a zenei kompozíciót mint egységes képletet felfogni. A mű „teresedésének” is ez a csúcspontja, melyben az idő szerepe nem több, mint a festői meglátás pillanatában. Az összegező átélés mozgósítja a tudat — tárgyi elemektől mentes — térre vonatkozó absztrakcióit, s e pillanatokban a zene, *egyedül a zene képes a lehető legteljesebb térlélményt nyújtani*. Tudva pedig azt, hogy az anyagtalan Tér éppen olyan elvont az ember számára, mint az Idő, akkor nem meglepő, hanem logikus: a zene mint az időbelisége folytán legabsztraktabb művészet képes a térhez is legközelebb férkőzni.

A zenét természetesen nemcsak mint egységes, zárt formát értékeljük. A „zenei tér” alárendelődik az időnek, ennek függvénye; a zenei hang-impulzusok sora időbeli folyamatukkal párhuzamosan építi a zenemű térbeli képét (képzetét) a tudatban, miközben a zene érzéki szépségében gyönyörködik a hallgató — abban a hitben, hogy *csak* abban gyönyörködik. G. Brelet jól látja a zene lényegét, amikor ezt írja: „Melódia és zenemű csak egy forma egyidejűségében (szimultaneitásában) létezhetnek, egy szukcesszív jelenben, mert a keletkezés a lényege oszthatatlan jelenlétüknek. Mégis ellentmondásos lenne, ha e szimultán forma magában a tudatban realizálódna, mivel az érzéki hang csak akkor lehet egy (válhat egyé) a formával, ha két

különböző szinten helyezkednek el, a szimultán forma áthatja a hallott és az elhaló hangok tiszta egymásutánját.”<sup>7</sup> Megfogalmazása azért válik ellentmondásossá, mert a zene térbeliségét nem tisztázza. „A zene időbeli formai egység” — állíthatnánk a fentiek alapján (mely természetszerűleg csakis a tudatban realizálódhat). Egy ilyesféle definíció azonban több kérdést vet föl, mint amennyit megold, bármilyen tetszetősen hangzik is. A „formai egység” eleve pleonazmus, mert a művészi forma mindig egység — időbeli forma pedig nincsen, mert a tér segítsége nélkül nem létezhet. Ezért, idézetünkkel ellentétben, nem „a forma hatja át a hallott hangok [...] egymásutánját”, hanem ez utóbbiak hatják át, építik föl a formát. Időbeliség és forma lényegükben ellentmondanak egymásnak. A forma valami egységbe-zártat, stabil, nem változó alakzatot föltételez, melyben a dinamikai elemek is „megszilárdult” állapotban jelennek meg, mint a tűzhányók kihűlt lávája. A zene térbelisége kétszeresen is tér/idő: időbe ágyazottan keletkezik és épül, tartalmi az idő dinamikáját *tükrözik*. A zenei szerkezet „képe” szükségszerűen elvont lesz, mert az idő negyedik dimenziója ezt kikényszeríti: a tér/idő az „idő terét” képezi le a zene térbeli „megnyilatkozásában” — a „tér ideje” pedig a térben való keletkezés folyamatával azonosul. Az időbeli zenei szerkezetnek, mint említettük, megvannak a maguk *sui generis* térbeli illetve térre „fordítható” kötődései, melyek az ellenpontosítás, a téma és főként a ritmus tagoló egységeiben a zenei mozgást mind a térbeli képzelet, mind pedig az időbeli emlékezet számára hozzáférhetővé teszik. Spontán térbeli képzetek kísérik folyamatosan az akusztikus ingereket. Az egész hangok határozott ütését, a félhangok lekerekítő (festőibb) hatását és a többszólamúság párhuzamos folyamatát keresztezik a pianók és forték hangvolumen-váltásai, melyhez még a különböző hangszerekben rejlő kapcsolódások és szembeállítások lehetőségei is csatlakozhatnak. Mindez akár egyetlen hangváltást is — a normál felhangokon túl — olyan *sokirányú* lehetőséggel ruház föl, hogy az az időben csatlakozó hangokkal együtt mintegy plasztikussá válik és a tériség küszöbére kerül; legföljebb egyetlen pillanatot akusztikus ingerei képzelhetők el egy hangtest metszeteként.

A zenei mozgás legegyszerűbb — és egyben leglényegesebb — formáját, a hangmagasságok változásait vizsgálva érdekes megfigyelést tehetünk. Nevezetesen azt, hogy azok váltakozása csak az érzéki impulzusok intuitív megítélésében minősül mozgásnak, holott nem az, vagy legalábbis — amennyiben a mozgás fogalmát némi „művészi szabadsággal” kiterjesztjük — e mozgások nem olyanok, mint amilyeneknek tekintjük őket. Vizuális analógiája e mozgásnak a hullámozó tenger látványa, melyet már említettünk. A hullámok a felület plasztikus domborulatai és homorulatok alakjában vándorolnak a víz felületén, a futó felhőkhöz hasonlóan. E hullámso-rok azonban a víz részecskéinek függőleges föl- és lefelé irányuló mozgásának képei, melyeknek vízszintes irányú „haladása” onnan adódik, hogy az egymás mellett lévő vertikális síkokban történő mozgások között *időbeli* eltolódás van. E jelenség nemcsak mint „látzat és valóság” ellentmondása figyelemre méltó, hanem elsősorban azért, mert ebben az esetben egy *tényleges* mozgás nyer érzékelésünkben másféle — függőleges helyett vízszintes — irányt. A zenei hangmagasságok hullámozása az

<sup>7</sup> G. Brelet: „Music and Silence”, *La Revue Musicale*, Vol. XXII (1946), 169–181. o., lásd in: *Reflections on Art*, i. k.

idő folyamatában hasonló, a mozgás mindkét esetben képletes, virtuális; a mozgás a zenében végeredményben éppoly fiktív, mint a képzőművészetekben (kivéve a mobilokat) — ahol ezt természetesnek vesszük.

A zenei élmény során az akusztikus impulzusokkal egyidejűleg folyamatosan jelennek meg az előbbieket kísérő téri képzetek; a zene virtuális mozgása lenyomatot hagy az emlékező tudatban és az összegező átélés „meglátása” felé visz. A hangzatok egyszer feszültséget keltenek, majd föloldják azt az egyensúly (szimmetria) által; a hangok rendje elvárásokat kelt a tudatban és meg is felel azoknak „mozgásával”, ami — a tudat tartalmainak interferenciája folytán — az emberi habitus távoli (mély-)rétegeit is bevonja e mozgásba: élményt kelt. A zene hallgatását kísérő intuitív téri képzetek fokozatosan gazdagodnak, humanizálódnak, a téma ismétlődésével elmélyülnek. A zenei nyelv egységekre való tagolódása, melyek közül elsődleges fontosságú a ritmus — e haladást is involváló sajátos mozgás-struktúra — döntően segíti elő a hangzás-élmény és a tudat (emlékezet) együttműködését, a hangok világának téri „lekottázását”. A ritmus és annak tempóváltásai, a hangnemváltások, a tételekre-tagolás azonban már kompozíciós elemek, nem pedig a hangok világának belső, térrel kapcsolatba hozható fölépítéséből származnak; tükrözik a tér/idő-viszonyok visszahatását a művészeti ág formanyelvére, mellyel az utóbbi az adott művészeti ág tér/idő-kötöttségei között az ember tudatformáihoz idomulni képes. A ritmus, kiegészülve más tagoló elemekkel, hozzásegít, hogy a zenei élmény fejlődésének képében fejlődésének időrendjét — a negyedik dimenziót — megőrizhessük, míg végül a mű elhangzása után az idő-tényező helyet ad az „egész forma” megértésének. Egy versenymű elhangzása utáni csend szubjektív tartalmai és a drámai kifejelet katarziszérzése igencsak rokon. A „dolgok menete”, a cél felé törés időbelisége, a végkifejelet, a finálé kiteljesedése, mely az előzményekre épül, de visszatekintve más illetve teljesebb megvilágításba helyezi azokat — közös motívuma a drámának és zenének. És ez az, ami a képzőművészettől teljesen idegen; határvonalat jelöl az Idő és a Tér művészetei között.

## Zenei hangsor és sík kép

A „festői idő” ellentmondásának föloldására kíséreljük meg a zenei alkotás „leképezését”. A zene az „örök jelen” egy kiragadott szakasza. A „jelen” fogalma involválja a múlt és jövő fogalmát — a „jelenidő” az idő folyamatának egy sajátos kiragadott pontja, a „jelenlét” térbeli tényre utal, mely szintén előbbi és későbbi változások lehetőségét hordja magában; a „jelen” (jelenvalóság): tér/idő-fogalom. A „jelen” pillanata mondhatni egy kiterjedés-nélküli (idő)pont — de nem elszigetelt pont. Megelőzi és követi egy másik és a következő pillanatban ez utóbbi válik a Jelen kiemelt pillanatává. Hovatovább a jelen leképezhető irányulást nyer — ilyen a kotta is —, amennyiben e folyamat valamiféle „tartalmat” nyer. Az időbeli jelent pontok sorának képzelhetjük, melyet egy reflektor pásztáz végig, sorjában mindig csak egy pontot világít meg; a pontsor pedig az időbeli történés térbeli vetülete. Vizuális oldalról tekintve a kérdést, hasonló a kép. A geometria meghatározása szerint a pontnak nincs kiterjedése. Vonalnak nevezzük a pontoknak oly sorát, melyet

a síkon mozgó pont leír — a vonal tehát maga a tér/idő; mozgás, melyben tér és idő együttműködik. De vegyünk egy háromdimenziós térben történő mozgást például: egy bolygó pályáját és annak képét. A bolygó időben és térben halad, útja tehát térbeli és időbeli, mondhatnánk — de ez így nem pontos. Az idő és a csillag „halad”, a mozgás folyamatában egymáshoz kötődnek, de a változatlan, mozdulatlan tér e történéshez csak passzívan viszonyul; befogadja a bolygót és mozgásának-, pályájának nyomát — ami rögzíthető (kiszámítható, fényképezhető, modellezhető vagy holografikusan megjeleníthető). Mikor a bolygó útját megfigyeljük, *idővel* fokozatosan kibontakozik az útja által leírt görbe szabályszerűsége, szerkezetének logikája, mígnem visszatér a megfigyelés kiindulópontjához — és e folyamat szembeszökő analógiát mutat a zenei kompozícióval. Egy zenemű ugyanígy tér vissza utolsó hangjában az elsőhöz, s bár térisége sokrétűbb a struktúrájában, mégis, magának a folyamatnak lényege, lezárulása és teljessé válása alapvető egyezéseket mutat. A hallgatóság „menet közben” nem látja képies tisztasággal maga előtt a művet, végül azonban átéli annak egész „terességét”, mely fokozatosan érlelődik. Az auditív zenei megközelítésben az emberi lét a zenével együtt halad az időben, a zene elemei mozgásuk által behatolnak a térbe — mint a bolygó és pályája —; mozgásuk által „teredednek” és a térben nyomot hagynak, a bolygó valóságosat, a zene elvontat az emberi tudatban. A tudat, ha töredékesen is, megőrzi az időbeli tartalmak történésének rendjét mind a zene, mind az élet eseményeinek vonatkozásában. *Az idő térbe-hatolásának nyoma* vagy lenyomata az ember számára — és ez a döntő momentum — *mindig kép*. Tér és kép elválaszthatatlanok: az, hogy a teret nem, csak térbeli elemeket vagyunk képesek látni, a valóság képeit illetően ezeket is csak síkban — csak finomítása a fönti tételnek, következménye pedig a tér és idő hasonlóan absztrakt volta. Az időt a vele együtt, sőt „benne” zajló történésekkel együtt — így a zenével is — intenzívebben éljük meg; az evés és alvás biológiai igényei meghatározzák életritmusunkat. Az idő → tér kommunikáció egyszerűbb, a fordított irányú igencsak közvetett.

A bolygó pályájának nyoma a térben: kép. Mégpedig egyetlen időre vissza nem fordítható, befejezett kép, melyet a tudat mint vizuális látványt nem fordíthat időre; a kép nem fragmentálható, tördelhető „időre”, ez „képtelenség” lenne, mert megszüntetné a kép képiességét — képi megjelenésre való „képeségét”. (Tudományosan egy diagramban manipulálható ugyan, de vagy a képi egységnek alárendelt módon, vagy azt megszüntetve.) Az idő, a benne megjelenő valós vagy tudati képekkel együtt, csak az időfolyamattal egységben élhető meg. Az időbeli mozgás képe: időbeliségétől megfosztott térbeli lenyomat, zárt (lezárt), változatlan és megváltoztathatatlan egység, amely azonban tükrözi egységében a lezajlott folyamat *képét*! Még a folyamatos mozgás látványa sem tudósít az időről közvetlenül, csak a látványban lezajló változás által. A tér mozdulatlan volta mintegy kisugárzik a térbeli látvány képére — tudati képére. A festményben közvetlenül „megjeleníthető” időtényezők voltaképpen elvontak: alkonyat, sárga őszi lombok, téli táj — mert az idő fő tulajdonsága az, hogy folyamat, a kép pedig nem az. A nézőpont-látvány-időpont → kép egysége a „térbeli pillanatnyiság” feszültségét teremti meg a természetelvű festészetben; ami a nonfiguratív művészetben a képnek mint egyedi látványnak megpillantásává módosul. A kép „igazi” sajátos idő-tényezői tehát csakis azok lehetnek,

melyek — a képi pillanatnyiségon túl illetve annak keretén belül — a képbe rögzített mozgásra utalnak; olyan dinamikus formaelemek, melyek a képet megelevenítik az időben, mint ahogyan a bolygó pályájának képe is tartalmazza annak mozgását, mégpedig síkban, ahogyan az ember lát.

A tárgyat alkotó művészetek között a festészet sajátos helyzetet foglal el a zenével, az idő művészetével szemben. Látszólag a szobor, a körüljárható térplasztika lenne a zene ellenpólusa, és ez igaz is, amennyiben ez csakugyan bevonja a teret, mint kifejező eszközt, alkotásaiba. Az auditív és vizuális tér/idő-szemlélet eltéréseinek vizsgálatára a festészet azonban alkalmasabb, mert elvontsága a zenével mintegy közös nevezőre hozza. A kép eleve elvont, sík-látásunk és a kép két dimenzióra korlátozottsága folytán sem az idő, sem a tér nem közvetlen „médiума”; a tárgyat alkotó művészetek közül a legkevésbé tárgyas, mert kifejezőeszközei által tárgyi mivoltát elrejtteni igyekszik. A művész célja a képet, a fizikai tárgyat valami mássá tenni, mint ami — szellemi tartalmak hordozójává; a kép anyaga a hangszereknek felel meg a zenében. (Elvontságukat illetően a tradicionális és modern irányzatok között nincs alapvető különbség: a „térábrázoló” képek absztrakt voltát növeli, hogy a háromdimenziós tér ábrázolásának fikcióját szorgalmazzák; a nonfiguratívak viszont a téren felül többnyire lemondanak a plasztikai értékekről is, ezért az ember világát — mely mindig a külső világra épül — csak igen közvetett módon fejezhetik ki.)

## Tér/idő a festészetben

A kép fenomenológiai megértéséhez tisztázni kell e látás-kép-tér viszonyát, a kép tér/idő-viszonyainak is ez a kulcsa. *A kép sík*, mint az emberi látás és tudat képzei. Kép és vizualitás egyek, a festészet ezért a legközvetlenebb a képzőművészetek között, szemben a szobrászattal és építészettel — de legelvontabb a térrel való viszonya.

*A sík szerves része a térbeli világnak* — így a kép is, még ha kétdimenziós volta korlátozza is. A síkra rajzolt vonal térben helyezkedik el.

*A vonal térbeliséget jelöl* egy térgörbe sík vetületeként a tömeg kontúrrajzában. Egy váza vagy emberi figura körvonala nem ugyanabban a síkban fekszik, hanem a néző homloksíkjához viszonyítva különböző térmélységben helyezkedik el. Erős rövidülés esetén ez nyilvánvaló, sajátos jelentősége van viszont az egyik „nézet”-ükkel a szemlélő felé forduló elemeknél. Egy fej profiljának kontúrja például az orr gerincén síklik végig, de a horizontvonal magasságától függően a homloknál és főként az orr alatt az ajaknál és állnál a körvonal ettől térmélységben eltér, majd közelebb, majd távolabb halad — egy gipszfejre ez rá is rajzolható. A vonalrajz tehát behatol a térbe, nemcsak a tömeg „formáját tükrözi” annak külső és a nézőponttól függő esetlegességében, hanem a térrel való kapcsolatát is. A kép e rejtett plasztikai lehetősége voltaképpen egyetlen tényleges megnyilvánulása a festői „térbeliségnek” — olyannyira, hogy a vonal e sajátossága a nonfiguratív művekben szándéktalanul is hat.



A kép zárt egység: akár mint látvány, a valóság „meglátása”, akár mint benső, tudati kép vagy festmény. A hangzás folyamata végül lezárást nyer a zenei alkotásban és ezáltal más dimenziót nyer, a forma kiteljesedését — különben fölökdődnék az idő végtelenjében. Hasonlóképpen igénylik a festmény felületi elemei a „képszerű” lezárást — ezáltal válnak képpé. E tétel az ember térérzékeléséből vezethető le. A tér — mint azt már sokan megállapították — végtelensége és „üressége” folytán csak lehatárolása, tehát „megszüntetve-megjelenése” által válik érzékelhetővé. A „térben mozgó pont” nyoma és az általa határolt foltok csak „mozgásterük” lezárása által nyerhetik el sajátos tér-jelentésüket — és egyben az időbelit is —, különben fölökdődnának a térben. A vázlat még szabad, belőle még minden lehet, terjeszkedhet. A képi lezárás „kijelöli”, sőt meghatározza a kép elemeinek helyét és hatását; a kép terében lehetővé teszi a szerkezeti fölépítést és a záró-nyitó felületi tagolást.

A szerkezeti fölépítés szerves kapcsolatban van a kép arányaival. A kép oldalai elindítják a kép horizontális-vertikális fölépítésének rendszerét, ami a közép (szimmetria), a jobb és bal térbeli helyzet iránti fokozott érzékenységünkkel együtt, látásunk fő eleme. A négyzetnek, mint méretazonos alapformának, olyan rendező szerepe van a kép téglalapján belül, hogy az a kép kompozíciójának kiindulópontját képezi arányával és feszültségi pontjaival. (A kép két rövidebb oldalához illesztett négyzet átfedése, átlói stb.)<sup>8</sup> A képi fölépítés ezenfelül igénybe vesz más geometriai alapformákat is, melyhez még különböző arányokat meghatározó haladvány-rendszerek kapcsolódhatnak; ezek legismertebbje az aranymetszés. Hangsúlyoznunk kell, hogy — annak ellenére, hogy a reneszánsz és barokk képeket következetesen szerkesztették és a tudatos szerkesztés a későbbiekben sem ismeretlen pl. Mondrian vagy Csontváry képeiben — e szerkezetek a teljesen „ösztönösen” komponált képekben is igen nagy pontossággal kimutathatók, igazolva, hogy azok az emberi látás tudati megismerő mechanizmusának olyan elemei, melyek minden emberben közősek. A „szerkezetes” felületen a művész azonban mindig szabadon komponál és komponált — nem minden olyan helyet használ ki, melyen egy motívum fokozott jelentőséget nyer —, a mellőzött helyek megfelelnek a zenei csendnek vagy pianóknak. A szerkezet a képnek éppúgy rejtett eleme, mint a zene belső (szakmai, technikai) kompozíciós szabályai, mert ezeknek fölismerése, ismerete a műalkotás „élvezete” szempontjából teljesen érdektelen — de nélkülük műalkotás nem létezhet.

A zárás-nyitás a látott világ érzékelési módjának, mechanizmusának kompozíciós alkalmazása a kép fölépítésében. A festmény tárgy-tér, sötét-világos, súlyos-könnyű, tiszta szín-tört szín és esetleg a kemény-lágy, „tömör”-levegős elemeknek és felületeknek összefonódó ellentétpárjaira épül, melyeknek rendező elve a természetelvű festészetben a fény-árnyék; a zárás-nyitás azonban a nonfiguratív festészetben is jelen van, sőt jelentősége fokozott, az „ábrázolás” mellőzése folytán. A tekintet térbeli tárgyakba ütközik, melyeknek foltja zárja a teret, a záróelem körül — mely színével, tónusával eltér környezetétől, ezért látható — megnyílik a tér, míg újabb záróelemre nem talál. (Az árnykép, a fekete-fehér grafika alapvetően erre épít.) A valóságos látvány e téri-képi játéka a színekkel társulva vizuális emlékeztünk pillére, s megfelel a képi síkkompozíció igényeinek. A kép látható kompozíciója,

<sup>8</sup> Ch. Bouleau: *The Painter's Secret Geometry, a Study of Composition in Art*, London 1963.

fölépítési rendszere a zárás–nyitás ellentétre épül, igénybe véve a szerkezetet, a kompozíció rejtett vázát. A zárás–nyitás a képekben egyedien nyilvánul meg, fontossága folytán azonban a kompozícióval foglalkozó akadémikus doktrinák magja, a kép térre tégekre tagolt fölépítését illetően. A reneszánsz szerkesztett perspektívájú képein a figurák csoportjainak frontális „zárása” szemben áll a háttér „nyitásával”. Későbbi irányzatokban, mint például Gauguinnál a zárás–nyitás mintegy felületről felületre atomizálódik, a kép ezáltal veszít térszerűségéből, szönyegszerűen dekoratív lesz, mint egyes későbbi nonfiguratív kompozíciók. Lényege azonban mindig megmarad: *minőségváltás* két különböző jelentésű — akár absztrakt — folt határán. Két különböző szubsztancia határán az egyik felület szükségszerűen a „zárás” szerepét tölti be a másik, „nyitó” felülettel szemben; a kétféle minőség lehet akár egy arc megvilágított és árnyékos oldala is. Zárás–nyitás maga a kép: teret záró falon, keretbe zártan, ablakot nyit a kép terének világára.

A tér- és idő-tényezők viszonya kiegyensúlyozottabb a festészetben, mint a zenében, mert a kép nem kötődik oly szorosan tulajdonképpeni eleméhez, a térhez, mint a zene az időhöz, még ha a zenei idő az idő sajátos formája is. A zene ezért dinamikusabb kifejezési forma, mint a festészet, melyben a tér és idő is „egyidejűleg” hat, szimmetrikus harmóniában. A kép tere — nemcsak a „térábrázoló” festészetben — Janus-arcú. A képet látási beidegződéseink egyszerre tekintik síknak és térnek — mint láttuk, mindkét fölfogás jogos. Ezért nem állítható valamilyen képi elem a „keret szélére” az ábrázoló képen, s ezért érzékeltethetnek teret Vasarely vagy Lohse képei a zárás–nyitás vagy színhaladványok útján.

A festmény tér/idő-elemei mind a szerkezetre épülő zárás–nyitás dinamikai lehetőségeire épülnek. A képi lehatárolás a zárás–nyitásnak az alaklélektan (*Gestalt*-pszichológia) tárgy–háttér dialektikáját nyújtja. A záró és nyitó foltok, a színekkel együttműködve, az összekapcsolódó és elválasztó elemek oly szembeállításokat, azokon belül gazdag átmeneteket képezhetnek, ami a határvonalak dinamikája által az egész felületet „megmozgatja” — és e mozgás maga a kép tér/idő-tényezője. Megjegyzendő, hogy a kép minden viszonylatban „sűrít”. Sűríti a képi elemeket kompozíciójában; a természetelvű képeken az „ábrázolt” pillanat hatályát valamelyest kiterjeszti, mellőzi az estlegességeket. Vonatkozik ez a képen ábrázolt mozgásra is: nem a pillanatfölvétel véletlenjét alkalmazza, hanem kissé hosszabb expozíciót; jellegzetes fázisában ragadja meg a mozdulatot, melyben az hangsúlyos és statikus ábrázolásában dekoratív, nem groteszk. Tényleges mozgásértéke — és egyben tér/idő-értéke — az ábrázolt mozdulatnak csak olyan mértékben van, mint amennyire a zárás–nyitás kompozíciós elemeivel együttműködve ez lehetséges, egyszerűen éppúgy érvényesül, mint a kép egyéb rejtett mozgáselemei. A mozgás tér/idő-jelentőségének lehet azonban egy sajátos típusa is: a potenciális mozgás, mely utal e mozgás előzményeire, s ami fontosabb, annak folytatására is. Ilyen a már említett hullámmozgás, akár ábrázoló, akár elvont képi megfogalmazásban. Ezzel rokon a képen megjelenő „föltételezhető változás” is, ilyenek az esetleges fények, alkonyi világítás (közeledő sötétség) stb. — és bizonyos mértékig mindazok az elvárások, melyeket a kép egyes pontjai kelthetnek és kielégítenek. A zárás–nyitás tér/idő-tényezői elsődlegesen a kép terének „mozgásai”-ból indulnak ki, ezért az idő-tényező súlya ezekben kissé

hátterbe szorul. Van azonban a képnek más idő-eleme is. Tekintetünkkel bejárjuk a képet, ami a kép terét időben is kiszélesíti: olyan idő-tényező ez, melyet a kép nem „tartalmaz”. E. Souriau<sup>9</sup> szerint a képzőművészeti alkotások megértése bizonyos (időbeli) kontemplációt igényel. F. Molnar<sup>10</sup> kísérletileg vizsgálta a szem mozgásának útját egy-egy festmény „letapogatása” során, s azt tapasztalta, hogy a mozgások meglehetősen determináltak. Rámutat, hogy a szukcesszív prezentáció a zenében (drámában és koreográfiában) meghatározott, míg a képzőművészetben „szabad”. Finom eszközökkel irányított azonban, máskülönben a kompozíció nem lenne érthető — amit kísérletei igazolnak. A kép „kontemplációt igénylő” volta arra utal, hogy a képen megjelenő rejtettebb „mozgások” idő-vonzatán túl a néző föl is építi magában a képet, tehát a kép megértése nem passzív folyamat, hanem aktív közreműködést igényel, amint azt többen is megállapították.

A zárás–nyitás elválasztó és összekötő párhuzamai és ellentétei teremtik meg a kép belső mozgásának ritmus-elemeit; ez történhet határozott, hangsúlyos formák megismétlése útján, vagy visszafogottabb, hasonló elemek váltakozó-közű összekapcsolásával. A ritmus a tudat legalapvetőbb tér/idő-élménye és tartalma, a kép megérthetőségének fő forrása; szinte kilép a képből, hogy kapcsolatot teremtsen a nézővel, aki, fölismerve a festményben saját ritmus-világát, megérti azt és megőrzi általa emlékezetében. A képben megjelenő ritmus jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni. Diszkrét eleme a képnek, mely eleve „halkabb ritmusú”, mint a zenében, a ritmus-élmény többnyire nem tudatosul a nézőben. A ritmus hangsúlyos és kevésbé hangsúlyos ingerek váltakozásának *rendje*, kapcsolat-elemek ismétlődése — és a kép voltaképpen másból sem áll. Ahogyan a zenében a hangmagasságok változása és társulása, a hangerő, tonális tömeg téri viszonylatok érzetét sugallják, a festői eszközök úgy képesek ritmikai egységeket létrehívni és ezek „zenei” átmenetét megvalósítani a képen. A szerkezet, a zárás–nyitás kompozíciójának szigora irányít: a ritmus a képben keletkezik és nyer is föloldást. A zene és festészet kifejező eszközeit számba véve úgy tűnik, hogy azok sokrétűsége és hajlékonysága időbeliségüktől illetve térbeliségüktől eltekintve szinte egyneműek, ugyanahhoz a *genus*-hoz tartozók. A pszichológia fölveti a szenzorikus észlelések meghaladásának lehetőségét: pl. élesnek tarthatunk egy tárgyat, hangot vagy vonalat. Vizsgálódásaink ezen túlmenően arra mutatnak, hogy a tudat mechanizmusai, azok a regisztráló szervezetek, kódoló rendszerek, melyek a külső benyomásokat befogadják, értelmezik és megőrzik, közelítik is őket egymáshoz — sőt bizonyos szinten egyesíthetők is, ami párhuzamokat eredményez. Az önmagukban föl nem fogható tér/idő-elemek valószínűleg igen sok tudatformát és -tartalmat áthatnak, s így miközben a zene hangjaiban gyönyörködünk és — Delacroix szavaival élve — „a kép ünnep a szem számára”, benyomásaink oly formákba ágyazódnak, melyek megfelelnek az emberi tudat struktúráinak. Mivel pedig a megértés és emlékezés e formái nem elszigeteltek, részévé lesznek az

<sup>9</sup> E. Souriau: „Time in Plastic Arts”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. VII., No. 4. (1949), lásd in: *Reflections on Art*, i.k.

<sup>10</sup> F. Molnar: „Visual Exploration in Aesthetics”, in: *Advances in Intrinsic Motivation and Aesthetics* (ed. by Hy I. Day), New York–London 1981, 385—413.o.

emberi lélek belső világának. Az alkotófolyamatot elindító élményt ugyanezek a tudatformák „választják” meg — és mert a művész érti a mesterségét, megtalálja azok kifejezésének formáját is. A művészeti ág kifejezőeszközei határozzák meg a tér/idő megjelenési formáit — és e formák meghatározzák a művészeteket.

## SUMMARY

*János Gróh: Time and Space in Music and Painting*

People generally consider space more „real” than time although our experience concerning space are nearly as abstract as those about time. Space evades direct perception, our sight informs us only about plasticity and even that from a limited range of a few meters. Our eyes transmit the sight only by pictures without frame.

Time manifests itself by change. Change means movement and needs space. Thus, movement provides the basic human space/time experience. A person's stationary viewpoint provides a unity of viewpoint, sight and time. The moving, dynamic viewpoint is directly correlated with space/time impressions but time components of the movement are secondary, they are reflected only by the changing scene. In stationary vision on the contrary we may observe movement in correlation with passing time.

Music, the art of time humanizes time as it is the art of being. The sounds of music are existing as a „permanent instant” *seemingly* moving forward in space/time as waves of the sea to the viewer. The form of a musical composition — form is always spatial — reveals itself

when the last sound is over, that moment gives the most complete space impression. It comes into being from numerous elements which indicate the latent presence of space and associate themselves with music. Rhythm has an exceptional role between them. Rhythm unites space and time impulses into homogeneous human space/time experience, which is reflected in all fine arts, in painting much more discretely as organizing element. A line reflected on the picture plane is analogous to the „permanent present” of sounds in music as a line is originated by the movement of a point. The picture is plane as human vision is. However space may intrude into the picture — not only through linear perspective — but by a contour-line of a plastic object. A picture is a closed unity, its limits provide likeness to three-dimensional space that manifests itself only if its continuity is interrupted. The surface of the picture is built up of several pairs of opposites: object-space, dark-bright, voluminous-airy etc. and the sophisticated qualities of these „closing” and „opening” elements of the pattern which hide some geometrical framework of the composition introduce space/time values through movement to the picture.

## MOZART ÉS HEGEL

(*Adalékok a Mozart-esztétika történetéhez*)\*

KÖTELES GYÖRGY

Az esztétika történetében kivételes jelenség, hogy egy átfogó filozófiai-esztétikai rendszer integráns részeként fogalmazódjék meg a zene esztétikája, és ennek virtuális középpontjába kerüljön, mintegy mértékévé váljon egy zeneszerzői életmű. A hegeli esztétikában kimondatlanul — és bizonyára nem is egészen tudatosan — ilyenféle szerep jut Mozart művészetének.<sup>1</sup> Miért és hogyan válik a Mozart-zene Hegel számára mértékké: előadásomban erre a kérdésre próbálok meg feleletet adni.

Mozart és Hegel világának ez a benső kapcsolata, első tekintetre legalább, egyáltalán nem magától értetődő: Hegel ugyanis Beethoven nemzedékéhez tartozik, s a nemzedékváltás ekkor valóban világokat választ el egymástól. Hogy itt csak a társadalmi-politikai vonatkozásokra utaljunk: a hegeli filozófia kifermálódása már a francia forradalom nagy vízválasztóján túl, a reformok útjáról fokozatosan letérő porosz állam keretei között megy végbe. Az 1791-es évvel kapcsolatban egyetlen életrajzírója sem mulasztja el, hogy meg ne emlékezzék arról a tavaszi vasárnapról, amelyen Hegel — akkoriban a tübingeni egyetem teológiai fakultásának hallgatója — és néhány barátja, köztük a fiatal Schelling, állítólag fát ültettek a város határában a szabadság tiszteletére. S az egyetemi évek eszményeit Hegel mindvégig megőrzi, noha politikai nézetei egyre mérsékeltebbé válnak. Ahonnan azonban Hegel indul, a mozarti pálya ott végződik. Az 1791-es esztendőnél maradva: a „Varázsfuvola” szabadkőműves szimbolikájában alkotóik polgári eszményei fogalmazódnak meg (a szabadkőművesség a korabeli Habsburg Monarchiában a haladó eszmék egyedüli megnyilvánulási lehetősége), de korábbi operáinak, így a „Figaro házasságá”-nak vagy a „Don Giovanni”-nak nem egy mozzanata is vall Mozart rokonszenveiről.<sup>2</sup> Az elmodottak rávilágítanak arra az alapvető szemléleti közösségre, amely Mozarthoz fűzi Hegelt, ám — tekintetbe véve eltérő nemzedéki helyzetét — meg nem magyarázzák azt.

Tévútra vezetne, ha az okokat a szubjektív szférában, Hegel személyes ízlésében keresnénk. Ez az összefüggés ugyan ténylegesen fönnáll: Hegel zenei forrásainak számbavétele arról tanúskodik, hogy zenei érdeklődésében Mozart művészete kitüntetett szerepet játszott. Kitüntetett, de korántsem egyeduralkodó szerepet. Hegel zenei tájékozódása ugyanis imponálóan sokoldalú, ízlése pedig az idők folyamán nem marad változatlan. 1824-ben írt leveleiből például kitetszik Rossini iránt akkor

\* A zeneszerző halálának bicentenáriuma alkalmából rendezett, „Wege zu Mozart” c. nemzetközi szimpózium keretében tartott előadás: Graz, 1991. október.

<sup>1</sup> Mozart zenéjének a hegeli esztétikában betöltött „mérték”-szerepére tudomásom szerint Zoltai Dénes mutatott rá elsőként; lásd *A zeneesztétika története I. Éthosz és affektus*, Zeneműkiadó, Budapest 1969, 206–235.o.

<sup>2</sup> Charles Rosen: *A klasszikus stílus. Haydn, Mozart, Beethoven* (ford. Komlós Katalin), Zeneműkiadó, Budapest 1977, 440–444.o.

föllobbanó lelkesedése (noha több művét már korábban is ismerte) — miközben esztétikai normái érintetlenek maradnak. „Már annyira elromlott az ízlésem, hogy Rossini *Figarója* végtelenül jobban gyönyörködtetett, mint Mozarté [...]” — számol be bécsi operai élményeiről feleségéhez írott levelében.<sup>3</sup> Másfelől pedig, *Esztétikájában* jelentőségének megfelelően méltatja a zenetörténet kiemelkedő mestereinek egész sorát: Palestrina, Bach, Händel, Haydn, Reichardt és Gluck művészetét. Mindez azt mutatja, hogy személyes ízlés és esztétikai értékelés nem mindig illetve nem szükségképpen esik egybe Hegel gondolkodói pályafutása során,<sup>4</sup> tehát kapcsolatuk nem alkalmas rá, hogy megvilágítson egy a filozófiai-esztétikai rendszer belső követelményeiből adódó következtetést. Kérdéseinkre a választ ezért mélyebben, magában a hegeli filozófiában és esztétikában kell keresnünk.

Elsőként az a tény hívja fel magára a figyelmet, hogy abban a hatalmas gondolati építményben, amit néha talán kissé pejoratív élel „hegeli rendszer” néven szokás emlegetni, az esztétika nem valami járulékos elem, amit az extenzív teljesség igénye hív létre, hanem az esztétikai szempontok már a rendszer alapjaiba beépültek. Hadd utaljak mindenekelőtt tartalom és forma dialektikájának kifejtésére, a *Fenomenológiától* a *Logikán* át az *Esztétikáig*. Amint Lukács György elemzése kimutatta, a „forma” fogalma Hegelnél kezdettől fogva esztétikai minőséggel bír<sup>5</sup>: elvontságát leküzdve, mint egy meghatározott tartalom formája jelenik meg. A tartalom emez elsődlegessége a formával szemben a *Logika*, egyszersmind az *Esztétika* egyik alapelve.

Tartalom és forma hegeli dialektikájának igazi próbaköve azonban a zeneesztétika. A zenét méltán sorolja Hegel a modern — saját és kortársai terminológiájával: romantikus — művészetek közé. A XVIII. század utolsó évtizedeiben ugyanis egy hosszú történeti folyamat ért végpontjához: a zeneművészet önállósulásának, emancipációjának folyamata. A zenéről, mint minden tekintetben önálló, a többi művészeti ággal egyenrangú művészetről voltaképpen csak abban az esetben beszélhetünk, ha a zene elszakad a szövegtől és a mozdulattól: amikor öntörvényű formálás-elvek jegyében építkeznek. A zene történetében ez a fejlődési fokozat (és ebben a tekintetben kétségkívül jogos a fejlődés-terminus alkalmazása a művészet történeti alakulásában) a XVIII. század utolsó negyedében következik be: a szonáta formáláselveinek uralomra jutásával ugyanis először emelkednek specifikusan zenei formáláselvek korszakos érvényre. A szonátaszerkezet vagy inkább szonátaelv ugyanis nemcsak a hangszeres és a műformákat műfajokat hatja át, hanem a korszak vokális zenéje is ebből magyarázható. Ismeretes, hogy Haydn utolsó miséiben Robbins Landon a londoni szimfóniákkal lezárult szimfonikus életmű szerves

<sup>3</sup> *Briefe von und an Hegel* (hg.v. Johannes Hoffmeister), Band III, Meiner, Hamburg 1954, 64.o.

<sup>4</sup> A kérdés részletes elemzését lásd Köteles György: „Hegel zenei forrásai. A zenei tapasztalatok és az elmélet kapcsolata Hegel zeneesztétikájában”, in: *Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei* VI. Társadalomtudomány, szerk. Gutter József, Szombathely 1988, 87–105.o.

<sup>5</sup> Lukács György: *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* (ford. Tandori Dezső), Magvető, Budapest 1975, 413–416.o.

folytatását látja.<sup>6</sup> Mozart operazenéjében pedig a szonátaelv nemcsak a zárt számok többségénél érvényesül, hanem a jelenetek felépítésében is, amint erre elsőként Georg Knepler figyelt föl a „Figaro házassága” II. felvonásának fináléjával kapcsolatban.<sup>7</sup> Mint az említett példák is mutatják, a folyamat lényege nem a szövegtől való elszakadás és ezzel a zene tartalmasságáról való lemondás. Szöveg és zenei tartalom között *ilyen* összefüggés nincs. A szonátaelvű építkezés — ahogyan Charles Rosen jellemzi: a tiszta zene<sup>8</sup> — azt jelenti, hogy a tartalom kifejtése (vokális és hangszeres zenében egyaránt) a zene saját belső logikájával történik.

Az önállóvá lett zene tartalmasságának kérdése — mint említettük — a hegeli esztétika számára nagy történelmi kihívást jelentett. Néhány évtizeddel korábban ezzel a problémával birkózott már Kant is: a zene autonómiáját igyekezett megalapozni, amikor az elemzés középpontjába a kompozíciót állította és a hangszeres zenében a szépség megvalósulásának legteljesebb formáját ünnepelte. Ám ez a hangszeres zenében megvalósuló tiszta szépség Kantnál minden emberi tartalmasságát elveszti: tiszta forma. Nincs mód e helyütt e formalista megoldás elemzésére, okainak föltárására — csak fölvetni kívánom azt a szempontot, hogy a kanti esztétika keletkezése idején még nem lehetett mód a klasszikus stílus épphogy kiforrott eredményeinek filozófiai-esztétikai általánosítására. Sőt, ha figyelembe vesszük az 1750–1775 közötti időszak stílárius útkereséseit, amelyek alapján Charles Rosen teljes joggal nevezi manieristának ezt a korszakot<sup>9</sup>, akkor — ebből az aspektusból — korántsem tűnik annyira felületesnek vagy egyoldalúnak a kanti álláspont.

Ez a probléma: a hangszeres zene jelentéssége foglalkoztatta Goethét is anélkül, hogy a megoldásig eljutott volna. Igaz, Hermann Abert minden bizonnyal leegyszerűsíti a kérdést, amikor Goethe felfogását azonosítja kantianus hőisével<sup>10</sup> — Wilhelm Meister ugyanis a prelúdiumot játszó hárfást hallgatva így kiált fel: „Adjon nekünk valamit, ami az érzékek mellett a szívet s az elmét is gyönyörködteti [...] A hangszernek csak a hangot kellene kísérnie, mert a dallam, skála és futam, szó és értelem nélkül csak olybá tűnik föl nekem, mint a pillangó vagy a szép tarka madár, mely a levegőben lebeg szemünk előtt, s szeretnők megfogni [...]”<sup>11</sup> Ám ha Wilhelm Meister itt nem feltétlenül a goethei álláspontot fogalmazza is meg, az idézett sorokban mindenesetre híven tükröződik a kor zeneesztétikai gondolkodásának egyik jellegzetes iránya.

Áttérve a tartalom és forma zenei dialektikájával kapcsolatos *hegeli koncepcióra*, abban a zenei kifejezőeszközök és a tartalom viszonyának elemzése rendkívül differenciált és érzékeny. Hegel műfaji alap-kategóriái: „kísérőzene”, „önálló zene”, bár nem a legszerencsésebbek és kissé félrevezetők is (mint ezt maga is jelzi), éppen

<sup>6</sup> Robbins Landon: *The Symphonies of Joseph Haydn*, idézi Rajeczky Benjamin: „Jegyzetek Haydn 'hat nagy misé'-jéhez”, in: *Zenatudományi Tanulmányok VIII.*, Akadémiai, Budapest 1960, 423.o.

<sup>7</sup> Georg Knepler: *Musikgeschichte des 19. Jahrhundert I.*, idézi Fodor Géza: *Zene és dráma*, Magvető, Budapest 1974, 251.o.

<sup>8</sup> Rosen, i.m. 73. o.

<sup>9</sup> I.m. 62.o.

<sup>10</sup> Hermann Abert: *Goethe und die Musik*, J. Engelhorn, Stuttgart 1922, 54.o.

<sup>11</sup> Goethe: *Wilhelm Meister tanulmányai* (ford. Benedek Marcell), Európa, Budapest 1983, 137–138.o.

a zenei tartalomnak vokális és hangszeres zenében *eltérő* problematikáját ragadják meg. A kísérőzenében — ahol ugyanis a zene szöveghez társul — „a tartalom úgy lép be a zenei mozgásba, ahogyan a képzelet kialakította és szavakba foglalta”.<sup>12</sup> Az önálló (azaz hangszeres) zene esetében a zene szintén megjeleníthet valamiféle meghatározott tartalmat, de lehet attól teljesen független is.

A vokális zene alapvető követelménye, hogy a szöveg által körülhatárolt tartalommal a legteljesebb egységre törekedjék. Azért nevezhető kísérőzenének, mert a szöveg ezt a tartalmat önállóan is képes megjeleníteni. Valójában azonban, szöveg és zene lényegi kapcsolatát tekintve, fordított a helyzet: „a szöveg áll a zene szolgálatában, s csupán az a rendeltetése, hogy a tudatnak közelebbi képet adjon arról, amit a művész meghatározott tárgyául választott”.<sup>13</sup> Szöveg és zene viszonyában először lép túl itt az esztétika azon a mechanisztikus szemléleten, amely a zene tartalmát a szövegtartalomra redukálja, illetve a zene tartalmának feltárásánál kizárólag fogalmi támpontokhoz folyamodik. Hegel előbb idézett szavai arról a fölismerésről tanúskodnak, hogy a tartalom megjelenítésében a szó is csak a lehetséges utak *egyike*, s hogy a zenével szemben a szöveg voltaképpen másodlagos, amennyiben segíti a zenében foglalt komplex jelentéstartalmak fölfejtését- értelmezését anélkül, hogy e jelentéstartalmak teljes értékű megfogalmazásának-kibontásának szerepét átvállalná. Ez a gondolatmenet pedig közvetlenül Mozart művészi gyakorlatából indul ki. Mozart írja apjának, a „Szóktetés a szerájból” komponálása közben: „az operában a szöveg a zene engedelmes leánya kell, hogy legyen”.<sup>14</sup> Ez a kijelentés formálisan ellentétes ugyan az operaműfajt megteremtő késő reneszánsz — és a megújításáért síkraszálló felvilágosodás kori — esztétikával, a szövegösszefüggés (és a mozarti életmű) ismeretében azonban nyilvánvaló, hogy nem elutasítása annak, hanem dialektikus meghaladása. Hegel (aki Mozart levelét természetesen nem ismerhette), *Esztétikájában* mintegy a mozarti álláspontot elemzi, a zenének a szövegtől kivívott szabadságát indokolja: „Ezt a szabadságot azután a zene főként azzal igazolja, hogy a tartalmat úgy nem fogja fel, ahogyan azt a szöveg megmutatja, hanem olyan elemet ragad meg, amely nem tartozik a szemlélethez és a képzelethez.”<sup>15</sup> A szabadság azonban nem korlátlan, a zeneszerző nem függetlenítheti magát teljesen a szövegtől, amint ez — Hegel megjegyzése szerint — „újabb olasz szerzőknél” szokásos (más szövegrészekből kikövetkeztethetően itt elsősorban Rossinire gondol): a művész feladata, hogy „megteljék a kimondott szavak, a helyzet, a cselekmény stb. értelmével, s ebből a belső átlelkedésből azután megtalálja és zeneileg kifejelessze a lélekkel teljes kifejezést”<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Hegel: *Esztétikai előadások* III. kötet (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Budapest 1956, 1980<sup>2</sup>, 147. o.

<sup>13</sup> I.m. 148.o.

<sup>14</sup> *Mozart-breviarium. Levelek-dokumentumok* (összeáll. és ford. Kovács János), Zeneműkiadó, Budapest 1961, 279.o.

<sup>15</sup> Hegel, i.m. 148.o.

<sup>16</sup> I.m. 151.o.



A hegeli koncepció kiindulópontja, mint látható, már a vokális zene tárgyalásánál is a zene autonómiája. És nem lehet eléggé hangsúlyozni: az esztétika történetében elsőként kerül sor itt a zenének mint valóban autonóm, öntörvényű, a többi művészeti ággal egyenrangú művészetnek az elméleti megalapozására. (Ennek az eredménynek a jelentőségét még az sem csökkenti, hogy esztétikai rendszerének egészében ezt az elvet Hegel nem tudja következetesen végigvinni.) A *hangszeres zene* elemzésénél azután a zene autonómiájának, tartalmasságának és immanens logikájának kifejtésében Hegel még mélyebbre hatol. Itt is a tartalom az elsődleges, csak ez a vokális zenéhez képest határozatlanabb, s ennek megfelelően nagyobb súlyt kap a zenei szerkezet. Hegel gondolatmenetében tehát összetartozó oldalakként jelenik meg tárgyi meghatározatlanság és szerkezeti meghatározottság: a szerkezetben ismeri föl a zenei jelentés hordozóját.<sup>17</sup> Idézzük a Mozart-szimfóniák hangszerelését elemző sorait (az egyetlen, hangszeres zenével kapcsolatos konkrét elemzés Hegelnél): „Mozart szimfóniáiban — alkotójuk nagy mestere volt a hangszerelésnek, s értelemmel teljes, éppoly eleven, mint világos változatosságának is — az egyes hangszerek változását gyakran drámai koncertálásnak, egyfajta párbeszédnek éreztem, amelyben részint az egyik hangszer jellege elmegy addig a pontig, ahol a másik hangszer jellege van indikálva és előkészítve, részint az egyik hangszer válaszol a másinak, vagy meghozza azt, aminek megfelelő kifejezése nem adatott meg az előző hangszer hangzásának úgy, hogy ezáltal a legbájosabb módon létrejön a hangzásnak és visszhangzásnak, az elkezdésnek, a folytatásnak és kiegészítésnek párbeszéde.”<sup>18</sup> Az idézett sorokból kiolvasható: a hangszeres zene emberi tartalmasságának megfogalmazódása Hegel esztétikájában az érett klasszika zenéjének, elsősorban bizonyára Mozart művészetének mély ismeretében gyökerezik.<sup>19</sup> Az ebből adódó következtetés pedig, az a fölismerés, amely a zenei folyamat dialektikájában az emberi benső (gondolati, érzelmi) folyamatainak dialektikáját látja-láttatja, végső soron *egységes alapot teremt* vokális és hangszeres zene értelmezéséhez (ha maga Hegel ennek konzekvenciáit már nem is vonja le).

Tartalom és forma kérdésénél azért időztünk hosszabban, mert — mint említettük — ezeket a kérdéseket a klasszikus kor zenéje új módon tette föl az esztétika számára,

<sup>17</sup> A tény esztétikatörténeti jelentőségére Újfalussy József hívta föl a figyelmet; l. *A valóság zenei képe. A zene művészi jelentésének logikája*, Zeneműkiadó, Budapest 1962, 145–146.o.

<sup>18</sup> Hegel, i.m. 136.o.

<sup>19</sup> Hegelnek a hangszeres zenével kapcsolatos tapasztalatairól nagyon kevés adat áll rendelkezésre. Az *Esztétika* idézett helyén túl egy 1826-ból való levél ill. egy 1829-es levéltervezet tartalmaz utalást hangverseny-élményekre (Köteles, i.m. 89–90.o.), valamint Rosenkranz, a tanítvány, Hegel berlini éveinek tanúja említi mesteréről írott életrajzában, hogy Hegel estéit rendszeresen (a színház és opera mellett) a hangversenyek töltötték ki. (Karl Rosenkranz: *G. W. F. Hegel's Leben*, Duncker und Humblot, Berlin 1844, 347–352.o.) Egyébként Berlin zenei életével kapcsolatban az 1814-től haláláig ott működött E. T. A. Hoffmann nehezményezi a hangszeres zene eluralkodását, amely szinte már kiszorulással fenyegeti a vokális zenét. (E. T. A. Hoffmann: „Levelek a berlini zenei életéről”, in: *Válogatott zenei írásai* (szerk. és ford. Várnai Péter), Zeneműkiadó, Budapest 1960, 191.o.) E közvetett forrásoknál lényegesen többet árul el Hegel zenei tájékozódásáról elemzéseinek színvonala és mélysége.

s a hegeli esztétika kiformálódásának időszakában érett meg rá egy érvényes válasz lehetősége.

Legalább ilyen fontos azonban, Hegel filozófiai rendszerének valamint esztétikai koncepciójának és azon belül zenefelfogásának lényegi egysége szempontjából, szabadság és szükségszerűség kategóriapárja. Szabadság és szükségszerűség dialektikájának a *Logikában* kidolgozott elmélete a zenében mint dallam és harmónia egymást föltételező és egymást korlátozó kapcsolata jelenik meg. Hegel ugyanis számba veszi dallam és harmónia kapcsolatának minden elméleti lehetőségét: így ha a dallami elem hangsúlyos, miközben a harmóniai folyamat jelentéktelen, ez könnyen vezet sekélyességhez. (Könnyen, de nem föltétlenül — hogy Hegel ezt a disztinkciót itt megteszi, megint csak azt bizonyítja, hogy nem elméleti konstrukcióval állunk szemben, hanem az elmélet a zenei tapasztalat általánosítása, még olyankor is, amikor nem párosul konkrét elemzéssel.) A másik szélsőség, a harmóniai elem túlsúlya viszont nehézkessé teszi a kompozíciót. Dallam és harmónia kapcsolatában a helyes mértéket akkor találjuk el, ha a dallam nem veszíti el szabadságát, hanem (a harmóniarend korlátai révén) csak megszabadul az esetlegességtől, az önkényes szubjektivitástól. A dallam tehát a harmóniai folyamatba ágyazódva kaphatja meg igazi önállóságát.<sup>20</sup>

Dallam és harmónia egymást föltételező rendje olyan elv, amely az európai többszólamúság történetében általános érvénnyel bír abban a tekintetben, hogy valamennyi nagy (a szónak nem történeti értelmében) klasszikus összegezésében, tehát Palestrina, Bach vagy Mozart zenéjében egyaránt beteljesül. Dallam és harmónia viszonyának mint szabadság és szükségszerűség összefüggésének az interpretálása azonban csak egy olyan korszak zenéjével kapcsolatban adekvát, ahol a zenei folyamat szervezésében egyaránt alapvető szerepet játszanak egyfelől a funkció-tonális vonatkozások (mégpedig mind harmóniai, mind formai értelemben), másfelől a tematikus munka révén a dallami princípium.

Hegel tehát a zene egész, számára hozzáférhető történetének esztétikai elemzését viszi végig, ennek során azonban a klasszikus esztétika mértékeit alkalmazva igyekszik általános érvényű elvek megfogalmazására. S noha olyan széles történeti perspektíva adatott számára, amilyen soha előtte az esztétika történetében (hivatkozásainak köre Palestrinától Weberig ível), Hegel esztétikájában *ebben az értelemben*: az elvek megfogalmazása tekintetében a történetiség szempontja nem érvényesül.

A hegeli elveknek ugyanis, mint láttuk, végső soron csak a XVIII. század utolsó negyedének letisztult klasszikus stílusa felel meg teljesen. Ezt bizonyítja a zenéről szóló gondolatmenet filozófiai végkövetkeztetése: „a valódi szabadság nem áll szemben a szükségszerűséggel, mint idegen s ezért nyomasztó és elnyomó hatalommal”, hanem e szükségszerű mozzanat a szabadságban „bennerejlő és vele azonos lényeg”.<sup>21</sup> És ezt bizonyítja a zenei végkövetkeztetés is: a zenében ugyanis „a tulajdonképpeni dallamosnak, énekelhetőnek kell uralkodó, független elemnek bizonyulnia”.<sup>22</sup> A melodikus elemnek egy a harmóniai szükségszerűséggel szemben

<sup>20</sup> Hegel, i.m. 144.o.

<sup>21</sup> Uo.

<sup>22</sup> I.m. 146.o.

megtartott önállósága, valamint a dallam totalitása: lekerekített egysége — olyan követelmények, amelyek legteljesebb megvalósulása éppen Mozart zenéje.

A harmóniavilág törvényszerűségeinek elemzése az ellentétek egységéről szóló hegei tanításon alapul. A művészetekben megjelenő eszmény ugyanis egyfelől eredendően, lényege szerint egység és harmónia. Másfelől azonban, ugyanilyen mértékben tevékenység és kibontakozás, amely nincs meghasonlás nélkül. E meghasonlás révén a szellem szembekerül önmagával, átvált ellentétébe, „belép a zűrzavaros világba”.<sup>23</sup>

Mint hogy a világban „az eszményi alakítás számára a kör szerfelett korlátozott”<sup>24</sup>, a művészi ábrázolás igazsága megkívánja, hogy a művészet ezt a negativitást is fölvegye magába. A művészetnek tehát meg kell mutatnia a kollíziót is, amely az eredendően harmonikus világállapot megsértése, de amelynek éppen ezért föl is kell oldódnia, hogy a világ harmóniája helyreálljon.

A zenében is megvan a lehetőség a meghasonlott, a diszharmonikus, a negatív oldal ábrázolására, a harmóniakban ugyanis nemcsak az egység mozzanata van jelen, hanem azok meghatározott, az ellentétességig menő különbségekké is fejlődhetnek<sup>25</sup>: disszonanciákká, amelyek azután megint föloldást kívánnak. A harmóniai folyamatnak a disszonancián át a konszonanciához tartó mozgása nem egyéb, mint „az azonosságnak önmagához való visszatérése”<sup>26</sup>. Az ellentétek, a disszonanciák föloldásának logikai szükségszerűsége — ez az a szükségszerű mozzanat, amely — mint fentebb láttuk — a zenei mozgás harmóniai oldalának lényegi vonása.

A klasszikus formálás — legáltalánosabban — „ellentétes erők szimmetrikus feloldása”<sup>27</sup>. Ebben az értelemben nevezi Charles Rosen — akinek a klasszikus stílusról írott elemzésére már többször hivatkoztunk — Haydn, Mozart és Beethoven művészetét „hegeliánusnak”. Az előbbieken követett gondolatmenetből kiviláglik, hogy a dolog persze éppen fordítva áll: a hegei filozófia olyan alapelvei, mint tartalom és forma dialektikája, szabadság és szükségszerűség, vagy az ellentétek egységéről szóló tanítás vezethetők le a klasszikus zene törvényszerűségeinek általánosításaiként.

\*

A klasszikus formálás fönt idézett meghatározásában egyformán hangsúlyt kap az arányosság és a drámai erő, sőt, az arányosság éppen az anyag belső dinamizmusából: az ellentétek kiegyenlítődésének drámai folyamata végeredményeként jön létre. Ebből következően a zenében megjelenő klasszikus arányosság nem valami statikus-térbeli, hanem lényege szerint időben történő kibontakozás<sup>28</sup>, amely az alapvetően szonátaelvű gondolkodás következtében a dráma (jellemeket ütköztető és éppen ütközéseikben a jellemek benső lényegét feltáró)<sup>29</sup> szerkezetéhez kerül közel. A hegei

<sup>23</sup> Hegel: *Estétikai előadások* I. kötet (ford. Zoltai Dénes), Akadémiai, Budapest 1952, 1980<sup>2</sup>, 181.o.

<sup>24</sup> I.m. 196.o.

<sup>25</sup> Hegel, i.m. III. kötet, 141.o.

<sup>26</sup> I.m. 142.o.

<sup>27</sup> Rosen, i.m. 117.o.

<sup>28</sup> I.m. 52.o.

<sup>29</sup> Hegel, i.m. III. kötet, 366.o.

esztétikai koncepcióban a művészet a fejlődés legmagasabb fokát a drámai műfajokban éri el. Ez részben magából a hegeli rendszerből fakadó következmény: a dráma anyaga ugyanis a szó, amely a többi művészet érzéki anyagával összehasonlítva a szellemi kifejezésnek legmértőbb eleme. Másrészt a drámát — a költészetben belül — azért tekinti a fejlődés betetőzésének, mert a modern (ahogy ő mondja: romantikus) korszakot jellemző kollíziók ábrázolására kiváltképpen alkalmas, továbbá mert benne lírai és epikai sajátosságok szintézise is megvalósul.

A művészeti ágaknak és a műfajoknak ilyen rangsorolása természetesen a hegeli rendszer korlátaira utal. Ám a drámának az *Esztétikában* elfoglalt helye egyúttal rávilágít a hegeli zenefelfogásban érvényesülő esztétikai normákra is. A klasszika zenei nyelvének abszolutizálását ugyanis Hegelnél ennek a nyelvnek az — előbbiekben elemzett — alapvetően drámai jellege magyarázza és indokolja.

A bevezetőben már említettük, hogy a klasszikus stílus az elvek és eszközök kivételes koncentrációját valósította meg: megteremtette a vokális és hangszeres zene nyelvezetének egységét. Leegyszerűsítve, de egyben sarkítva is a problémát: a szonáta formáláselveit alkalmazza az operában és drámai elveket juttat érvényre a szonátában<sup>30</sup> Mármost éppen Mozart volt az, akinek művészetében a stílus elemzett vonásai a legteljesebben bontakozhattak ki, akinek művészetében a zenei érzék és a drámai érzék összetalálkozott. Ennek a találkozásnak az eredménye, hogy a szonátaforma megtöltődhetett azzal a drámaisággal, az emberi tartalmaknak azzal a gazdagságával, amely Mozart hangszeres zenéjét is jellemzi (és amely azután a kései Haydn-nál talált folytatásra), de ennek eredményeként érhetett el a klasszikus opera is a mozarti magaslatra.<sup>31</sup>

A zeneművészet XVIII. század végi fejlődése, mint látjuk, filozófiai és esztétikai problémák egész sorát veti föl; zene és dráma Mozartnál megvalósuló kivételes egysége e problémákat mintegy sűrítetten tárja Hegel elé.

\*

Miért és hogyan válik Mozart zenéje a hegeli filozófiai-esztétikai rendszer mértékévé — tettük föl a kérdést a bevezetőben. Nem adhatunk erre teljes értékű választ anélkül, hogy legalább röviden ne érintenénk Hegel viszonyát nemzedéktársához, Beethovenhez.

Bármilyen meglepő is első hallásra, Beethoven nevét sem az *Esztétikai előadásokban*, sem levelezésében nem említi Hegel, noha kizártnak tekinthetjük hogy a zeneszerző híre és művészete ne jutott volna el hozzá<sup>32</sup> Ugyanakkor az *Esztétika*

<sup>30</sup> Vö. Rosen, i.m. 4o skk.o. A szonáta-jelenséggel az elmélet, mint az idézet áttekintés is mutatja, immár közel 2 évszázada birkózik. A megoldás kulcsa minden bizonnyal szerkezet és anyag, forma és tartalom viszonyában a kölcsönhatás fel- és elismerése: a hegeli dialektika elveinek érvényesítése.

<sup>31</sup> Zene és dráma összefüggéséről a mozarti életműben lásd Rosen, i.m. 396–444.o.

<sup>32</sup> Utalhatunk itt élénk érdeklődésére, amellyel a kortárs művészet, ezen belül a kortárs zene napi aktualitásait is nyomon követte, sokszor (mint pl. Rossini, Weber vagy az írók között Hoffmann esetében) bírálat tárgyává is tette. Emellett Goethével vagy a korszak muzsikusz-teoretikusaival (Reichardt, Thibaut, Zelter) való kapcsolata is valószínűtlenné tesz egy ilyen föltevést.

gondolatmenete érinti a beethoveni — a búcsúzó XVIII. századtól lényegesen különböz — formáláselvek kérdését: „[...] a mai drámai zene gyakran erőszakos kontrasztokban keresi hatását olyképpen, hogy ellentétes szenvedélyeket művészi módon kapcsolva kényszerít együvé a zenének ugyanabba a folyamatába: [...]. A ziláltság ilyen kontrasztjai, amelyek egység nélkül az egyik oldalról a másikra löknek bennünket, annál inkább ellenkeznek a szépség harmóniájával, minél élesebb jellemzéssel kapcsolnak össze egymással ellentétes elemeket, ami azzal a veszéllyel jár, hogy a határozottabb ábrázolás irányában könnyen túllépi a zenei szépségnek finoman megvont határait [...]”.<sup>33</sup> Hegel láthatólag a klasszika mozarti álláspontján van — a hegeli dialektika az ellentétes erők küzdelmében az egységre, az ellentétek kibékülésére helyezi a hangsúlyt:<sup>34</sup> „[...] még a szenvedésben is a panasz édes hangjának kell átszönie és derültté tennie a fájdalmakat, hogy úgy érezzük, érdemes így szenvednünk, hogy ilyen panaszt hallassunk”.<sup>35</sup> A zenével kapcsolatban itt megfogalmazott hegeli követelmény Mozart tudatos alkotói magatartása. Ezt bizonyítja következő levérlészte, amely a mozarti eszmény szenzuális jellegére utal, szenvedély-szenvedés és érzékiség egymást átható, egymást erősítő kapcsolatát deklarálja<sup>36</sup>: „[...] a szenvedélyek kifejezését, akár hevesek, akár nem, sohasem szabad az utálat mértékéig túloznunk, s a zene még a leghátborzongatóbb helyzetben sem szabad, hogy a fület sértse, hanem mégis ki kell hogy elégítsen — vagyis mindig *zene* kell hogy maradjon [...]”.<sup>37</sup> (Többek között ez az a vonás, ami miatt a kortársak Mozart zenéjét romantikusnak érezhették.<sup>38</sup>)

A Beethoven-zenében jelenlévő végletes ellentétek világában a hangsúly az egységről a „harc” felé tolódik<sup>39</sup>: megnyilvánul ez olyan stílusjegyekben, mint a küzdelem a tonikáért, a földolgozó részek dominanciája, a töredezettebb és változókönyabb (lekerekített egész-mivoltukat föladó) témák, a merészebb diszsonanciák és

<sup>33</sup> Hegel, i.m. 161.o. Megjegyezzük, hogy Lessing a *Hamburgi dramaturgiájában* hasonlóképpen óvja a zenét az ellentétes karakterek éles szembeállításától, mégpedig azon az alapon, hogy a zene meghatározatlan tárgyiassága nem képes ezeket a kontrasztokat a befogadó számára kellőképpen motiválni: „Most a bánat epeszt, s egyszerre csak dühöngeni kezdünk? Hogyan? Miért? Ki ellen? [...] Mindezt a muzsika nem tudja meghatározni, bizonytalanságban és zavarban hagy bennünket [...] A költészet ezzel szemben sohasem ejti el érzelmeink fonálát; itt nemcsak azt tudjuk, mit kell éreznünk, hanem azt is, miért [...]” (Lessing: *Hamburgi dramaturgia*, ford. Timár Ilona, in: *Válogatott esztétikai írásai*, Gondolat, Budapest 1982, 405–406.o.) A zene és a költészet határait kutató Lessing, a zenei jelentés sajátosságaiból kiindulva, voltaképpen Hegel filozófiai-esztétikai rendszerének követelményei alapján utasítja el a zene XIX.századi forradalmának előrevetülését.

<sup>34</sup> Lásd erről Zoltai Dénes elemzését, i.m. 228–231.o.

<sup>35</sup> Hegel, i.m. I.kötet, 163.o.

<sup>36</sup> Rosen, i.m. 442. skk.o.

<sup>37</sup> *Mozart-breviarium*, id. kiad., 276.o.

<sup>38</sup> Rosen, i.m. 442.o.

<sup>39</sup> Zoltai, uo.

modulációk, a dinamikai és karakterbeli szélsőségek. Ahogyan Grillparzer mondja, Beethoven megkísérti a zene legszélsőbb határait.<sup>40</sup>

És mégis, a kettőjüket elválasztó szakadék ellenére, Hegel és Beethoven világképe nem elvileg idegenek. Hegel műve ugyanis a klasszikus eszmények és romantikus tendenciák ütközési pontjában születő Beethoven-kompozíciók valódi kortársa, semmiképp nem a XVIII. századhoz visszahúzó nosztalgia vagy konzervativizmus lecsapódása. Hegel filozófiája és esztétikája a klasszikus rend és harmónia megteremtése-megőrzése beethoveni törekvéséből született — ám ez az erőfeszítés gondolati-elméleti síkon valósult meg, s ezért lesz esztétikai eszményképe természetszerűleg az egyensúly és kiegyenlítetttség mozarti világa. Beethoven küzdelme a rendért és a harmóniáért viszont magában a zenei materiában megy végbe, így művészete az esztétikai eszmény hegeli mértékein már szükségképpen kívülre kerül.

## SUMMARY

*György Köteles: Mozart and Hegel. (Contributions to the History of Aesthetics concerning Mozart)*

This paper analyzes the role of some categories of Hegel's philosophy (content and form, freedom and necessity, unity and diversity of opposites) in Hegel's aesthetics of music, following the instructions of György Lukács and Dénes Zoltai. It can be ascertained and — comparing to Hegel's musical sources — supported that some of his music aesthetical theses (the autonomy and human content of the musical

expressions, the relation between melody and harmony, consonance and dissonance), likewise the outstanding role of the dramatic forms can be interpreted as the generalization of the forming principles of Mozart's music. The pattern of connection between approach of music, aesthetical system and philosophical conception is being reevaluated.

<sup>40</sup> Idézi Szabolcsi Bence: *Beethoven. Művész és műalkotás két korszak határán*, 3., átdolg. kiad., Gondolat, Budapest 1960, 320.o.

# A LÁTVÁNYELVÜSÉG ÉS A „KUNSTWOLLEN” (A művészettörténet és a képzőművészetek paradigmája)

ÚJLAKI GABRIELLA

A történetiséget úgy definiálhatjuk, mint az embernek önmagáról mint valami létrejövőről kialakított immanens, önreflexív szemléletét. A fejlődés fogalma, amely a história legadekvátabb önkifejeződése, ezt az önalakító jelleget van hivatva jelezni. Elég csupán a szóhasználatra utalni: fejlődőnek mindig az önmagából kibomlót nevezzük, legyen az virág, gyermek, nemzet, és legyen ez a fejlődés genetikailag kódolt, vagy történetileg létrehozott. Az immanens kialakulás, tehát a fejlődés legszigorúbb formája így persze csak a történelemre, mint az emberi világ egészét magába fogláló, transzcendentálhatatlan egységre igaz; az egyes fejlődőknél, noha önmagukból alakulnak ki, ez már sohasem mehet végbe immanensen, mindig számolni kell a környezet kölcsönhatásaival is. A művészettörténetnek éppen ennek be-nem-látásán alapul az a fölfogása, amely a művészet önkialakulását (önkialakítását) minden külsőtől leválasztva, kizárólag a formák történeteként akarja magyarázni (Riegl, Wöfflin). Természetesen nem véletlen ez; a félreértésnek itt történeti jogosultsága van, de erről majd később, a maga helyén szólunk. Mindenesetre a fejlődésen mint az immanens történetiség *par excellence* európai tradícióján keresztül egyrészt megvilágítódik a história, másrészt a művészetfölfogás változásának az a logikája, melynek konzekvenciái a jelenig érnek.

Az emberiség világbanlétének történeti fölfogása alapvetően a keresztény vallás szemléletének eredménye, amennyiben a helyi krónikákkal, anekdotázó elbeszélésekkel szemben először itt látjuk az embernek mint egységes nemnek a fölfogását. A keresztény világvallás hozta létre az emberiség üdvtörténeti megalapozású történelmét.<sup>1</sup> Míg a törzsi, népi vallások hívei még kizárták a rokonsági, vérségi kötelékükbe nem tartozókat a történelemből, pontosabban, ilyenük nem lévén, saját eredetmítoszukból, amely így egyet jelentett az emberiségből való kirekesztéssel (lásd: görögök versus barbárok), a hódító keresztény világegyház ezt természetszerűleg nem engedhette meg magának: bele kellett építenie rendszerébe a nem-keresztény múltat és az eltérő vallási-népi hagyományokat egyaránt. Ez alapvetően új időszemléletet is megkövetelt tőle. A keresztény üdvtörténet első nagyszabású — a világi történelemre applikált — változatát Augustinus fogalmazta meg, aki a világ történetét Krisztus előtti és utáni korszakra osztotta.<sup>2</sup> A történeti gondolkodás teleologikus jellege itt transzcendálást jelent, az események evilági (időbeli) volta közvetlenül vonatkoztatható az Időnkívülire, az Abszolútra.

A XII. században azonban — amely sok egyéb változás mellett a történeti tudat születésének kora is — szakítanak az ágostoni sémával, hogy helyébe most már egy a *fejlődés* gondolatára épített, hármass-fölösztású modellt helyezzenek.<sup>3</sup> A keresztény

<sup>1</sup> Karl Löwith: *Meaning in History*.

<sup>2</sup> Augustinus: *De civitate Dei*.

<sup>3</sup> Lásd Löwith, i. m.

idő tudat újdonsága (minden korábbi mitologikus időfölfogás ciklikus stagnáló vagy hanyatló korszakokat föltételező szemléletével szemben) az, hogy bevezeti a töretlen előrehaladás, a fejlődés fogalmát.<sup>4</sup> A világkorszakok elnevezéseinek megváltozott értékhangsúlyaiban is tükröződik ez.<sup>5</sup> Az antik kor felsőbbrendűségét lassan fölváltja a modern kor haladottságának tudata, melyet jól kifejez Chartres-i Bernát kijelentése: „Az igazság az idő leánya”,<sup>6</sup> vagy a Saint-Denis apátságot építtető Suger apát jelmondata: „Novum contra usum” (Az új a megszokottal szemben).<sup>7</sup> A XII. századi újjászületés, még hosszú évszázadok múltán is világosan kivehetően, új korszak kezdetét jelentette. Érdekes történeti visszacsengése ennek Voltaire megjegyzése: „Minden nép produkált hősokeket és politikusokat, minden nép szenvedett el forradalmakat, a történelmek majdnem egyformák, ha csak a tényeket idézzük emlékezetünkbe. De mindenki, aki gondolkodik, és ami még ritkább, mindenki, akinek ízlése van, csak négy évszázada beszél *világtörténelemről*.”<sup>8</sup> „Az eseménytörténetek monoton egyformaságával szemben egyedül a művészetek tökéletesedése teszi lehetővé az emberi elmének, hogy eljusson ahhoz a nagysághoz, mely hozzátartozik, mint tulajdona, és olyan műveket hagyhasson az utókorra, melyek nemcsak az emlékezetet, de a gondolkodást és az ízlést is ösztönözni fogják.”<sup>9</sup> Két szempontból is jelentős tehát számunkra Voltaire megállapítása: egyrészt a filozófus itt hitet tesz amellett, hogy az emberiség történeti fejlődésének vehikuluma a művészet, másrészt, hogy ez a haladás, ami a világtörténelmet konstituálja (szemben a történelmekkel) mintegy négy évszázadra tekint vissza, azaz éppen a gótika korától indul, ahol először alapozódott meg a fejlődésgondolat. A reneszánsztól kezdve

<sup>4</sup> Joachim da Fiore világtörténelmi fölosztásának 3 fázisa:

(a) az Ótestamentum kora Krisztus fölléptéig, az Atya uralma alatt áll: *servitus servilis*, a (rab)szolgai szolgaság kora;

(b) a Fiúisten kora, amely az *ordo clericorum*, a papok rendjének uralma alatt áll, ez a Krisztussal kezdődő korszak és mintegy a XIII. századig (a szerző koráig) tart: *servitus filialis*, a gyermeki szolgaság kora, de már a kegyelem ideje;

(c) *ordo monachorum*, a szerzetesek rendjének kora, a megnövekedett kegyelem ideje, amely a Szentlélek hatalma alatt áll: ez hozza meg az embereknek a szabadságot.

A harmadik korszak beköszöntését sokan összekötötték Szent Ferenc föllépésével, mint új vezér, *dux*, második Krisztus eljövetelével; ide kapcsolódtak Cola di Rienzónak a római birodalmat föltámasztani szándékozó törekvései is. — Lásd minderről M.-D. Chenu: „Theology and New Awareness of History”, in: *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, Chicago—London 1968, 162—201. o.; valamint Redl Károly: „Történetetológia és hermeneutika a középkorban”, *Filozófiai Figyelő* 1985. évf. 1—2. sz. 19—30. o.

<sup>5</sup> Erwin Panofsky: *La renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'occident*, I. fejezet: „Idées et recherches”, Flammarion 1976.

<sup>6</sup> Idézi Redl K., i. m.

<sup>7</sup> Erwin Panofsky: *Abbot Suger and the Abbey Church of Saint-Denis* (1946)

<sup>8</sup> Voltaire: „Le siècle de Louis XIV, Introduction”, idézi H.-R. Jauss: „Histoire et histoire de l'art”, in: *Pour une esthétique de la réception*, Gallimard 1978.

<sup>9</sup> Jauss, i. m. 85. o.



a történet-teológiát, amely még szoros megfelelést tételez a transzcendens személyek illetve a világek között (lásd Joachinus apátnál: az Atya kora, a Fiú kora stb.), egy történeti teleológia kezd fölváltani, amelynek csak végcélja transzcendens, de lefolyása immanens.<sup>10</sup> A végcél nem föltétlenül vallási jellegű, hanem lehet egyszerűen világon-túli, testetlen ideákban gyökerező. A lényeg minden esetben az, hogy tartalmilag teljesen meghatározott, nem általában vett ideákról van szó, hanem az igazság, a szépség, a természetűség stb. koronként pontosan kifejtett eszméiről, melyek fokozatos megközelítése a világi történések értelme.<sup>11</sup> Múlt és jelen, mint az idea fokozatos elérésének láncszemei, nem inkommensurábilisan, hanem a közös ponthoz mérhetően lineáris láncra fűzve válnak jelentésselivé, olvashatóvá. Így az idegenként érzékelt korok is befogadhatók lesznek, mint előfutárai a mai és föltételei a jövőbeli állapotnak. A teleológiai történetfölfogás szintjén tehát a Gondviselés meghatározott célja az, ami a világ lefolyását kontinuussá teszi, és segít egy rendszerbe foglalni a „barbárt” és a jól ismertet, a természetet. Feyerabend egy tanulmányában ezt a típusú haladásfölfogást, amelyre Vasarit hozza példának, kvalitatívnak nevezi, míg a tisztán növekedésre épülő, de tartalmilag meghatározatlan, pontosabban az *a priori* céltételezés nélküli szemléletet kvantitatívnak hívja.<sup>12</sup> Hasonló megkülönböztetést tesz Heller Ágnes, mikor szétválasztja a fejlődés mint kifejlődés (Entwicklung) immanens, értékmentes fölfogását az értékorientált haladásfogalomtól (Fortschritt).<sup>13</sup> Ez számunkra abból a szempontból fontos, hogy a történelem, az ember önteremtési folyamata, mivel egyrészt immanens, másrészt előre kitűzött célok helyett csupán elért eredményekről beszélhet, egyrészt kifejlődés; másrészt pedig értékorientált, de önmagából kifejlesztett értékektől meghatározott fejlődés. A kifejlődésben (Entwicklung) a múlt század uralkodó eszméjét, az evolucionizmust ismerhetjük föl. Sarkítva úgy jellemezhetnénk a helyzetet, hogy míg korábban a fejlődés (Fortschritt) valamilyen konkrét eszme; a „Civitas Dei” vagy „az Ész birodalma” eszméje jegyében történt, addig a XIX. századtól a kvantitatív jelleg kerekedett fölül — maga a fejlődés mint folyamat minősült értéknek.<sup>14</sup> A teleologikus céltételezés radikális kiküszöbölését persze az evolucionizmus már csak jellegéből (unilineáris haladás) következően sem érthette el, hiszen megjelölt irány híján az *a posteriori* konstruált lánc is fölfeslene, mert lehetetlennek bizonyulna a fontos és irreleváns tények szétválasztása. A mérhetetlen ténytisztelet,

<sup>10</sup> E. H. Gombrich: „A művészi haladás reneszánsz koncepciója és e gondolat utóélete”, in: *Reneszánsz tanulmányok*, Corvina 1985.

<sup>11</sup> E. Panofsky: *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Gallimard 1983. Hozzá kell azonban tennünk, hogy nemcsak az ideák irányítják a műveket, hanem a művek is az ideákat, s az irányító eszmék végül is az utólagos visszatekintés számára válnak egységessé, a jelenben azonban még többféle megoldási lehetőséget rejtene magukban. Lásd erről Pierre Francastel: „Destruction d'un espace plastique”, 242. o., in: *Etudes de sociologie de l'art*, Gallimard 1970

<sup>12</sup> P. Feyerabend: *Fortschritt in Kunst, Philosophie und Wissenschaft*, Suhrkamp 1984.

<sup>13</sup> Heller Ágnes: „Hipotézis egy marxista értékelmélethez”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1970. évf.

5. sz.

<sup>14</sup> Gennaro Sasso: *Tramonto di un mito. L'idea di „progresso” fra Otto e Novecento*, Il Mulino 1984.

amely erre a vitathatatlanul pozitívista evolucionizmusra jellemző volt az elbizonytalanodás jele; a választás lehetőségének fönntartása a választás elodázását jelenti.

Ez az egyrésről pozitívista — a normatív-idealista értékválasztást kizáró —, másrésről evolucionista, tehát valamilyen irányt mégiscsak föltételező szemlélet lett a művészettörténet voltaképpeni paradigmája.<sup>15</sup> Ezt csak megerősíti az a tény, hogy manapság kezdik fölismerni és minden oldalról feszegetni elméleti határait. Modellszerűsége pedig nem csupán egy azóta meghaladott tudományos fázis problémáját jeleníti meg számunkra, hanem mindazt, amit a művészet időbeli folyásáról, funkciójáról a mai napig vallunk.

Az evolucionizmus ugyanis visszacsempészte a művészettörténetbe a pozitívizmus által kitessékelt ideológiai-eszmei magyarázatot, mint a tények szervező vázát. A különbség mindössze annyi, hogy míg korábban az idea, amely felé a fejlődés iránya mutatott, *a priori* adott volt a kor világnézetében, s ennek abszolút érvénye tette jogosulttá egyes tények figyelmen-kívül-hagyását, mások előtérbe-helyezését, később viszont csak a látszólag értékmentes pozitív ténygyűjtést követhette, legalábbis tudatosan, az *a posteriori* értelmezés, melynek segítségével a heterogén anyag megtalálta a helyét a rendszerben.<sup>16</sup> Természetesen a pozitívista tudóst éppúgy befolyásolták saját korának értékpreferenciái valamint egyéni ízlése, mint a korábbi időszakok *connaissanceurjeit*, kritikusaikat, de míg ez utóbbiak szabad folyást engedtek ízlésüknek, melyet biztos részeként tudtak egy a társadalomban reprezentatív csoport szemléletének, a művészettörténet viszont — példa rá Riegl híres megjegyzése — igyekszik „ízlés-nélkülivé”<sup>17</sup> válni, hogy minél elfogulatlanabb, tudományosabb lehessen. Ám ez a cél, ha egyáltalán elérhető lenne — biztosan megszüntetné a művészettörténetet mint tudományt.<sup>18</sup> A végeredmény tehát mégiscsak az, hogy a művészetben is értelmet, sőt célt tulajdonítunk a megfigyelhető változásoknak,

<sup>15</sup> A helyzetet maguk a művészettörténészek is fölismerték, mintegy fél évszázada már. Lásd Hans Tietze: *Lebendige Kunstwissenschaft*, Krystallverlag, Wien 1925, 38–39. o.; E. H. Gombrich: „Art and Scholarship”, in: *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on Theory of Art*, Phaidon, London–New York 1971. — A filozófia figyelmét sem kerülte el ez a helyzet: l. Gianni Vattimo: *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti 1985 — mint ahogy művészek is írtak róla, pl. Hervé Fischer: *L'histoire de l'art est terminée*, Balland 1981.

<sup>16</sup> E. H. Gombrich: *Arte e progresso. Storia ed influenza di un'idea*, Laterza 1985.

<sup>17</sup> „Az a legjobb művészettörténész, akinek nincsen személyes ízlése, mert a művészettörténetben az a feladat, hogy megtaláljuk a művészi fejlődés objektív ismérveit.” Idézi M. Dvořák: *Alois Riegl*, Corvina 1980, 337. o.

<sup>18</sup> Ebben az esetben, ti. az „ízlésnélküliségben” ugyanis nem lenne magának a művészetnek a határa sem kijelölhető, lévén, hogy az értelmező történész szemlélete dönti el, hogy a „civilizációs tárgyak” (Francastel) tágabb körét, vagy a „remekművek” (Simmel) szűkebb osztályát tekinti-e idesorolandónak.

mégpedig elvileg univerzális érvennyel, az ízlésfölöttiség piedesztáljáról, míg a korábbi időszakok művészetkritikája bevallotta egyfajta ízlés-álláspontra helyezkedett.<sup>19</sup> A kvantitatív univerzalitásigény a rankei „minden korszak egyformán közel van Istenhez”<sup>20</sup> szemléletéből fakad, amelynek a művészettörténetben a legadekvátabb megfelelője Riegl „Kunstwollen”-elmélete.<sup>21</sup> Ez a titokzatosan tautologikus magyarázat, amelynek vitatható jellegére már sok művészettörténész rámutatott,<sup>22</sup> pontosan az előbb vázolt kétfajta (egymást kizáró, de ugyanakkor föltételező) igénynek felel meg. Egyrészt valamiféle okot tulajdonít a változásoknak (nevezetesen az intenció változását), másrészt ezzel, formális voltából következően, semmilyen múltbeli vagy eljövendő művészeti jelenséget nem zár ki a tárgyalásból. E művészetfölfogás tartalmi kiürültsége hű tükrö e diszciplína születése körüli időszak állapotának a művészetben és ideológiájában. Az autonómia, a minden külsőről való leszakadás, a csak-önmagával-mérés igénye törvényszerűen tette tartalmilag meghatározhatatlanná az ezen alapuló szemléletet.<sup>23</sup> Ellenkező esetben ugyanis kizáró-normatív jellegűnek kellene lennie. Ez azonban ellenkezik a riegli posztulátummal, hiszen aki valamit választ, ezzel egyúttal valami mást elutasít. Így a „Kunstwollen”-fogalom antinómiikus szerkezete (a változás okának magyarázata és a tartalmi behatárolás elvetése) pontosan mutatja a művészettörténet mint önálló diszciplína, de tágabb értelemben a fejlődésen (szorosabban véve a modernségen) alapuló művészet- és történelemfölfogás korlátait. Mert ha a művészetet minden külsőről le akarjuk választani, hogy tisztán belülről, „önmagából” határozzuk meg — ami az immanencia

<sup>19</sup> Ebben a különbségben az univerzális szemlélet két fajtáját különböztethetjük meg, amelyet kvantitatívnak és kvalitatívnak nevezhetünk. Az utóbbira Winckelmann és vele együtt a művészetértelmezés kezdeteinek normatív szemléletét hozhatnánk példának, ez az adott korban művészetnek tartott minden tárgyat tekintetbe vett, ámde minőségi különbséget téve közöttük: volt jó, ideális és elvetendő, rossz művészet. Később azonban, különösen a Rieggel kezdődő művészettudomány áttért a kvantitatív univerzalitás-elve: ami a művészethez sorolható, az, csupán ettől a tényről, már igazolt is. Ez azonban ahistorikus fölfogás, amely nem veszi tekintetbe, hogy éppen a minden korban változó *Kunstwollen* birtokában különböztettek meg jó és rossz műveket. A mai „művészetakaráss” elhalványodását mutatja az is, hogy — visszatekintve a múltba, vagy a jelent szemlélve — ítéletünk csak egyetlen vízvázalástól ismer, azt amely a magas művészetet az alacsonytól elválasztja. Lásd erről Radnóti Sándor: „Tömegkultúra”, *Valóság* 1980 és „M. Dvořák avagy a művészetfogalom historizálása”, in: *A művészet szemlélete*, Corvina 1980.

<sup>20</sup> „Az istenséget — ha megkockáztathatom ezt a megjegyzést — úgy gondolom el, hogy mivel nincs előtte semmiféle idő, az egész történeti emberiséget összességében áttekinti, és mindenütt egyformán értékesnek találja.” Ranke: *Weltgeschichte* IX. 2, 5, 7.

<sup>21</sup> Első kifejtését *Stilfragen* (Berlin 1893) c. művében adja róla.

<sup>22</sup> Pl. E. Panofsky: „A 'Kunstwollen' fogalma”, in: *A jelentés a vizuális művészetekben*, Gondolat, 1984; E. H. Gombrich: „Art and Scholarship”, i. k.; Otto Pächt: „Alois Riegl: Introduction”, in: A. Riegl: *Grammaire historique des arts plastiques*, Klincksieck 1978.

<sup>23</sup> Mindez párhuzamos a „sujet” eltűnésével, amely korábban lehetővé tette (ismétlődő motívumai révén) a formain túlmutató eszmei jelentést. Uthalatunk itt Max Liebermann híres megjegyzésére: „...a jól festett répa jobb, mint a rosszul festett Madonna” (in: *Naturalizmus*, szerk. Czine M., Bp. 1967, 259. o.).

követelményének félreértése<sup>24</sup> —, akkor a formák változásának történetét kapjuk.<sup>25</sup> És ahhoz, hogy ezek a megmagyarázhatatlan — mert a társadalomról leszakított — változások értelmet nyerjenek, e változást fejlődésnek kell posztulálni. Így elemei szükségszerűvé válnak, a valahonnan-valahová-tartó változásban.<sup>26</sup> Most már csak az „első mozgató” kiléte marad homályban, melyet az immanens művészetértelmezés zászlaja alatt magában e változás akarásában (szintén tisztán belülről) határozhatunk meg. Azért ilyen hát a művészet, mert így akarták, s azért akarták így, mert ilyen. Belátható azonban, hogy ha minden korszaknak egyforma értéket tulajdonítunk, akkor a fejlődésnek nemcsak minőségi, de mennyiségi, additív formája sem lehetséges. Ha a művészet mindig célnál van — s éppen ez minden, a művészettörténet keretei közé sorolható elgondolás latens szellemi alapja —, akkor sem kvalitatív, sem kvantitatív módon nem fejlődhet. Ez pedig már nemcsak Riegl „Kunstwollen” elméletének, de az egész, belőle kiinduló, művészetről-való gondolkodásnak — amely, a *sensus communis* fölbomlását kiegyensúlyozandó, eleve értéket tulajdonít minden művészetnek tartott formának — a problémája. T. S. Kuhn, aki új alapokra helyezte a tudományfejlődés gondolatát, önellentmondásosnak találta a

<sup>24</sup> A tudományosság igénye az újkorban egyedül az immanens (az okot magának a tárgynak a változásaiban, szükségszerű mozgásában megjelölő) magyarázatot tartotta elfogadhatónak, a transzcendens, külső mozgatóra való utalás nélkül. A történelmi tárgyak esetében azonban csak az egésze mint olyanra alkalmazható ez a követelmény, mert magukat a történelmi tárgyakat konstituáló események mindig kívülre, ha nem is transzcendens, de mégis rajtuk kívülálló kiindulópontokra vezethetők vissza — így tökéletesen immanens magyarázat nem képzelhető el ezen a területen, illetve az említett formalizmust eredményezi

<sup>25</sup> A forma és a tartalom elválaszthatatlanságáról szóló klasszicista esztétikai teória éppen az egymásnak ellentmondó művészettörténelmi módszerek fényében vált kétségesé. Radnóti Sándor írja, hogy a Dilthey elméletéből kibontható kétféle, egymással ellentétes művészettörténelmi módszert Riegl és Dvořák, a bécsi iskola két legnagyobb alakja próbálta ki a gyakorlatban. Ám „a művészet mint fogalom sarkos ellentéte a művészetnek mint akarásnak” („Dvořák avagy a művészetfogalom historizálása”, i. k., 388. o.). Emez ellentét mögött pedig a művészetnek mint formaproblémák, ábrázolási problémák tárházának, önhordó fejlődésnek illetve világnézetek, filozófiák közvetítőjének, fogalmiból érzéki valósággá transzformálójának a fölfogása rejlik. Az egyik tehát a művészetet tisztán a formára redukálja, hogy autonómiáját minden kétséget kizáróan tételezhesse, ezzel azonban elveszíti ennek az autonómiának a szellemi-tartalmi bázisát, míg a másik a fogalmi-szellemi üzenet gondos föltárása közben nem képes kimutatni, vajon az általa kutatott terület csak az eszmék egyfajta szószólójának szerepét tölti be a kultúrában, vagy valódi, saját immanens léttel bíró entitás. A formák változása történetének tehát a világnézetek története az alternatívája a Dilthey történetfilozófiájából eredeztethető művészettörténet számára.

<sup>26</sup> A századfordulótól a művészetelméletek egy része (Worringer, Fiedler, Hildebrand), tehát a művészetet mint autonóm szférát kidolgozó művészetbölcseletek végeredményben azt bizonyítják, hogy ha a képzőművészetet kizárólag önmagából akarjuk értelmezni, s elszakítjuk világától, amelyben létrejött, üres, tiszta, értelmezésre váró formákat kapunk. Ezek pedig, lévén, hogy külső szempontból nem értelmeződhetnek (hiszen ezeket leválasztottuk róluk), belső szempontból kísérelnek meg ezt: egymáshoz viszonyulnak, s ily módon előbbivé és utóbbivá, föltételezővé és föltételezetté, hatást sugárzóvá és hatást befogadóvá és továbbadóvá válnak az interpretátor tudatában.

művészet viszonyát a múltjához, legalábbis a tudományéhoz viszonyítva.<sup>27</sup> A művészet nem rombolja le múltját, ellentétben a tudománnyal, mégis mindig újabb és újabb megoldásokat keres — írja. A tudomány ezzel szemben ellenáll minden valódi újításnak: épp ezáltal robbantja ki azokat a forradalmakat, amelyek fejlődésének valódi hordozói. A művészet újdonságkeresése tehát éppenséggel cáfolja haladásának föltételezését, mert a valóban fejlődő szférák, mint pl. a tudomány, nem mindig újabbak, hanem egyre igazabbak, egyre többet-ismerők szeretnének lenni. A normák elutasításának normája, amelyben ma a művészet egyetlen vezérlő elvére ismerhetünk, negatív érték. Föltűnő azonban, hogy — visszatekintve — ez a negativitás mindig pozitivitássá változik, ugyan koronként változó, mégis jól artikulálható értelmet kap. Ebből látszik, hogy itt elvileg semmi sem szűnik meg aktuálisnak, más szóval modernnek lenni. De furcsa módon, attól, hogy a jelenben hat, még nem lesz követhető — vonja le Kuhn a következtetést. Riegl érzékelte, hogy a „Kunstwollen”, amennyiben egyáltalán kimutatható ilyen, modernséget akar, s ilyen értelemben vált problematikusá számára a hanyatlás kategóriája.

A modern-antik fogalompár értékelésének változó tengelyében, úgy tűnik, kimutatható a fejlődés *par excellence* történeti logikájának művészetre-applikált változata, amely önmaga immanens létrehozására alapozza ennek a társadalomtól egyre jobban leváló szférának az öntudatát. A *modernus* késő latin neologizmus, amely a *modo* = „éppen most”, „aktuális” jelentésű időhatározóból származik.<sup>28</sup> Töve azonos a *divat* szóéval (lásd fr. „la mode”). A kifejezést először az V. században kezdték használni a keresztény világvallás hódításai nyomán új korszak tudatára ébredt hívek. A kifejezés létjogosultságát az adta, hogy az „új” már létező terminusa nem fejezte ki, hogy ez az új az épp létezőhöz, az aktuálishoz kötődik, modern. A pogány kor közvetlen valóságának múltba süllyedésével megjelent tehát az elkövetkezendő századokban oly sokszor, oly sokféle értelemben használt fogalompár: antikok és modernek, melynek dualitása és vízvázlatzó jellege még az ágostoni időtudat alapján áll. Csakhamar föltűnik azonban nekünk ismerősebb használata is. A skolasztikus viták időszakában először homályosodik el a kategóriapár történelmi rögzítettsége, hogy két filozófiai iskola: a Párizsban 1190 és 1220 között működő „antikok” és az őket követő „modernek” megkülönböztetésére szolgáljon. Az „antik” teológiai érteleme is tovább tágul: a XII. században már elsősorban a kereszténység őseit, az egyházatyákat és a prófétákat értik rajta. Először vetődik föl az „antik—modern” terminusok egymáshoz való viszonyának kérdése egy idő-koordináta tengelyben. A XII. századi reneszánsz, a fiatalok lázadása, egyrészt újjá akarta éleszteni az antikvitást — másrészt meg akarta tölteni keresztény tartalommal, hogy túlhaladhassa.<sup>29</sup> Újjászületés-fölfogása nem ciklikus, hanem az előrehaladásra alapozott volt. Persze

<sup>27</sup> Thomas S. Kuhn: „Comment on the Relationship Art and Science”, in: *Comparative Studies of Society and History* 1969.

<sup>28</sup> H. R. Jauss: *La 'modernité' dans la tradition littéraire et la conscience d'aujourd'hui*, 163. o., in: *Pour une esthétique de la réception*, i. k.

<sup>29</sup> Lásd Panofsky: *Renaissance et renaissances*.

a fejlődésnek itt még csak a teológiai, háromosztatú modelljéről (J. de Fiore) lehetett szó, mely elválaszthatatlanul együtt élt a biológiai ciklusokra — születés, virágkor, hanyatlás — építő gondolkodással, egészen a tiszta evolucionizmus, a fejlődéskoncepció megszületéséig. A korszakváltást mindenesetre mutatja, hogy az értékhangsúly a régiről az újra helyeződött át: „quanto iuniores, tanto perspicaciores”<sup>30</sup> (amennyivel fiatalabbak, annyival éleslátóbbak), idézték Priscianus nyelvtanából. A *modernitas* pozitív hangsúlyt nyert, s mint ilyen, az emlékezetben még élénken élő, a jelenhez számítható időszakot jelentette, szemben a már idegennek ható elmúlással.

Az investitúra-harcokkal kapcsolatban azonban létrejött a később sokféle értelmezésnek tápot adó, a korszak fejlődésgondolatával párhuzamos, hármas tagolású séma is. Az egyszerű „régiek kontra modernek” szembeállítást így fölváltja egy kettős cezúra tudata. Az egyik az antikvitás végét jelző, már korábban fölismert határ, míg a második a *modernitas* közvetítő állomását zárja le, abban az emelkedő folyamatban a fejlődés 3. fázisa felé, amit reformációnak neveztek, és ami majd a jövőben fog bekövetkezni. Ezt a három világkorszakot megkülönböztető sémát örökölte a reneszánsz, melyet úgy alakított át, hogy a 3. korszak jelölte a jelent, míg az első továbbra is az antikvitást, s az így keletkezett űrt a kettő között egy közvetítő kor: a *media aetas*, *medium aevum* = középkor fogalma töltötte ki. Mindebből kiviláglik, hogy e fogalom születéséhez elengedhetetlen volt nemcsak a végképp eltűnt múlt, de az azt föllelevenítő, újjászülő jelen is. A visszafordíthatatlanul elsüllyedt korok mába-éréséhez volt szükség egy közvetítő, a jelent közvetlenül megelőző kor, a középkor közbeiktatására. Újra tanúi lehetünk az értékhangsúlyok megfordulásának. Petrarca — aki elsőnek fogalmazza meg a klasszikus modellek alapján történő újjászületés programját — az antikvitást, mégpedig a pogányt nevezi, művészete alapján, a fény korának, míg a kereszténység elterjedésétől datálja a sötétség kezdetét, amely a sajnálatosan elmaradott jelenig vezet. Ezeknek az idáig kizárólag egyházi használatú metaforáknak a művészetre-alkalmazásával megfordította értelmüket. Ettől kezdve a fénykor csak az antikvitás újjászületésének alapján állhatott, amely leveti a sivár *media aetas* (azaz a „modernitas”) sötét korának béklyóit. A művészetben az árny és a fény határán Cimabue állt, s Giotto volt az, aki Boccaccio híres passzusa szerint (amelyet egyébként Dantére alapoz)<sup>31</sup> új fényre hozta

<sup>30</sup> Idézi Jauss: „La 'modernité'...”, i. m. 167. o.

<sup>31</sup> „Lám a festészetben Cimabue tartott minden teret, és ma Giottót kiáltják: s amannak híre éjszakába hajlott.”

Dante: „Isteni Színjáték”, Purgatórium XI. 94–96 (ford. Babits M.).

a festészetet.<sup>32</sup> Cennino Cennini ezt a művészet „modernizálásának” nevezte,<sup>33</sup> míg az építészetben e terminust a „tramontani”<sup>34</sup> (hegyen-túli), tehát a gótikus francia és német épületekre alkalmazták, egyértelműen pejoratív hangsúllyal, szembeállítva ugyanis a „maniera grecá”-val, a klasszikus antikvitással. Szintén így hívták azonban a ma általunk bizáncinak tartott festészetet, amit Cimabue és Giotto latinná fordított és „modernizált”.<sup>35</sup> A fogalomhasználatnak ez a zűrzavara, amelyet csak Vasari tesz majd egyértelművé, több dologra is utal. Egyrészt világnézet- s ennek következtében értékfüggő jellegükre, amit folyamatos újraértelmezésük is bizonyít, másrészt pedig egy történeti szükségszerűsége: az építészet lehetett antik, mert megvoltak még előképei, amelyek alapján újjászülethetett, a festészet viszont például művek híján kénytelen volt aktuális, „modern” lenni. A képzőművészetben, a festészet—szobrászat—építészet triaszában tehát a különböző hagyományok felől érkezett kifejezésmódok egységesítése két eszme közé szerveződött: az építészet modellje az antik lett, míg a festészeté a természetelvűség; átmenetként pedig a szobrászat egyszerre vette igénybe az antik mintákat és (figuratív művészet lévén) a természetelvűség követelményét is. Mindez persze a reneszánsz számára nem két különböző elvnek, hanem egynek tűnt. Vitruvius ennek szellemében azonosította a dóroszlopot a férfival, az iónost a nővel, a korintoszit a karcsú fiatal leány ideális arányaival.<sup>36</sup> A modern és az antik tradíció mai szemmel teljesen önkényes, változó kijelöléseit tehát a klasszicizmus és a naturalizmus egymást kiegyensúlyozó elvei határozták meg.<sup>37</sup>

Ebből a nézőpontból látható, hogy a „modernitás” kiüresedése: történeti folyamat. Az aktualitás korábban nem mint önérték, hanem mint egy meghatározott tradícióba ágyazott, idea-függő fogalom nyert értelmet. Ez az eszme pedig, amelyet

<sup>32</sup> „[...] S mivel napfényre hozta ama művészetet [Giotto], mely hosszú századokon által bizonyos embereknek tökéletlensége alatt lappangott, kik inkább azért festettek, hogy a tudatlanok szemét gyönyörködtessék, mint hogy a bölcsek szellemét megelégtessék, méltán nevezhetjük őt a firenzei dicsőség egyik szövétnekének.” Boccaccio: „Dekameron”, 6. nap, 5. novella.

<sup>33</sup> „Il quale Giotto rimutò l'arte del dipignere di greco in latino, e ridusse al moderno ed ebbe l'arte più compiuta che avessi mai più nessuno.” (Cennino Cennini: *Il libro dell'arte o Trattato della pittura*, Capitolo I., Biblioteca Longanesi §C, Volume 19: Amely Giotto a festészet művészetét görögből latinná változtatta, s visszavezette a modernhez, és művészete tökéletesebb volt, mint bárkié valaha.)

<sup>34</sup> Filarete és Manetti szóhasználata, amellyel a később gótikusnak nevezett, akkoriban „modernnek” tekintett építészetet jelölték. Az itáliai reneszánsz épületeire az antik terminust használták, ezeket tehát nem sorolták a modernhez. Lásd Panofsky: *Renaissance...*

<sup>35</sup> Lásd 33. jegyzet

<sup>36</sup> Panofsky: *Renaissance...*

<sup>37</sup> Klasszicizmuson a természetűséget a szépség ideájának alárendelő, naturalizmuson pedig a természetűséget mindenek fölé helyező szemléletet értve. Az első ugyanis az antikvitás követésére tette a hangsúlyt, a második viszont az ábrázolási hűsége, amely így a modernség fölényét hangsúlyozta az antikkkal szemben. Míg a naturalizmus példájának Caravaggiót, a klasszicizmusénak Raffaellót szokás említeni a manierizmus óta. Panofsky: *Idea*, i. m. 94. o.

a modernség egyetlen irányzata, egyetlen *Kunstwollen* sem kérdőjelezett meg egészen a múlt századig, a *látványparadigma* volt, a festészetnek mindeddig egyetlen tartalmilag meghatározott definíciója, melyre fejlődését alapozta. Hangsúlyozottan a festészet paradigmájáról beszélünk, amelyet csak *mutatis mutandis* alkalmazhatta a képzőművészet többi ága: a szobrászat, az építészet vagy az iparművészetek. Ez elsősorban nem abból fakad, amit a látvány szón ma értünk, mert ez többé-kevésbé azonos az illúzióval. Épp ellenkezőleg, a látvány az egyetlen, a természet ismeretére alapozott tudás forrása volt. E szemlélet alapjai már a gótikus naturalizmusban megvoltak,<sup>38</sup> ahol az isteni bölcsesség egyetlen helyes útjaként gondolták el a teremtett természetnek (natura naturans) mint a transzcendens rendezőelvek földi megjelenésének (imago dissimilis) a megismerését. A már említett Suger apát, mikor az új, a gótikus alapelvek megfogalmazásakor Pszeudo-Dionysziosz Areopagitához kapcsolódott, éppen ezt hangsúlyozta: a szép, az anyagi útján jutni el Istenhez. Vele kezdődik a modern művészetnek az a máig ható sajátossága, hogy az új elvek nem észrevétlenül fejlődnek ki a hagyományból, hanem éppen a szembefordulás ezekkel, a velük ellentétes új programok meghirdetése szervezi át a tradícióból örökölt formákat. Suger így fordult szembe elsőként Clairveaux-i Szent Bernát aszketikus eszményeivel, az új, az anyagot nem a gonosz princípiumaként, hanem közvetítőként, az istenihez vezető útként tekintő fölfogás közzétételével.<sup>39</sup>

A stíluskorszakot a gótikától fölívelő történelmi korszakváltást, az irányzatok helyhez és időhöz pontosan köthető, pluralista jellege különbözteti meg az előzőektől, s emellett az, hogy a művészetnek mint önálló szférának bizonyos fogalmi körvonalazódása figyelhető meg benne. Paradigmáját a látványelvben találta meg, hogy rá ideákat, különböző megvalósítási lehetőségeket, vagyis stílusokat építsen. Az a meggyőződés hatja át a kezdetektől, hogy a világban az isteni rend megnyilvánulását tapasztaljuk, s így az nemcsak a művészet, de az újonnan születő tudomány fundamentuma is. A természet működésének elvont elveit, amelyeket a tudomány szolgáltatott, a valóságos mozgató törvényekként fogták föl; még nem merült föl az a gondolat, hogy ezek nem esnek föltétlenül egybe.<sup>40</sup> Így a látvány nem válhatott

<sup>38</sup> Dvořák: „Idealizmus és naturalizmus a gótikus szobrászatban és festészetben”, in: *A művészet szemlélete*, Corvina 1980.

<sup>39</sup> Panofsky: *Abbot Suger and...*

<sup>40</sup> Az anyagi visszatükrözése, a látványelvűség mint közvetítő ember és Isten között: ez volt Suger apát korszakos fölfedezése, amely a stíluskorszak kiindulópontja lett. Ez a fölfogás, kisebb-nagyobb változásokkal, egészen a XVIII. század végéig kimutatható. Ez tette lehetővé, hogy a tudást és annak tárgyát, a látást és a látványt, a teremtőt és a kreatúrát, ne egymástól elkülönített entitásokként, hanem egy hermeneutikus kör részeként, egymást magyarázóként föltételezhessék. Véleményem szerint ebben rejlik a korábban már említett Riegl—Dvořák (azaz formatörténet vagy szellemtörténet) antinómia föloldása: ha ugyanis a látványelvet a művészet paradigmájaként tételezzük, ezzel olyan fogalmat nyerünk, amely a formák bizonyos, tág, de azért behatárolt mezőjét lehetővé teszi, míg másokat kizár, s teszi ezt nem önkényesen, dogmatikus alapon, s nem is az egyetlen igazság fényénél, normatív érvennyel, hanem bizonyos, fogalmilag behatárolható, leírható, mégis számos megoldást lehetővé tevő tudás birtokában. Így ez a művészetfogalom: a látvány mint a művészet paradigmája, nem lesz sem tisztán formai, hiszen a világról való aktuális tudás alapján



látszássá: a lényeket föltáró helyett a lényeket eltakaróvá. A reneszánszban a perspektíva, az aránytan, a geometria és a többi tudomány nem a művészetén kívülként, hanem a világmegismerés folyamatában a tudás egy formájaként működött közre a kép „helyes” szerkesztésmódjában, vagyis az „objektív” tudás eredményei épültek be látványértékek hordozóiként a képekbe. A kép ablak, amelyen át a valóságra látunk Alberti szerint;<sup>41</sup> s ha e kijelentés mögött fölfedezzük azt a föltételezést, hogy a festészet a tudás, az isteni rend elsajátításának egyik kitüntetett formája, egyenrangú illetve elválaszthatatlan a tudománytól, akkor ezzel az újonnan születő művészetfogalom gyökerét ragadtuk meg. Egyértelmű, hogy a mindennapi szükségletek világa, amelybe eddig hézagtanul illeszkedett, ettől kezdve csak ürügy lehetett számára, csupán létokát adhatta, de célját nem, mert az átmenetileg, a stíluskorszak végéig a tudás, az Igazság megszerzésére irányult. Így az egyes stílusokat a szubsztanciát ostromló formatartalomként, sajátos formálási módot implikáló általános világszemléletként definiálhatjuk.<sup>42</sup>

áll (s ez elsősorban az empíriára támaszkodott), sem tisztán fogalmi, mert közbeiktatja az érzéki szférát, a látványt. A „természet” értelmezése sem közömbös mindebben: éppen itt jelentkezik a Dvořák által hangsúlyozott világnézeti tartalom, amelynek fokozatos változása a paradigma átalakulását eredményezi. Ennek a változásnak pregnáns jele, hogy kezdik megkülönböztetni a tudást és a világot, amelyre irányul. Ez azonban már a látványelvűség végét jelzi: ha amit látok, nem az igazság, nem a teremtetett természet, amiben Isten nyilatkozik meg, csupán a felszín, akkor a lényeg, amely emögött meghúzódik már másfajta eszközök, s nem a természetelvűség, az empíria igénybevételét követeli meg.

<sup>41</sup> „scrivo uno quadrangolo[...] el quale reputo essere una fenestra aperta per donde io miri quello que quivi sara dipinto” (rajzolok egy négyszöget[...], amelyet nyitott ablaknak tekintek, melyen keresztül látom azt, amit festeni fogok); L. B. Alberti: *Kleinere Kunsttheoretische Schriften* 1877, 79. o.

<sup>42</sup> A formatartalom terminust nem az egyes művek konkrét témájának jelölésére használok, hanem olyan általános formálási módnak értelmezem, amely művek kisebb-nagyobb csoportját köti össze. Ennek az összetartozásnak a jellegzetes jegyeit a stíluskritikai módszer különítette el. Lényegében tehát a hagyományosan (kor)stílusnak nevezett jelenség, ha azt mint általános formálási módot értelmezzük, egybeesik az itt leírt formatartalom terminussal. A formatartalom azonban nem egyszerűen leíró kategória, ha ugyanis föltételezzük, hogy egy nála általánosabb egységhez, a látványparadigmához viszonyul, annak egy lehetséges megvalósítási módját képviseli, akkor formai sajátosságai azonnal tartalmiként, a látványt, s így a természetet, a valóságot valamiképp értelmezőként jelennek meg, általános világszemlélettel telítődnek. S hogy újra Dvořákra utaljunk, így áthidalhatóvá válik a szellemtörténeti fölfogásnak az a következménye is, hogy „a művészet fogalmai ezáltal a stílusfogalommal azonosulnak, ami viszont a stílusfogalom számára is azzal a következménnyel jár, hogy megszűnik filozófiai fogalom illetve az egyes művészeti ágak formajegyeit összefogó tudományos fogalom lenni” (Radnóti Sándor: „Dvořák avagy a művészetfogalom historizálása”, i. m. 383. o.). Míg tehát Dvořáknál a művészetfogalom a stílussal, az pedig a közvetített világnézettel olvad össze szétválaszthatatlan szimbiózisban, itt viszont a fokozatok világosan elkülöníthetők, s egymást értelmező kört alkotnak, ahol az egyik tényező nem helyettesíthető be a másikkal. Azt látjuk ugyanis, hogy a stílusok az egyes korokon belül is, egymás után is folyamatosan változnak, versenyeznek egymással, viszont az, ami e versengés eredményét elvileg eldönthette,

Sokféleségük, pluralitásuk csak ezen az egységes, minden tudást megelőző szemléleti alapon volt elképzelhető. Mert így az egyes stílusok újdonsága nem egyszerűen különbözőségével tarthatott számot az érdeklődésre, hanem mint az alap-paradigma újabb megoldási kísérlete, tehát egy még tökéletesebb út az Igazsághoz. Sőt, nemcsak a stílusokat, de a festők egyéni képességeit is ebből kiindulva ítélték meg. A „modernség” így az aktualitás mellett a fejlődés, mégpedig nem a kvantitatív kifejlődés, hanem a kvalitatív haladás képzetét nyerhette, hiszen az Igazsághoz közeledett. S épp ez a tulajdonsága tette lehetővé, hogy ne a tudomány, a racionális megismerés ellentétéként, hanem egyik formájaként tartsák számon a festészetet. Köztudomású

---

aminek megvalósítására vonatkozott, a látványparadigma változatlan maradt, illetve fokozatos átalakulása, amely éppen a formatartalmak mindig változó elsőbbségén mérhető le, nem tudatosult teoretikusaiiban. A művészet utolsó kanonikus jellegű eleme fogalma volt tehát, ennek elfeltevése, a természetelvűség, *a priori* magától értetődőnek tetszett — még ha mindannyian kicsit eltérően értelmezték is — 500 év művészettéoretikusai és művészei előtt. A stílusok eredetileg sohasem tartottak számot másfajta babérra, mint hogy a paradigmának egy az eddiginél tökéletesebb megoldását adják. (Ugyanúgy, ahogy a tudományban, ahol a mai napig paradigmák funkcionálnak, a tudósok a paradigma *a priori* elfeltevéseitől vezérelve, s nem magáért az újításért újítanak; lásd Kuhn, i. m.) A művészek és a stílusok tehát a paradigmából kibontható egyes ideákat valósították meg, éppen ezért nem alkotnak egymásból kibomló sort — időbeli egymásutánjuk faktum ugyan, még sincs előre elrendelt szükségszerűsége. „Dés Brunelleschi et Uccello certaines choses sont dites que rendent impossible tout retour en arrière, mais l'art de Raphaël n'est pas inclus tel qu'il est dans les prémices. Le nouvel univers n'est pas un monde extérieur donné, il n'est formé que des oeuvres succesivement créées.” (Francastel: „Destruction d'un espace plastique”, i. k. 242–243. o.: Brunelleschi és Uccello óta már bizonyos dolgok ki lettek mondva, amelyek lehetetlenné tették a visszatérést a korábbihoz, de Raffaello művészete, ahogy az később megjelent, nincs belefoglalva ezekbe a premisszáiba. Az új univerzum nem külső, adott világ, hanem csak az egymás után alkotott művek alapján formálódik meg.)

Így hát a később jövők eredményei föltételezik ugyan az előbb jövőkét, mégis csak a paradigmán belüli, a látványelvűséget valló szemszögből állíthatjuk, mint Vasari, hogy meg is haladják őket: egyszerűen más választ adnak ugyanarra a problémára. A művészet alapvető pluralitásának ugyanakkor egységének egyensúlyi helyzete tette lehetővé ezt a fénykort, a gótikától a romantikáig ill. az impresszionizmusig ívelő stíluskorszakot, ahol az alapeszme egy, legalábbis egynek látszik, de megvalósításai különbözők. Éppen ezért kaphat fontos szerepet benne az alkotó originalitása, mert eredetiségét nem csupán önmagából, hanem a paradigma megoldási kísérletének fényében érthetjük meg. A Dvořáknál és másoknál elméletileg tükröződő helyzet pedig nem az elmélet- és művészettörténet-író hibája: az, hogy a szellemtörténetben a stílusfogalom valamint a művészet és a világnézet egymásra csúszik, a művészet újkori helyzetének hű ábrázolása. Hiszen a modern művészet korszakában már az egyes mű főladata lett, hogy egyrészt megszabja azt a fogalmi hálót, a művészetét, amelyen belül tevékenykedik, másrészt azt kitöltve, ideákat hozva létre, meg is formálja. A modern művészet izmusai tisztán formatartalmak már, egyrészt megtalálhatjuk bennük az originális világnézetet, másrészt ennek művészetdefinícióvá tágítását, minthogy ezek között, paradigma híján, már nem lehet különbséget tenni. A művek pedig ugyanezt reprodukálják: ahány mű, annyi művészetdefiníció, s egyben annyi formatartalom. Az izmusok elaprózódásával egyre kevésbé lehet tudni, mire vonatkoznak, mit értenek ezek a meghatározások.

az *ars* szó ilyen irányú jelentése (hasonlóképpen a német *Kunsté*). S ha visszatérünk kiinduló kérdésünkhöz, hogy a képzőművészet hármásából miért éppen a festészet paradigmája volt az, ami meghatározta a többit, illetve hogy a látványelvnek ez a fölfogása miért kitüntetetten festészeti elv, akkor ábrázolásmódjának elvont jellegére bukkanunk, amely univerzális-reprezentatív karakterének következménye. Arról van szó, hogy a sík felületen három dimenziót érzékeltetés fikcióját el kell fogadnunk ahhoz, hogy festményeket olvasni tudjunk, s ez természetesen csak egy elvont közvetítő beiktatásával lehetséges. Ez a közvetítő úgy működik, mint egy koordináta-rendszer: hozzámérjük a jelölt tárgyakat, hogy sajátosságaikról és egymáshoz való viszonyaikról tudomást szerezhessünk. Óhatatlan tehát, hogy a festészet univerzális ábrázolási képessége elvont szerkesztési sémákkal tegye érthetővé magát, s így a festmény váza: a vázlat, a rajz fogja hordani az egész mű lelkét.<sup>43</sup> Így érthetjük meg Vasari teóriáját, mely szerint a festészet apja a rajz (*disegno*), anyja a képzelet (*invenzione*).<sup>44</sup> A szín, vagy a tárgyakat körülvevő tér valami nem-valóságosnak, de legalábbis akcidentálisnak tűnt maguknak a tárgyaknak a helyes ábrázolása mellett, ami a kép szubsztanciája, s ezt az ennek jelölésére egyedül alkalmas rajz hordozta.<sup>45</sup> Ortega y Gassetnek<sup>46</sup> igaza van Riegllel szemben,<sup>47</sup> hogy ti. nem az antikvitás, hanem a *quattrocento* ábrázolási elve volt a taktilis fölfogás. Ortega szerint a közelnézet eredményezte a kora reneszánszban, hogy bár a perspektíva mint általános térszervező elv akkor született meg, de ennek intenciója nem a tér mint a dolgokat átfogó létező ábrázolása volt; épp ellenkezőleg, a perspektíva arra szolgált, hogy a tárgyaknak a látómezőben észlelt arányait és egymáshoz való viszonyát jelenítse meg minél tökéletesebben ebben a koordináta-rendszerben. Követve Ortega intencióit, a festészetet mint a világról szerzett ismereteink szerkesztett ábrázolását Giottótól számíthatjuk — a reneszánsz önszemléletével egybehangzóan.<sup>48</sup> Ez igazolja azt a

<sup>43</sup> A rajz már magában foglalja a valóságra vonatkozó szerkezeti sémát: a perspektívát; s a képre vonatkozót: a tömegeket elrendező kompozíciót.

<sup>44</sup> Idézi Panofsky: *Idea*, i. m. 219. o., 142. jegyzet. — „Ugyanis az ember elméje önmagában nem láthatja és nem is tudja tökéletesen elképzelni az ötleteket, hacsak nem tárja fel, és nem mutatja meg a testi szemnek elképzelését.” Vasari: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*, Magyar Helikon 1978, 667. o.

<sup>45</sup> Lásd Vasari, *uo.*

<sup>46</sup> José Ortega y Gasset: „On Point of View in the Arts”, in: *Aesthetics Today* (szerk. Morris Philipson), 129—143. o.

<sup>47</sup> Rieglnek a „Későrómai műtárgyipar” (1901) c. művében fölvetett teóriájára gondolunk, amelynek értelmében a „haptisch” vagy „taktisch” fókára a zárt, elkülönített tömegábrázolás a jellemző. Ortega cikkében nincs utalás Rieglre, gondolatmenete azonban mégis olyan, mintha vele vitatkozna.

<sup>48</sup> „Then it would become clear that the evolution of painting from Giotto to our own time is a unique and simple action with a beginning and an end. It is surprising that so elementary law has guided the variations of pictorial art in our Western world.” (Ortega, i. m. 129. o. : Akkor világossá válhatna, hogy a festészet fejlődése Giottótól máig egységes és egyszerű folyamat, egyetlen kezdettel és véggel. Meglepő, hogy egy ilyen elemi törvény a festőművészet annyi variációjának mutatott utat nyugati világunkban.)

föltevésünket, hogy a látványelv, mint a művészet fogalmának első, a tudománytól még el nem szakított körvonalazása, a képzőművészet eddig egyetlen, tartalmas meghatározása, tehát paradigmája volt, s csak ezen belül értelmezhetők a stílusok, a haladás, a modernség változó, a külső szemlélő számára önkényesnek tűnő kategóriái.<sup>49</sup> Mindez a tudás megváltozásával analóg folyamat, nem pedig a formák valamiféle önfejlődése. Ortega is utal erre, mikor azt írja, hogy az első, a taktilis fölfogás az egyedi dolgok mint végső létezők szemléletére épül, s így Dante „szubsztancialista realizmusa” Giottóval rokon vonásokat mutat.<sup>50</sup> Megállapítása, hogy a *quattrocento* festmények, a perspektíva külső rendezőelve dacára, sok kis képből állnak össze, helytálló.<sup>51</sup> Ez is bizonyítja, hogy a perspektíva elsősorban a térben megjelenő tárgyak helyes ábrázolásának törvénye volt, de magát a teret nem különös létezőnek, csupán közegnek tekintette, ezért alkalmazása nem teremtett egy csapásra egységesen komponált festményt. A kép megszerkesztésének ugyanis csak egyik mozzanata, hogy a térben látott dolgokat egy közbeiktatott transzponáló technika, a perspektíva segítségével a síkra vetítjük, de éppolyan fontos, hogy aztán ezek a tömegek maguk is, most már a szerkesztés elvont, nem a természetből származó törvényei (szimmetria, ellenpont stb.) révén, egységes kompozícióvá álljanak össze. Ezt az elvet persze a kora reneszánsz is követte, de csak azok közt a határok között, amit tér- és időszemlélete megszabott a számára. Mert a *quattrocento* sok kis képből szerkesztett kompozíciói még azt az előző korszakból ismert elgondolást képviselik, hogy a festmény (pl. a szent történet elbeszélése), illusztratív jellege folytán több egymás után következő fázist jelenít meg egy művön belül. Ebből következett, hogy a tér valamint az idő, amelyet ugyanakkor kezdtek a dolgoktól elválasztani, s ezeket kívülről meghatározó, homogén, semleges, végtelen közegnek tekinteni, még nem egységesült egy mindent megszabó, megföllebbezhetetlen tér-idő koordinátává.<sup>52</sup> Csak mintegy az érett reneszánsz korára jutott a festészet el oda, hogy nemcsak a tárgyakat körül fogó teret, de az idő, a tömeg, a fény-árnyék elemeit is sikerüljön egységesítenie a képen. Ekkorra a természet mint a tudás tapasztalati forrása (éppen az Alberti-féle ablak-konceptió közvetítésével) fokozatosan a felület látszásoként kezdett értelmeződni, ami persze még nem jelentette azt, hogy föltétlenül

<sup>49</sup> Ortega a festészet fejlődését egyetlen egységes folyamatnak látja, és onnan indítja, ahonnan Vasari a természetutánzás kezdetét datálja. Ez pedig igazolni látszik azt a föltevésünket, hogy a festészet *par excellence* látványelvű: önállósodása Északon és Délen (gótika, reneszánsz) ennek az elgondolásnak a függvénye, s ha lemond róla, mint a modern művészet tette, akkor negatívan határozza meg. A művészet fogalma tehát jóval tágabb a látványelvűségnél, ez mégis konstituáló alapját képezi.

<sup>50</sup> „This, then, is the substantialist realism of Dante, a twin brother to the painting of bulk initiated by Giotto.” (Így Dante szubsztancialista realizmusa ikertestvér a Giotto által elindított, a tárgyak tömegét megjelenítő festészettel; Ortega, i. m. 140. o.)

<sup>51</sup> „The primitive canvas is, in a certain sense, the sum of many small pictures, each one independent and each painted from the proximate view.” (Ortega, i. m. 133. o.: A primitív vászon bizonyos értelemben sok kis kép összege, amelyek mindegyike független egymástól, és mindegyik közelnézetből festett.)

<sup>52</sup> Gurevics: *A középkori ember világképe*, Kossuth, 1974.

ellentétbe kellett hogy kerüljön az igazsággal. Az idő és a tér egységesítése mindenestre azt eredményezte, hogy a tér javára az idő lassan kiszorult a festményből, s csak mint pillanat, a látszás pillanata maradhatott meg ott.

A látványparadigma történetének fordulópontjához érkeztünk ezzel. Amíg a képelemek minél tökéletesebb egységesítése volt a főadat, addig a művészet elsősorban tudományos jellegű kísérletezést követelt meg, ahol ugyan az egyes eredmények a tökéletesség netovábbjának tűnhettek, mégsem bénították meg ezzel — épp ellenkezőleg: ösztönözték — a további kutatást. Csak Michelangelo és Raffaello fellépte után tudatosodott a festőkben, hogy nincs tovább mit fölfedezni, mert az idea, amely eleddig irányította lépteiket, mindenki számára elérhetővé vált, a látványparadigma kulcsa a kezükben van.<sup>53</sup> Ez a fejlődési fok irányította rá a figyelmet a szándék és az eredmény közti lehetséges diszkrepanciára, a megelőző korokkal kapcsolatban. Föltételezték ugyanis, hogy minden korábbi mester egyetlen elérendő célja szintén a látványnak mint képegységnek a megteremtése volt, s ez hozta létre az első művészettörténeti koncepciót: a Vasariét,<sup>54</sup> amely e cél megközelítésének mértéke szerint osztotta ki a dicsőség koszorúit. Holott az igazság kifürkészésének koronként más mércéket szabtak, s az etalonul szolgáló természetfölfogás láthatatlan elmozdulásainak törésvonalai jelzik az azonosnak tetsző célkitűzések eltérő mivoltát.<sup>55</sup> Mindez mégsem a „Kunstwollen” igazolása, ott ugyanis a szándék és az eredmény szétválaszthatatlanul egybemosódik, s valójában minden véletlen fejlemény — csupán mert létrejött, egyszersmind szükségszerűnek is mutatkozik. A valóságban azonban egyáltalán nem így állt a helyzet; a reneszánsz maga volt az, aki éles különbséget tett a sikerült és az elhibázott mű között, s ezt csak egy idea birtokában tehetette. A természet rendjének vászonra vetítése nem mechanikus másolásnak, hanem a teremtetett természetben rejtőző bölcsesség kifürkészésének minősült. Így történhetett, hogy az ablak-koncepció, amely ugyan észrevétlenül eltolta a hangsúlyt a tudásról a látszás felé, mégis az előbbi tökéletesebb megfogalmazásának tűnhetett, s ekképp Vasari föltételezése, miszerint az egész öt megelőző kor egyetlen eszme, egy közös intenció jegyében tevékenykedett — megalapozottnak, de legalábbis érthetőnek bizonyult. Ortega y Gasset a távolnézet uralkodóvá-válásával, Riegl az optikai szemlélet térnyerésével jellemzi ezt az időszakot, amelyet mi a látványból a látszás felé való elmozdulásként értelmezünk. Kétségtelen, a tér itt semleges, valódi léttel nem

<sup>53</sup> Ez a magyarázata a manierizmus elfordulásának a tudás alapján megszerkesztett „valósághű” képtől, hogy helyébe a művészet ismertetőjegyeként a képzelet szárnyalását állítsák. Már Vasari koncepciója (*disegno-invenzione*) is mutatja az ebbe az irányba mozduló változást, amely később egyre hangsúlyosabban érvényesült, s alapjául szolgált a tudomány és a művészet fogalmi szétválasztásának.

<sup>54</sup> Lásd Vasari, i. m.

<sup>55</sup> Mint említettük már, a paradigma csak látszólag azonos: a hasonló szóhasználat és megfogalmazás mögött különböző elképzelések húzódnak meg; az eltérő stílusok, a stíluspluralizmus ezt a tényt teszi kézzelfoghatóvá. Ugyanakkor fontos, hogy a paradigmán belül állók számára a gondolatok és célok azonosága valóságnak tűnjön, hiszen csak így hathatott termékenyítően az előd az utódra, csak így alakulhatott ki a fejlődésgondolat.

bíró közegeből önálló fizikai entitássá változik, legalábbis erre következtethetünk abból, hogy egyre több olyan képpel találkozunk, ahol a mű centrumában semmiféle tárgyi motívum nincs, csupán az üres tér. Az említett változás hátterében azonban bizonyára az a mélyebb megfigyelés áll, hogy a látvány, mint a *natura naturans* látszása, elsősorban a kép egységében, azaz minden alkotóelemnek egyetlen kompozícióvá szervezésében érvényesült, amely egyre inkább utat nyitott a paradigma (optikai, távolfélteti) illúzióvá interpretálásához. De addig, míg ez az átbillenés nem történt meg, a festészet kivételes egyensúlyi állapotban volt, amelyet egy történelmileg adott eszmerendszer, a természetnek mint a tudás alapjának a fölfogása, valamint a síkon történő leképezés univerzális lehetőségeinek találkozása alapozott meg. Ezáltal jöhetett létre egység az ábrázolás és a belőle fakadó ismeret között, melyben kibontakozott az a felszínben a mélyet megmutatni-tudó forma, a festészet, amely ettől kezdve megszabta a művészet fogalmilag még nem egységesített, de körvonalazódó kritériumait.<sup>56</sup>

A képi megjelenítő eszközöknek a látványelvben megalapozott egységesülése azonban a fölbomlás kiindulópontja is. Ez ott érhető tetten, hogy a tér—idő koordináta egyeztetése folytán a festmény ábrázolási területe rendkívül beszűkül, tulajdonképpen egyetlen pillanatot foglal magába; s így a felszínnek, a látszásoknak egyre kisebb lesz az esélye rá, hogy a természet mélységét tükrözni tudja. Ha azok a szimbolikus konvenciók, ikonográfiai jelek, amelyek a pillanatot transzcendálhatják, s így a jelentést kiszélesíthetik, eltűnnek, ahogy ez a klasszicizmus után, a romantikában történt, akkor előttünk áll a látvány mint illúzionisztikus kép a valóság megmutatása helyett a valóság elleplezése. A művészet fogalma éppen ezzel párhuzamosan kezd egyre inkább a racionális megismerés ellentétéként, az irracionális, zseniális intuíció termékeként átértelmeződni. A művészetről mint az egyes művészeti ágaktól elvonatkoztatott nemfogalomról való gondolkodás kezdete éppen arra a történelmi pillanatra tehető, amikor megbomlik a tudás és a látás kapcsolata, amikor a természet ismeretének és a természet leképezésének útjai szétválnak, azaz a látványelv látszáselvvé való átalakulásakor. S ahogy a művészet megszűnik valaminő racionálisan megalapozott ismeretforrás lenni, ahogy elveszti igazságshorizontját, megszületik a kanti definíció: a szépművészet a zseni művészete.<sup>57</sup> A génius, akinek magára kellene vállálnia, hogy a megszűnt paradigmát egy újjal helyettesítse, csak saját paradigmáit alkothatja meg, a tudás forrása helyett csupán a szubjektív önkivetüléseit. Ezek pedig, egyre jobban kiszabadulva a tradíció öleléséből, egyre pontszerűbb, közvetíthetlenebb, az ismerettől egyre jobban eltávolodó tárgyakat eredményeznek. Fölállíthatjuk tehát a tételt: a művészet paradigmájának funkcionálása kizárja az autonóm művészet fogalmát, mint a tudástól elszakítottat, ami csupán ízés (a befogadó oldaláról) és zsenialitás (az alkotóról)

<sup>56</sup> Meggyőződésem szerint ugyanis arra a klasszikus esztétikában megfogalmazott definícióra, hogy a művészet az érzékiben megnyilatkozó eszme, formát öltött tudás, éppen a festészet szolgáltatja a legmeggyőzőbb példát: jobbat, mint a fogalmiban gyökerező irodalom vagy az érzéket megszólaltató zene.

<sup>57</sup> Kant: *Az ítélesterő kritikája*: A fenséges analitikája 46. §.

dolga lenne.<sup>58</sup> Meg kell különböztetni két, a szemünkben azonosnak tetsző dolgot: az eredetiséget és az újdonságot. Míg az előző csupán a paradigmán belül funkcionálhat, a tudásként fölfogott festészet céljához mind közelebb lépő, „fejlődő” megoldásait alkotva meg a tudás előrehaladásának, a modernségnek a szellemében, az újdonságban való gondolkodás viszont maga tart igényt rá, hogy újabb és újabb paradigmákat hozzon létre, s így egyre kevesebb mód nyílik arra, hogy ezen belül különös, eredeti teljesítményekkel rukkoljon elő.<sup>59</sup> Ehhez ugyanis legalább időleges stabilitásra, elfogadottságra, azaz arra lenne szükség, hogy valóban paradigmaként funkcionálhasson. Ha azonban a zsenit tesszük meg a művészet legfőbb instanciájának, megszűnik ez a lehetőség, hiszen a teremtő sugallatra készült remekművet csak ugyanennek a kinyilatkoztatásnak a birtokában lehet közvetíteni — racionális befogadására nincs mód. Így az egyes művek nem közös talajon állva, különös megoldásokkal tökéletesítik az eredeti elgondolást, közben észrevétlenül változtatva is rajta; hanem különálló, csak önmagukból értelmezhető totalitásokként, új és új művészetdefiníciókkal kell szolgálniuk, melynek legitimációja a tudás helyett a zseni intuíciója. Ez a mozgás pedig a művészet önfejlődéseként tünteti föl magát, eloldódik minden konkrét történelmi támasztól, egyszerűen a meghaladandóhoz, a mindenkori régihez méri magát — az új, az aktualitás, a modernség hordozójaként. A látványelv látszásáslévvé válása párhuzamos folyamat tehát a modernség teleológiaiájának megszűnésével, a fejlődésnek mint öncélnak a tételezésével.

Jauss szavaival: „A romantika és a klasszicizmus szembenállása többé már nem az univerzális történelem keretei között folyik, hanem két aktualitás teljesen relatív szembenállására redukálódik — a máéra és a tegnapéra, ami mára túlhaladott lett, s a modernség tudata így fölgyorsulni látva a művészet és az ízlés történeti fejlődését, továbbfejlődhet egészen addig, hogy végül csak önmagával szemben definiálja magát.”<sup>60</sup> Éppen ez a paradigma-nélküli művészet helyzete: nem lévén többé semmilyen tudás, amihez mérhetné magát, csak a zseni intenciója, önmeghatározása csupán önmegtagadásaiban megragadható.

Miután pedig a tartalmi meghatározottság már eltűnt a romantikában, a látvány önfelbomlasztása az impresszionizmusban, mintegy második lépcsőfokként, a látványelv ellentétét teremtette meg. A *sensations*, az érzéki ingerek leképezése ugyan még megfelelt egy tudományos elvnek, a pozitívizmusénak, de ennek követése, a természettudományos tapasztalati elv végigvitele, a festészet paradigmájának

<sup>58</sup> A zseni teremtő szelleme és a befogadó intuíciója két olyan tényező, amelyek *circulus vitiosus*-ként zárulnak össze; kettőjük kapcsolatából a külvilág kiszorul. Ez pedig lehetetlenné teszi a paradigma funkcionálását, hiszen ott az idea, amely ehhez alapul szolgál, a civilizáció egészéből, s nemcsak a művészetből bontakozik ki, s hatja át a tudás (és az ebbe beleértett művészet) különböző köreit.

<sup>59</sup> A klasszikus művészettörténet éppen az „eredeti” megoldásokat rendezi láncba, az idea, a tökéletesség elérésének irányába, míg az újra építő művészettörténet evolucionizmusa már csak látszólagos, hiszen a *a priori* vagy akár a *posteriori* tételezett cél híján mindenféle válogatás nélkül kénytelen számba venni az így egyre nehezebben körvonalazható tényeket. Az újdonság korában minden újabb tény újabb minőségi ugrást kell hogy jelentsen, ezek azonban nem alkothatnak fejlődési láncot, mivelhogy egymást tagadják.

<sup>60</sup> Jauss: „La modernité...”, i. m. 195. o.

teljes fölbomlását idézte elő. Miután az ikonográfia, mint a jelentéstranszcendálás lehetősége a romantikában eltűnt, hogy az „egyéni mitológiáknak” illetve a látszás konzekvens megvalósításának, a realista képnek adja át a helyet, az impresszionizmusban mindennek fundamentuma; a természetfölfogás ment át olyan gyökeres változáson, amely már alkalmatlanná tette a művészetnek mint érzéki tudásnak az alátámasztására. Most már a zseni sem képes arra, hogy az illúzióvá zsugorodott látványt személyes, pillanatnyi intuíciója erejével interszubjektív élménnyé tágítsa. Illuzionizmusát leleplezi a pillanatnyisága, tűnékenysége, rámutatva az érzéki ingerek tudati földolgozásának korántsem egyértelmű voltára, melynek kérdése korábban nem merülhetett föl. Constable még a természettudományos megismerés egy módjaként művelte a festészetet,<sup>61</sup> megpróbálva föntartani a paradigma maradványait, bár ezzel az igyekezetével már meglehetősen egyedül állt a korban. Az impresszionizmus azonban már olyan messzire ment empirizmusában („Manet egy szem, de milyen szem!”),<sup>62</sup> hogy a tapasztalatot végképp elszakította, mi több szembeállította a tudással — határozottan állítva, hogy érzékszerveink csupán a fenomenonok érzékelésére képesek, értelmezésükre azonban a tőlük különböző, bennünk lévő értelmi kategóriák a hivatottak. Szükségszerű volt, hogy ezzel a pozitívista festészeti felfogással szemben Cézanne, bár még mindig a paradigma fönttartásának szándékától vezérelve, megteremtette az értelmi kategóriákra épülő, s ezzel a látványelvől elszakadó modernség koncepcióját, amely a maga negativitásával, a látványelv tagadásaként meghatározta az egész elkövetkező időszak, az „avantgarde” művészetét. Mindez abból fakad, hogy a látvány megszűnt szervező közép lenni a tudás és a tapasztalat között, s helyébe egy olyan dualizmus lépett, amely a látszást (a látványelv végső fázisát) a fenomenon, míg a tudást az *a priori* tudati oldalára rendelte, kivonva így a *Ding an sich*-ként tételezett valóság megismerését a művészet problémáinak köréből. „Először tárgyakat festettek, majd benyomásokat, végül eszméket” — mondja Ortega y Gasset.<sup>63</sup> A filozófus a benső megismeréseként, kivetítéseként írja le (megint csak Rieggel egybehangzóan) a modern művészetet, mi azonban ezt a bensőt, a zseni önkivetülését — nyilatkozzon bár meg objektívnak ítélt eszmékben vagy az érzelmi eksztázis gesztusaiban — egy negativitásban, a természetre alapozott tapasztalati, érzéki tudás lehetőségének elvesztésében ismertük föl. Közös és legfőbb törekvésként pedig e tagadás állításásváltoztatásának mindössze ebben a mozzanatban megegyező kísérleteit tartjuk.<sup>64</sup> Az egymásra következő változások során azonban egyre jobban elveszítették szemük elől ezt a horizontot; a klasszikus *avantgarde*-ban még a paradigma lerombolásának és ellentétével való helyettesítésének intenciója volt az uralkodó, később viszont már a természetelvű ábrázolás elfogadása vagy elvesztése nem számított vízválasztónak,

<sup>61</sup> „A festészet tudomány, és úgy kell művelnünk, mint a természet törvényeinek kutatását.” Constable, id. Gombrich: *Művészet és illúzió*, Gondolat 1972.

<sup>62</sup> Cézanne megjegyzése.

<sup>63</sup> Ortega, i. m. 140. o.

<sup>64</sup> Ezt a lehetőséget előlegzi meg Francastel a modern művészetről szóló számos írásában. Pl. *Peinture et société*, Denoël 1977; *Art et technique*, Denoël 1983.



hanem magára az állandó és kötetlen változásra, az újabb és újabb művészetdefiníciók kijelölésére toldott át a hangsúly. A paradigma a változás lett, vagyis a formális, meghatározatlan intenció, Riegl kifejezésével — véleményünk szerint ugyanis éppen ezt az állapotot fejezi ki a *Kunstwollen*. Itt érhetjük tetten az eredetiség és az újdonság közötti alapvető különbséget: míg az előbbi viszonyfogalom, egy nálánál nagyobb egészbe illeszkedik, s nem közvetlenül idézi elő a változást, az utóbbi viszont önmagába-záródó egész, amely csupán a tagadás által viszonyul a rajta kívül állókhoz. Azt, amit Jauss úgy fogalmazott, hogy a modernség önmagával szemben definiálja magát, a történetiség újkori fölfogásának alapvetően diszkontinuus jellegében ragadhatjuk meg. Az egymásra következő momentumok itt, legyenek bár történeti vagy művészeti jellegűek, az újdonság, a másság által különülnek el egymástól, s így közvetíthetetlen monásként állnak egymás mellett, inkommensurábilisak. A kontinuitás tehát diszkontinuitássá válik, az összemérhetetlen létezők egymásutánba rendezett sorává. A Vico- vagy Vasari-féle fejlődés, amelyet egy *a priori* tételezett érték alapján rajzoltak föl, az eredetiségre épült, s ezt helyettesítették utóbb a cél nélküli célszerűség „Kunstwollen”-jével, a kifejlődés önhordó mozgásával, amely értékorientált karakterét persze sohasem vetkőzhette le egészen. Ez az univerzális koncepció, amely, tartalmilag üres lévén, mindenfajta újdonság, minden paradigmajelölt számára teret enged, hatotta át a művészettörténetet a forma mint önérték gondolatával, amelyet visszavetítettek a múltba egészen az őskőkorig, s ugyanakkor kivetítették az eljövendőbe. A történetiségnek ez az újkori fölfogása tehát, ami az összemérhetetlen entitások, az újdonságok láncolatá-építésén nyugszik, gyökerében esztétikai jellegű.<sup>65</sup> Nincs ugyanis a valóságnak egyetlen más szférája sem, ahol hasonlóképpen egyedül a tartalom világnézet-függő kijelölése adná a funkciót, s ahol az életbeli rendeltetést negatívumként, tagadásként írhatnánk csak körül. Mindebben ráismerhetünk Kuhn megfigyelésére a művészettel kapcsolatban,<sup>66</sup> arra, hogy újításról-újításra ugrik, mégsem avul el, abban az értelemben, hogy ne lehetne bármikor följújtható — tehát, ahogy azt a klasszikus esztétikából tudjuk, mindig célnál van. Mindennek fényében úgy tűnik, az esztétikai gondolkodás a művészetnek a tudásra, az igazságra törekvése ellenében jött létre, a kifejlődés-koncepció a fejlődést mint az érték által meghatározottat tagadja, s ennyiben jogosult a fölöttük gyakorolt gadameri kritika, miszerint elvesztették igazság-horizontjukat. A kanti *terminus technicus*, a „cél nélküli célszerűség”, mint láttuk, mind az immanens történetiségnek, mind a normától elszakadó esztétikainak *par excellence* logikája. Mindkettejük közös vonása az értelmezésre váró forma, amelyet egyedül az individuum, a különböző világnézetek tölthetnek ki korról korra, egyénről egyénre változó tartalommal. Rokonságuk

<sup>65</sup> „Mert a történelmi tudat és az esztétikai tudat ellentétes voltában egészítette ki egymást. Ha a történelmi tudásnak csekély a gyakorlati tétje és eloldozódik szilárd vallási vagy racionalista előfeltevéseitől, és mindezek következtében szakít az események célirányos lefolyásának hipotézisével, a történetteleológiával, akkor létrejön egy másodlagos teleológia, és az esztétikai jellegű.” Radnóti Sándor, i. m.

<sup>66</sup> Kuhn: „Comment on the Relationship of Art and Science”, in: *Comparative Studies of Society and History*, 1969.

fölismerése végigkíséri a történeti gondolkodást mégis csak manapság jutott el addig, hogy a világnézetet mint változót is megfossza relatív igazságtartalmától, s így mint Gadamernél (noha nála a tradíció, mint az egész igazságának nevében)<sup>67</sup> vagy a posztmodern áramlatoknál (náluk az értelmezés elutasításaként) a történeti távolság olyan fokát hozza létre, amelyen a jelen már képtelen áthatolni.

1987.

## SUMMARY

*Gabriella Újlaki: The Principle of Sight and the „Kunstwollen“ (The Paradigm of Art History and Fine Arts)*

This study is concerned with the historical changes of fine arts indicated by treating some fundamental concepts of art history such as „progress“, „antique and modern“, „new and original“ and „sight and appearance“. The main purpose of the study is to highlight the concept of art by means of a paradigm in the Kuhnian sense, namely by the paradigm of sight. The paradigm of sight is a framework that is suitable to give a new ground for understanding both classical and modern styles in fine arts. This paradigm helps us to grasp the common ground of science and art from twelfth to the nineteenth century; they both served as the mirror of Nature. The difference of science and art were due to their divergent methods and achievements but their goal were

similar. Progress in painting was measured by coming nearer and nearer to this aim, namely to represent Nature. From this point of view we can recognize the real meaning of such words as „new“ and „original“ or „antique“ and „modern“. As far as art was able to represent or mirror Nature its principle was the principle of sight was very similar to that of science. But when sight and knowledge become separated the principle of sight in art transformed into principle of appearance. Since then art and science have become different from each other. In the very beginning of the so called „aesthetical awareness“ stands this distinction between the sight of Nature given by science and appearance of Nature given by art.

---

<sup>67</sup> Gadamer: *Igazság és módszer*, i. k.

# NINCS VILÁGBÉKE A VALLÁSOK KÖZÖTTI BÉKE NÉLKÜL

*Ökumenikus út a fanatizmus és az igazság feledése között*

HANS KÜNG

## 1. Vallások — a háborúért vagy a békéért?

Engedjék meg, hogy egy személyes történelmi visszaemlékezéssel kezdjem. Húsz évvel ezelőtt — a pontosság kedvéért, 1967 áprilisában — a Közel-Kelet akkori legkiválóbb tudományos intézményének, a beiruti Amerikai Egyetemnek centenáriumi ünnepeltük Libanonban. Muzulmán és keresztény teológusokat kértek föl, hogy beszédet mondjanak ez alkalomból — keresztény oldalról Dr. Visser't Hooftot, az Egyházak Világtanácsának főtitkárát, Jan Willebrandst, aki később bíborosként a Keresztény Egység Vatikáni Tanácsának elnöke lett és jómagamat, aki akkoriban teológiai Benjáminnak számítottam. Beirut, a kereszténység és az iszlám találkozási pontja: micsoda lehetőség a vallások párbeszédére, milyen kiváló alkalom, hogy mi keresztények muzulmán teológusokkal találkozassunk, s közvetlen tapasztalatokra telessünk szert, mint beszélgetőpartnerek.

Ami azonban történt, figyelemre méltó. Megérkezésünkkor egyetlen muzulmán teológus sem volt jelen, és végül egyetlen keresztény teológusnak sem sikerült találkoznia velük. Hogy miért? Egy héttel azelőtt ugyanis már mindannyian megtartották beszédüket. Amikor megkérdeztem a kongresszus elnökétől, Charles Maliktól, az akkori libanoni külügyminisztertől, az ENSZ Közgyűlésének elnökétől, hogy a II. Vatikáni Zsinatnak a vallási békére, a világbékére és különösen az iszlámra vonatkozó irányadó deklarációi után miért lehetetlen még mindig, hogy keresztény és muzulmán teológusokat *együtt* hívjanak össze, azt felelte: „C'est trop tot!”, „Túl korai!” 1967-et írtunk, s „Túl korai”.

Libanont akkor még a „Közel-Kelet Svájcá”-ként tartották számon, súlyosan ostromolt régiók és religiók között elterülő békés szigetként. Ám zárt ajtók mögött már akkor azt suttogták a libanoniak, hogy bármikor robbanhat a bomba, a keresztények és muzulmánok közötti politikai egyensúly ingatag, a keresztény túlsúlyt egyre jobban fenyegeti a növekvő muzulmán népesség, s hogy a jelenlegi nemzeti alkotmányt már nem sokáig lehet fönntartani. De hogy a helyzet annyira súlyosra fordulhatott ebben a gazdag-szegény országban, azt akkor még senki nem sejthette előre.

Azóta sem felejtettem el ezt a beiruti esetet. Ma már, húsz évvel később, a történelem legszörnyűbb polgárháborús évei után nagyobb összefüggésbe tudom helyezni. Arra a meggyőződésre jutottam ugyanis — és a libanoniak megerősítették e belátást —, hogy ha akkor ott, Libanonban keresztények és muzulmánok komoly vallási párbeszédet folytattak volna, s ha megnyerték volna hozzá vallásos közösségeik támogatását, akkor Libanon nem sodródott volna ilyen méretű katasztrófába. A vallások közötti megértő párbeszéd alapul szolgálhatott volna egy elfogadható és igazságos politikai megoldásnak. Elkerülhető vagy legalábbis csökkenthető lett

volna a vallás táplálta hatalmi fanatizmus, a gyilkolás és pusztítás. A hatalomról való lemondás keresztény szellemében a keresztények már a hetvenes években képesek lehettek volna megadni a muzulmánoknak, amit a Gemayel-rezsimtől a nyolcvanas években fegyveres erőszakkal csikartak ki. Röviden, elkerülhető lett volna a polgárháború és a fölmérhetetlen vérontás. A szörnyű káosz helyett Libanon ma az ökumenikus megértés mintaképeként állna előttünk. Meggyőződésem, hogy miként Libanon, úgy Izrael állam és Jeruzsálem városa is csak a vallási majd politikai párbeszéd útján találhat békére és fennmaradásra, nem pedig egy hatodik, hetedik vagy nyolcadik háborún keresztül.

Hogy mindez illúzió? A kérdés természetesen joggal vethető föl. *Valóban elérhetik mindezt a vallások?* Vitathatatlan, hogy sokat elértek már, ami *negatív* és romboló. Számptalan összetűzés, véres konfliktus, sőt „vallásháború” terheli őket, sok gazdasági, politikai és katonai konfliktust idéztek elő (legalábbis részben), befolyásoltak, motiváltak és legitimáltak a vallások, beleértve a két világháborút is. Oly sok tömegmészárlás és háború volt nemcsak a Közel-Keleten, hanem Irán és Irak, az indiaiak és a pakisztániak, a hinduk és a szikhek, régebben a buddhista szerzetesek és a vietnami katolikus kormány, manapság észak-írországi katolikusok és protestánsok között — éppen azért oly leírhatatlanul fanatikusak, véresek és kegyetlenek, mert a valláson alapultak. A logika? Ha Isten valóban „velünk van”, a mi vallásunkkal, a mi hitünkkel, nemzetünkkel vagy politikai pártunkkal, akkor ebből logikusan következik, hogy az ellenfél az ördög cimborája — és elszabadul a pokol. Akkor megengedhető a féktelen pusztítás, égetés, rombolás és gyilkolás; mind Isten nevében.

De ne feledkezzünk meg a másik oldalról sem. A vallások sok mindent képesek elérni *pozitív* módon is, és már sokat el is értek. Mint individuumok, vallásos csoportok vagy akár egész vallásos gyülekezetek, képesek kitartóan munkálkodni a békéért, a szomszédok közötti barátságért és szeretetért, az erőszakmentes világért. Képesek rá, hogy hirdessék és elősegítsék a pozitív magatartásformákat, mint a békeszeretet, az erőszakról való lemondás és a tolerancia. Példák? Legyen elég két példa a politika világából.

*Első példa:* Franciaország és Németország évszázadokig esküdt ellenségeknek számítottak. A XIX. és a XX. században három nagy nemzeti háborút folytattak le egymás ellen, melyek közül kettő világháborúhoz vezetett, az első tízmillió, a második ötvenmillió halottal. Ha a régi sérelmek nem újlhattak ki a második világháború után, ha a bosszú politikája nem tudott tért hódítani újra, ha ma egy francia—német háború teljességgel elképzelhetetlen, mindez olyan embereknek köszönhető, mint Charles de Gaulle, Konrad Adenauer, Maurice Schumann és Alcide de Gasperi, akik történetesen mindannyian hívő katolikusok. Vezető politikusként nem valamiféle bürokrata-technokrata szellemben tevékenykedtek, hanem — meg-rázó tapasztalataik háttérével — egy az etika és a vallás körvonalazta látomás megvalósítására törekedtek, arra, hogy egyszer s mindenkorra véget érjenek az Európát szétszabdáló nemzeti háborúk. A gazdaságilag és a nyugati kereszténységen alapuló védekező politika által egyesített Európa a legjobb garancia rá, hogy a népek békében élhessenek egymás mellett. S hogy miután annyi szörnyűség történt valamiféle ördögi, keresztényellenes szellemben, világossá válnék, hogy a megbékélés csak egy

sajátos keresztény szellemiség jegyében lehetséges, de Gaulle és Adenauer egyezségüket azzal pecsételték meg a világ előtt, hogy közös istentiszteleten vettek részt a francia királyok reimsi koronázási székesegyházában.

*Második példa:* A második világháborút követően a Német Szövetségi Köztársaság és a Varsói Szerződés tagállamai közötti ideológiai frontok bekeményedtek: hogyan volt képes a két oldal a megbocsátásra a németek példátlan keleti atrocitásai után és azután, hogy németek milliói kényszerültek hazájuk elhagyására? Julius Döpfner, akkori berlini püspök, későbbi müncheni bíboros már a hatvanas években megtette az első bátor lépéseket a megbékélés felé. A megbotránkozás vihara azonban gyorsan elhallgattatta. Ezután a német protestáns egyház újabb kezdeményezései következtek, szintén még a hatvanas években. Egy ideológiailag jól megalapozott, politikailag kiegyensúlyozott memorandummal készítette elő az utat az egyik oldalon a németek, a másik oldalon a lengyelek, csehek és oroszok közötti megbékélés felé. Nem kis mértékben ennek köszönhető, hogy évekkel később lehetővé vált a Kelettel való kiegyezés, amely — jóllehet részleteiben sok kritikai megjegyzésre adott okot — szilárd alapul szolgált a politikai normalizálódás számára.

Szaporíthatnám a példákat. Megemlíthetném a hatvanas években az Egyesült Államokban lezajlott polgárjogi mozgalmat, élén a fekete baptista lelkésszel, Martin Luther Kinggel, aki számos protestáns, katolikus és anglikán lelkész és nővér támogatását élvezte. Említhetném a nyolcvanas évek békemozgalmát, melyben Amerikától, Japántól és Észak-Írországtól Kelet-Európán át Dél-Afrikáig oly sok vallásos ember, főként keresztények és buddhisták jártak az élen. Sokáig folytathatnám.... Ehelyett a jövő felé tekintve azt kérdezem: Mit jelenthetne a jövő számára, ha ma a kisebb és nagyobb vallások vezetői egyöntetűen elismernék felelősségüket a békéért, a békés egymás mellett élésért, az erőszakmentes világért, ha Washingtontól Moszkváig, Belfasttól Teheránig, Amritsartól Kuala Lumpurig, ahelyett hogy konfliktusokat szítanak, azok elsimításán fáradoznának? Úgy vélem, ma a világ minden vallásának el kellene ismernie a világ békéje iránti közös felelősségét. Állításomat, mely iránt világsszerte egyre nagyobb megértést tapasztalok, ezért nem lehet elégszer elismételni: Nem lehetséges a nemzetek közötti béke a vallások közötti megbékélés nélkül, *nincs világbéke vallási béke nélkül!*

A világ békéje érdekében a világ más vallásaival folytatott konstruktív párbeszéd a túlélés nélkülözhetetlen feltétele. Választás előtt állunk: a harmadik évezredben vagy egy teljességgel új, békés *oikumené*-ben fogunk élni — az európai modellt követve —, vagy egyáltalán nem lesz *oikumené*, benépesült föld, „eljövendő világ”. Nemrég, 1988-ban számítógépes fölvételek készültek a világegyetem legtávolabbi tejútjáról (4C41.17); 15 millió fényév távolságra van tőlünk. A Világegyetem mérhetetlen nagysága ellenére, önmagunk túlbecsülésének mértéktelen képessége ellenére, valóban létezik egy *Deus Creator et Evolutor*, aki a mi kicsiny bolygónkra tekint, miközben a százmillió galaxis egyikének szélén lebeg. Ez a tudás arra kényszerít, hogy földjünk egymás iránti megrögzött gyűlöletünket. Biztató azonban, hogy ezen a szűkös kis úrhajón a földi emberek — római katolikusok vagy buddhisták — egyre inkább fölismerik a világbéke és a vallási béke iránti felelősségüket. Már eddig is sokat jelentett, hogy 1987-ben Assisiban a pápa, a dalai láma, a kereszténység és más

vallások képviselői az egész világ előtt imádkoztak a békéért — jóllehet külön-külön, mindenesetre egy helyen, egymás után.

Ezen esemény kapcsán persze hallani lehetett az éles kritika hangjait is, akár csak amikor a tübingeni egyetemen a protestáns Teológiai Fakultás a dalai lámának adományozta a Leopold-Lucas-díjat. Az efféle kritika a különböző egyházak és vallások híveinek aggasztó lelkiismereti különbségének következménye, annak hogy mondhatni eltérő kulturális korokban élnek. A kortársiság e hiányát, mely az eltérő történeti paradigma következménye, komolyan kell venni, különben a problémák leküzdésének nehézségei elsikkadnak. Milyen figyelemre méltó érdekegyenlőség alakulhat ki bizonyos kérdések kapcsán: katolikus tradicionalisták és protestáns fundamentalisták kart karba öltve gyülekeznek Lefebvre érsek körül, hogy elűzzék a szinkretizmus fenyegető rémét, s elejét vegyék a hit fölhígulásának, mert mindannyian tartanak a keresztény küldetés elárulásától és az evangéliumok elhomályosításától. Milyen könnyen egyesülnek az efféle csoportosulások tagjai az egyetlen igazság, a „keresztény” igazság védelmében!

Ismerjük el, hogy amíg az *igazság kérdése* nem tisztázódik, soha nem lesz béke a vallások között. Ez elkerülhetetlennek tűnik, minthogy az egyházak és vallások történetében egyetlen más kérdés kapcsán sem folyt annyi vér és könny, mint az igazság kérdése körül. Az igazság érdekében fellépő *vakbuzgóság* az egész történelem során mérhetetlen igazságtalanságot és pusztítást okozott minden egyházban és vallásban. Másfelől azonban az igazság nemtörődöm *feledése* természetesen orientáció- és normavesztéshez vezet, úgyhogy sokan már egyáltalán nem hisznek semmiben sem. A vallások közötti megértésnek és a békemozgalomnak ebben a helyzetben szembe kell néznie egy alapvető kérdéssel: létezik-e egy teológiailag felelős út, amely lehetővé teszi, hogy a keresztények és más hívők elfogadhassák egymás igazságát, anélkül hogy földadnák saját vallásuk igazságát és ezzel önazonosságukat? Úgy tűnik számomra, hogy az igazság kérdésével szemben három olyan stratégia lehetséges, amely a béke kérdésének politikailag releváns megoldásához semmiképp *nem* járulhat hozzá.

## 2. Az igazság-kérdés: három stratégia — megoldás nélkül

### a) Az *erőd stratégia*ja:

Egyesek azt mondják: a mi vallásunk az egyetlen igaz vallás! Minden más vallás hamis! A vallási békét tehát csak egy igaz államvallás garantálhatja! Hosszú ideig ez volt a hagyományos római katolikus álláspont („Extra ecclesiam nulla salus!”, „Az egyházon kívül nincs üdvösség!”). Mintha az Egyház már Isten Birodalma volna, mintha a Szentlélek nem volna jelen minden vallásban, melyeknek mindegyike különben is csak provizionális! Ami azt illeti, a kizárólagosságnak és a magasabbrendűségnek e szűk látókörű hozzáállása más keresztény egyházakon belül is megtekinthető, például a protestáns fundamentalizmusban, gyakran a pietizmusban is, sőt más vallásokon belül is, például az iszlámban. Mindenütt ugyanaz a szellem, intolerancia, kizárólagosság, önelégültség uralkodik, oly sok emberi nyomorúság okozói. Ehhez a vallási imperializmushoz és a győzelemre való törekvéshez azután csatlakozik egy mindentudó teológiai apologetika, mely több problémát teremt, mint

amennyit megoldani képes. Miközben a II. Vatikáni Zsinat már a hatvanas években éles fordulatot hozott, amikor más vallások figyelembe nem vétele, megvetése és elutasítása helyett üdvtörténeti jelentőségük fölismerésére és elismerésére szólított föl, az Egyházak Világtanácsa — jóllehet elvileg deklarálta a párbeszédet és folytatott is vallások közötti megbeszéléseket — a kilencvenes évek küszöbén az egyetemességet még mindig döntően *ad extra* értelmezi. A keresztény vallásokon belüli egyetemességet a nagy vallások közötti valódi, bár ettől eltérőképp megvalósuló egyetemességnek kell követnie.

b) *A terjeszkedés stratégiája:*

Ennek a fölvilágosult nyugatiak körében különösen elterjedt stratégiának motója: „Az „igazság” egzisztenciális problémája egyáltalán nem létezik.” Minden vallás a maga sajátlagos módján, lényegét tekintve igaz. A vallások közötti békét ily módon azáltal ismerik el, hogy nem veszik figyelembe a különbségeket és az ellentmondásokat. Hiszen nem egy látszólag azonos vallásos, „misztikus” élmény minden vallás alapja? Csakhogy a vallásos élmény magától értetődően *értelmezett* élmény: olyan élmény, melyet egy sajátos vallásos hagyomány határoz meg és struktúrál. Aki ismeri a vallások közötti versengést, nem állíthatja, hogy minden vallás egyforma és így egyformán igaz, hogy az igazra és hamisra, jóra és rosszra szétválasztó szellemiségtől el lehetne tekinteni. Ily módon nemcsak a vallások alapvető típusai — misztikus, prófétikus és bölcséleti vallás — közötti különbségek mosódnak el, hanem az egyes vallások közötti ellentmondások is. Eltekintenek attól a tényről, hogy története során egyetlen vallás sem marad ugyanaz, hanem — gyakran döbbenetes fokig — átalakul és bonyolultabbá válik. Hogy mindegyik egyformán igaz: az efféle végig gondolatlan stratégia, mely nem akar tudomást venni a vallások különbözőségéről, egyikkel szemben sem jár el tisztességesen.

Nem, a vallások összezaggyválása nem helyes megoldás. Ahogyan az összes együtt nem egy, úgy nem is egyenlő — erről még egyetlen valláson belül sem beszélhetünk. Az „alles ist möglich”, a „bármilyen elmegy” stratégiája legalábbis azzal a következménnyel jár, hogy az emberi élet alapvető kérdéseit — az igazságét és értelmét, az értékeit és normákat, a végső kötelezettségeket és felelősségét — elhallgatják. Vagy talán még a vallás szférájában is pusztán már azáltal igazolt lesz minden, hogy megtörtént („a tények hatalma”), s a vallás sajátossága egyszerűen csak abban áll, hogy valamiféle tarka öltözetben jelenik meg, mint álruhát öltött folklór?

A kizárólagosságra törekvő középkori-római és protestáns-fundamentalista hozzáállással együtt elkerülendő tehát a terjeszkedés stratégiáját folytató fölvilágosult relativizmus is, mely — minden igazság, érték és norma fontosságának háttérbe szorítása következtében — elvétí az emberi élet valóságát. Az értelmiségiek körében ma oly népszerű modern pluralizmus, melynek szellemében a sajátjuk mellett minden egyéb vallást különbségtétel nélkül elfogadnak, az a teológiai közömbösség, amely számára a különböző vallások állásfoglalása és tagadása következmények nélkül való s amely megkíméli magát a „szellemek megkülönböztetésétől”, nem valódi megoldás. A vallások közötti túlságosan is valóságos rivalizálás ellenére, nem veszi figyelembe a problémákat, amelyekről azt állítja, hogy megoldotta őket.

### c) *A bekebelezés stratégiája:*

Csak egyetlen igaz vallás létezik, de minden történetileg kialakult vallás osztozik ennek igazságában! A vallások közötti béke tehát a többi vallás befogadásán keresztül érhető el! A legmeggyőzőbb stratégia? Úgy tűnik, igen. Ha ugyanis a kizárás álláspontja, mely a saját igazságán kívül nem fogad el más igazságot, éppúgy elfogadhatatlan, mint a relativizmusé, amely minden igazságot „relativizál”, minden vallást különbségtétel nélkül elfogad és támogat, a nyitott és toleráns *inkluzivista* álláspont valóban a legjobb megoldásnak tűnik.

Ha eltekintünk a teológusok tisztán spekulatív elméletétől, mely szerint a nem-keresztények állítólag „anonim keresztények”, ezt a stratégiát elsősorban az indiai eredetű vallásokon belül találjuk meg: minden empirikus vallás csak eltérő szintjeit, stádiumait és részleges aspektusait képviseli saját egyetemes igazságuknak. A többi vallás, beleértve a szemita-prófétikus eredetű vallásokat is, nem hamis, hanem csak előkészítő jellegű. Mindannyian részesülnek az egyetlen, egyetemleges — hindu, buddhista vagy taoista — igazságban. A misztikus tapasztalaton mérve, az igazság fölfogásának magasabb vagy alacsonyabb foka tulajdonítható ennek vagy annak a vallásnak. A következmény? A többi vallást az igazság fölfogásának alacsonyabb szintjére süllyesztik, a saját vallásukat pedig egyfajta „szuper-rendszer” szintjére emelik. Minden egyéb vallást előkészítő stádiumként vagy részleges igazságként határoznak meg, s elvitatják tőlük önálló igazságigényüket. Ami toleranciának tűnik, arról kiderül, hogy gyakorlatilag egyfajta bekebelező hódítás, elfogadással történő magabafoglalás, az önazonosság föladásával kikényszerített integráció. Egyetlen komoly vallás sem engedheti meg, hogy efféle megtörténjék vele, beleértve az indiai és kínai vallásokat is. Az igazság kérdésének valódi megoldását, a vallások és nemzetek közötti béke elősegítésének lehetőségét így ebben a stratégiában sem találtuk meg. Mi lehet tehát a segítség? Milyen a valódi ökumenikus stratégia?

### 3. Az ökumenikus stratégia előfeltétele: az önkritika

Hogyan közelíthetnék meg a hívők az igazság kérdését, hogy az jelentős eredményekkel járjon a világbéke szempontjából? Úgy vélem, a valódi ökumenikus stratégia egyetlen előfeltétele, hogy minden vallás önkritikát gyakoroljon, kritikusan szemlélje saját kudarcainak és bűneinek történetét. Mert miként azt minden elfogulatlan ember tudhatja, *az igazság és a nem-igazság közötti határ* nem esik egybe automatikusan a mi vallásunk és a többi vallás közötti határral. Minden józan embernek el kell ismernie, hogy ez a határ *saját vallásán belül* mutatható föl, bármely vallásról legyen is szó. Hiszen milyen sokszor van igazunk és tévedünk egy és ugyanazon pillanatban!

A másik álláspontjának kritikája csak akkor igazolható, ha határozott önkritikán alapul. *Még a valláson belül sem igaz és jó válogatás nélkül minden;* még a hitre és erkölcsökre vonatkozó tanításokban, a vallási rítusokban és gyakorlatban, intézményekben és szervezetekben is jelen van a nem-igaz és a nem-jó. Miért ne vizsgálhatnák magukat a vallások a többi vallás által eléjük tartott tükörben? Ez



nyilvánvalóan igaz a kereszténységre nézve is. Minthogy jómagam keresztény teológusként beszélek, hadd használjam föl példaként a kereszténységet, hadd vázoljam föl a többi vallás tükrében gyakorolt önkritikáját.

Azon keresztények, akik sohasem engedtek más vallások kihívásának, nagyon kevéssé vannak tudatában, hogy a többi világvallásnak a kereszténységgel szembeni kritikája nagyon is elevenbe vágó:

- a kereszténység, szeretetre és békére épülő etikája ellenére, más vallásokat gyakran kizárólagosként, türelmetlenként és agresszívként, szeretetlenként és békétlenként állít be, mind megjelenését, mind tevékenységét tekintve;
- úgy állít be más vallásokat, mint amelyek — a túlvilág felé való orientáltságuk és a világi és a testi iránti gyűlöletük következtében — belülről megosztottak;
- a kereszténység már-már patologikusan eltúlozza az emberi bűn és bűnösség szerepét, amikor az ember gyökeres romlottságát állítja, hogy ezzel hangsúlyozhassa a megváltás szükségességét és az ember kegyelemtől való függőségét;
- krisztológiájával meghamisítja Jézus alakját (akit majdnem minden más vallás pozitíve közelít meg), amikor kizárólag istenként fogja föl.

Történelmi véletlen volna tehát, hogy Ázsiában, ahol a világ népességének kétharmada él, a kereszténység a népesség mindössze öt százalékát nyerte meg a maga számára évszázados missziós tevékenysége során?

Bármennyi tekinthető is jogosultnak ebből a kritikából, arra mindenképp rámutat, hogy az igazság és a hamisság kérdésének egy bizonyos valláson *belüli* fölvetése elkerülhetetlen. Annyi mindent tanítottak és tettek a vallás nevében! Minden vallásnak megvannak a maga pozitív oldalai, de ott vannak a negatívok is!

Ezen a ponton föl kell tennünk egy alapvető, egyetemes kérdést: Igazolható-e minden eszközt egy vallási cél? Bármilyen megengedhető-e a vallás szolgálatában? Megengedhető-e a gazdasági-politikai hatalommal való visszaélés, az ember nemiségének és agresszióra való hajlamának kihasználása? Pontosabban megfogalmazva: parancsolható-e olyasmit a vallás, ami *embertelen*, ami nyilvánvalóan ártó, bomlasztó, sőt pusztító az emberre nézve? Bármely vallásban találhatunk példákat bőven. Elfogadható-e az emberáldozat, csak mert egy istennek hozzák? Lehet-e gyermekeket legyilkolni, „boszorkányokat” megégetni, eretnekeket halálra kínozni, csak mert a hit diktálja? Istentiszteletté válik-e a prostitúció, csak mert templomban üzik? Igazolható-e az imádság és a házasságtörés, az aszketizmus és a promiszkuitás, a bűjt és a kábítószerfogyasztás, ha azt állítjuk, hogy mind a „misztikus tapasztalat” elérésének útjai és módjai? Megengedhető-e a sikanéria, a szélhámosság, mindenféle hazugság és csalás, csak mert állítólagos „szent” célokat szolgálnak? Ugyanaz-e a mágia, amely befolyásolni igyekszik az istenséget, és a vallás, amely könyörög hozzá? Igent mondhatunk-e a gyarmatosító törekvésekre, a fajgyűlöletre, a férfiak felsőbbrendűségének elvére, a boszorkányhitre vagy az antiszemitizmusra, csak mert mind valláson alapulnak? Akkor sem tiltakozhatunk, ha tömeges öngyilkosságokat követnek el, mint Guyanában, csak mert vallási motivációk állnak a háttérben? Azt mondom: nem, tiltakoznunk kell. És minden fönti esetre nézve azt mondom: nem, mindez nem engedhető meg!

#### 4. Sajátos igazság-kritérium minden vallás számára

Egyszerű belátni, hogy az igazság-kritérium kérdése mennyire kényessé és bonyolulttá válik, ha alapját nem a szubjektív önkényben keressük, vagy ha nem akarjuk ráerőltetni másokra. Ezen a ponton figyelembe kell vennünk a dolgok fölfogásának legitim különbségeit. Mert kétféle módon lehet önkritikát gyakorolni valamely valláson belül: az egyik, hogy elfogadjuk és komolyan vesszük a kívülről jövő bírálatot, a másik, hogy önmagunkat saját eredetünk felől értelmezzük, saját hagyományunkon mérjük. Az igaztalanság valamely formájának legélesebb kritikája gyakran éppen egy-egy valláson belül vetődik föl. Milyen gyakran válnak hűtlenné a vallások saját mértékadó *irataikhoz* (Biblia, Gita, Korán stb.), és mértékadó *személyeikhez* (Krisztus, a próféták vagy Buddha) — röviden: saját eredetükhöz! És milyen gyakran kellett saját bírálóiknak, reformátoraiknak, prófétáiknak és bölcseiknek figyelmeztetni rá, hogy lényegüknek ellentmondó irányban haladnak, hogy hűtlenek lettek saját lényegükhöz. Más szóval: ez a minden vallásra sajátosan jellemző eredeti „lényeg”, irányadó „eredet” vagy normatív kánon minden vallás esetében eltérő, de egyaránt érvényes belső kritérium, mely önazonosságukat biztosítja.

Ebből az következik, hogy egyetlen vallás sem mentesülhet az alól, hogy saját *specifikus igazság-kritériumát* más vallásokra is alkalmazza, legyen szó a keresztény, a zsidó, az iszlám, a hindu, a buddhista vagy a konfuciánus vallásról. A párbeszéd végső soron nem önfeladás, és a kívülről jövő kritika mindig szükséges marad. Ám minden józan és őszinte ember tudja, hogy ezek a kritériumok csak a szóban forgó vallásra nézve relevánsak és kötelező erejűek, a többiekre nézve azonban nem (az olyan könyveket, mint például az 1974-ben megjelent *On Being a Christian* című melyben a szerző részletesen elmagyarázza a sajátos keresztény igazság-kritériumokat, jöllehet a világvallások kontextusába helyezik, elsősorban mégiscsak keresztények számára írják vagy azoknak, akik tájékozódás céljából olvassák őket).

Ha tehát a vallások a végsőkéig ragaszkodnának saját igazság-kritériumaikhoz, valódi párbeszéd eleve reménytelen volna. Egy példa: a Biblia. A Bibliának minden bizonnyal megvan a maga kritikai-főlszabadító funkciója a keresztény egyházak közötti, esetenként talán még a keresztények és a zsidók közötti párbeszédben is. De a muzulmánokkal folytatott párbeszédben, nem is beszélve a hindukról és a buddhistákról, a Bibliára mint igazság-kritériumra való közvetlen hivatkozás helytelen volna. Vajon meggyőzhetőek volnának-e maguk a keresztények, ha az igazság kérdését a Korán, a Bhagavad-Gita vagy Buddha tanításai alapján döntenénk el? Ám mi marad — és ez az igazán nehéz kérdés —, ha a vallások közötti párbeszédben a keresztények többé nem hivatkozhatnak egyszerűen a Bibliára, a muzulmánok a Koránra, a hinduk a Gitára, a buddhisták a saját kánonukra mint az igazságot az ő oldalukra állító, megdönthetetlen autoritásra? Óvatosan ugyan, de ezen a ponton mégiscsak megpróbálunk fölvázolni egy negyedik utat, egy negyedik stratégiát. Remélem, hogy ez nemcsak a vallások közötti béke elősegítéséhez fog hozzájárulni, de azt is lehetővé teszi, hogy megőrizhessék és érvényesíthessék saját igazságukat.

## 5. Az ökumenikus kritérium felé

Amikor saját vallásunkat összevetjük a többivel, vagy amikor elgondolkodunk a vallásunkkal való visszaéléseken, mindannyian szembetaláljuk magunkat az igaz és jó *egyetemes kritériumainak* kérdésével: olyan kritériumokat keresünk, amelyek analogikusan minden vallásra alkalmazhatók — ez nem utolsósorban a nemzetközi törvények szempontjából is fontos.

Az egyes vallásokra jellemző specifikus kritériumok mellett ma mindenekelőtt az *egyetemes erkölcsi kritériumokat* kellene megvitatnunk. Nem tekinthetünk el attól, hogy a vallás mindig akkor bizonyult a legmeggyőzőbbnek, amikor — jóval az autonómiáért folytatott modern küzdelem előtt — sikerült az Abszolút kontextusán belül kiemelnie a humánumot: gondoljunk csak a Tízparancsolatra, a Hegyi Beszédre, a Koránra, Buddha beszédeire és a Bhagavad-Gitára. A mai változó világ kontextusában persze minden vallás üzenetét újra át kell gondolni, beleértve a kereszténységet is.

Valóban, a kereszténységnek az újkorban — minden más vallástól nagymértékben eltérően — egy fájdalmas átalakulási folyamaton kellett átmennie, egy olyan változáson, amelynek más vallásokra nézve is megvan a maga el nem hanyagolható jelentősége: a kereszténység hatókörén belül, az újkori fölvilágosodás emancipációs törekvéseinek időszakában föllépett egy olyan humanizmus, amely gyakran szekularisztikus egyházellenes és valláskritikai szerepben jelent meg, s ez a humanizmus az észre, a természetre és a lelkiismeretre apellálva határozta meg önmagát. Azonban helytelenül. Hogy miért? Nemcsak mert a kereszténység végül is profitált az autonómia fejlődéséből, hanem mert a szabadság, az egyenlőség, a testvériség és az „emberi méltóság” (az emberi törvényben kodifikált lényege, miként azt a Német Szövetségi Köztársaság alkotmányának első cikkelye meghatározza) eredetileg keresztény értékek, melyeket egyszerűen újra „fölfedeztek” és nagyobb következetességgel hangsúlyoztak — természetesen az egyházak nélkül, sőt jórészt velük ellentétben. Ám jóllehet a *humánus* az újkori autonómia eszméjén keresztül emancipálta magát a vallástól és az egyháztól, otthonra végül újra csak a kereszténységben lelhetett.

Ugyanez a másik oldalról: a szekuláris társadalomnak is érdeke, hogy a humánus otthonra leljen egy valláson belül, jelen esetben a kereszténységben. Mert az is igaz — legalábbis a nyugati országokban —, hogy az orientáció elvesztése, a kötelek megglazulása, a túlzott engedékenységek és általános cinizmus korában a kereszténység és általában a vallás minden egyéb pszichológiánál, törvénynél és politikánál meghatározóbb szerepet képes játszani az individuum lelkiismeretének formálásában. A humánusért folytatott harcban a vallás képes egyértelműen megmagyarázni, amit a politika egyáltalán nem tud megmagyarázni: hogy a morálnak, az erkölcsi értékeknek és normáknak miért kell föltétel nélkül — és nem csak akkor, ha így találjuk kényelmesnek — és univerzálisan (minden rétegre, osztályra és fajra nézve) kötelezniük. A humánusot az istenivel való összekötöttsége menti meg. Mert csak maga a föltétlen képes föltétlenül kötelezni, csak az Abszolút kötelez abszolút módon.

Schleiermacher szavaival élve, még „a vallás lenézői közötti művelt emberek” sem tekinthetnek el attól a tényről, hogy a humánus kérdéseire való reflexió már mindig is folyamatban van minden vallásban. A tudatos reflexió eltérő szintjei ellenére, a

modern korba való belépésük óta minden vallásban tagadhatatlanul jelen van az *emberi felé való haladás*.

Ezt bizonyítják a következők:

- a római katolikus egyházon belül még az újkorban is meglévő inkvizíciós gyakorlat eltörlése;
- az emberáldozat és a boszorkányégetés eltörlése, melyeket India elszórt területein egészen a brit hódításig gyakoroltak (ámbar a buddhisták és a keresztények efféléket soha nem írtak);
- a „szent háború” doktrínájának új, emberközpontú értelmezése, a büntető törvények reformjai az iszlám haladóbb országaiban és a Shar’ia kritikája a muzulmán valláson belül, azé a szent középkori törvényé, amely megdőbbszent ellentmondásban áll az ENSZ 1948-as Egyetemes Emberi Jogi Nyilatkozatával, különösen ami a nők jogait illeti a házasság, a válás, az örökösödés és a munka kérdésében, valamint a nem-muzulmánok kizárását bizonyos foglalkozásokból, és más effélék.

A Távol-, Közép- és Közel-Keleten folytatott számos párbeszéd meggyőzőtt róla, hogy a nagy világvallásokon belül a jövőben minden bizonnyal megnövekszik a felelősség tudata, ami az emberi jogok megőrzését, a nők emancipációját, a társadalmi igazságosság megvalósítását és a háború erkölcstelenségét illeti. A vallások 1893-ban Chicagóban megrendezett első világkonferenciájának centenáriuma már ma arra készíti számos vallások közötti és más akadémikus szervezetet, hogy az 1993-as ünnepséget mint a vallások számára irányadó „világeseeményt” készítsék elő.

A vallások világméretű békemozgalma már az eddigiekben is nagy lépéseket tett előre. Különösen nagy reménnyel eltöltő lépés volt az 1970-ben Kyotóban megrendezett „Világkonferencia a vallásokért és a békéért”:

„Ahogyan leültünk egymással szemben, hogy megvitassuk a béke elsőrendű fontosságú kérdését, rá kellett döbbsennünk, hogy az, ami bennünket egyesít, fontosabb, mint az, ami elválaszt. Úgy találtuk, hogy összefűznek bennünket a következők:

- az emberi faj lényegi egységessége, minden ember egyenlősége és méltósága felőli mély meggyőződés;
- a személyiség és a lelkiismeret szentségének tudata;
- az a hit, hogy a szeretet, a könyörületesség, az önzetlenség, a lelkiismeret igazsága és a szellem végül győzedelmeskedik a gyűlölet, az ellenségesség és az önérték fölött;
- az a kötelességtudat, hogy a gazdagokkal és elnyomókkal szemben a szegények és az elnyomottak oldalára kell állni;
- az a remény, hogy a jóakarát végül uralkodni fog.”

Semmi kétség efelől! Az efféle nyilatkozatok messze túllépnek „a pusztá ész határain”, túllépnek minden filozófián, mert a Föltétlenbe vetett hit által nyújtott meggyőződésen alapulnak, és ha helyesen irányítják, képesek „hegyeket megmozgatni”. Az egy világközösségen belüli sok vallás békéjének érdekében azonban az alábbiakban néhány még alapvetőbb kérdést kell tisztáznunk.

## 6. A humánium mint alapvető ökumenikus kritérium

Világossá vált tehát: nem alaptalan a remény, hogy az emberi jogok és az egyetemes erkölcsi kritériumok kérdésében, a nagy vallások közötti minden időszakadékkal ellentétben, a modern emberközpontúság magasabb platformján kialakulhat egy alapvető konszenzus az emberi élet és közösség lényegi premisszáira vonatkozóan. W. Korff szavaival élve, kialakulhatnak az alapvető emberi értékekre és követelésekre vonatkozó olyan „irányadó meggyőződések”, melyeket mint „emberi jogokat” vagy „alapvető jogokat” törvényesen kodifikálni lehet.

Kérdésem ezért a következő: Lehetséges-e megfogalmazni a *minden emberben jelenlévő emberiségre hivatkozva* egy a *humániumon*, a *valódi emberin*, konkrétan az *emberi méltóságon* és a *hozzá kapcsolódó alapvető értékeken* alapuló egyetemes erkölcsi, *valóban ökumenikus kritériumot*? Az alapvető erkölcsi kérdést, mely a kritérium megtalálásának alapjául szolgálhat, a következőképp lehet megfogalmazni: Mi a jó az ember számára? A válasz: ami elősegíti, hogy azzá váljék, amit már nem olyan könnyű meghatározni: autentikus személyiséggé. Az alapvető erkölcsi kritérium ennek megfelelően a következő: az embernek nem szabad embertelenül, állati módon élnie, hanem emberhez méltóan, valódi emberként, emberi módon kell élnie. Minden viszonyában aktualizálnia kell emberségét! Erkölcsi értelemben tehát az számít jónak, ami hosszú távon hozzájárul az emberi élet sikeréhez és boldogságához mind egyéni, mind társadalmi dimenzióit tekintve, ami lehetővé teszi az optimális emberi fejlődést, és pedig az emberi élet minden összetevőjére (beleértve a vágyakat és az érzelmeket is) és minden dimenziójára (beleértve a társadalomhoz és a természethez való viszonyát is) kiterjedően.

Lehetséges-e, hogy minden vallás egyetértsen legalább ebben az egyetlen alapvető kérdésben: az ember számára a jó nem más, mint ami elősegíti, hogy valóban emberré váljék? A valódi emberség, az emberi ezen alapvető normája alapján képesek lehetünk megkülönböztetni a *jót és a rosszat*, az igazat és a hamisat, ahogyan azt *minden egyes vallásban* már mindig is megkülönböztetik. A vallásra vonatkoztatva, e kritériumot megfogalmazhatjuk pozitíve és — gyakran hatásosabban — negatíve is.

Lássuk először a *pozitív* megfogalmazást: amennyiben egy vallás az *emberség szolgálatában áll*, amennyiben a hitre és az erkölcsre vonatkozó tanításai, rítusai és intézményei elősegítik az ember önazonosságának megtalálását, az értelmes és boldog élet elérését, akkor igaz és jó vallásról van szó. Ami emberséges, valóban emberi, és hozzájárul az ember méltóságának kiteljesítéséhez, azt joggal nevezhetjük „isteninek”.

A *negatív* megfogalmazás: amennyiben egy vallás az *embertelenséget terjeszti*, amennyiben a hitre és az erkölcsre vonatkozó tanításai, rítusai és intézményei akadályozzák az ember önazonosságának megtalálását, az értelmes és boldog élet elérését, hamis és rossz vallásról van szó. Ami inhumánus, embertelen vagy állati, azt nem nevezhetjük „isteninek”.

De vajon nem rejlik-e ebben az érvelésben egy körbenforgás? Egyáltalában nem, jóllehet el kell ismerni, hogy jelen van benne a dialektika:

- (1) *A valódi emberség előfeltétele az igaz vallásnak!* Azaz a humánus — az emberi méltóság és az alapvető emberi értékek iránti tisztelet — minden vallással szemben minimális követelmény: jelen kell lennie a humanitásnak ahhoz, hogy a valódi vallás megvalósulhasson.
- (2) *Az igaz vallás a valódi emberi kiteljesítése!* Azaz a vallás — mint az átfogó értelem, a legmagasabb értékek és a föltétlen kötelességek kifejezője — optimális előfeltétele a humánus megvalósításának: vallásnak lennie kell ahhoz, hogy a humanitás mint föltétlen és egyetemes kötelezettség megvalósulhasson.

Most, hogy tisztáztuk a valódi ökumenikus békestratégia előfeltételeit, már vállalkozhatunk rá, hogy közelebbről meghatározzuk, milyennek kell lennie a vallások egymás iránti tiszta és békés viszonyának, hozzáállásának.

## 7. A hit védelme és a békéért való kiállás között nincs ellentmondás

Kérdésünk a következő: hogyan viszonyuljunk az igazság kérdéséhez, hogy az valóban elősegítse a békét? Hogyan kapcsolható össze a hit megőrzése és a béke előmozdítása?

Először is három általános megjegyzéssel válaszolhatunk:

- Az indifferentizmus, amelynek számára minden egyforma értékű, nem segítheti elő a vallások közötti békét. De elősegítheti a *közömbösség* azzal az állítólagos ortodoxiával szemben, mely magát az ember megváltásának mértékévé avatja és saját igazságát megpróbálja erőnek erejével másokra erőszakolni.
- A vallások közötti békét nem segítheti elő az a relativizmus sem, amely számára e világban nem létezik semmiféle abszolútum, semmiféle kötelező erejű „re-religio”. De elősegíti a *relativizmus* az emberi abszolutizálással szemben, mely megakadályozza a vallások termékeny egymás mellett élését, és elősegíti a vallások egymásra-utaltságának tudata, amely a vallásokat a kölcsönös kapcsolatok fényében láttatja.
- A vallások közötti béke nem érhető el ama szinkretizmuson keresztül, amelyben összekeveredik megengedhető és megengedhetetlen. De elérhető egy olyan *szintézisre* való törekvésen keresztül, amely a mindennapi vérontást okozó hitbéli és vallási különbségek fölszámolására törekszik, arra hogy a vallások közötti háború, gyűlölködés és harc helyett végül a humanitás győzedelmeskedjék, s létrejöjjön a békés megegyezés keretein belüli eltérés.

Csak a vallások közötti béke adhat teret a vallásszabadságnak és a vallás igazságának. Politikai szempontból mindez azt jelenti — a vallási türelmetlenség és az emberi jogok elnyomásának fényében azt kell mondanunk —, hogy mindeddig nem valósult meg teljes mértékben a béketűrés, a tolerancia és a *vallásszabadság*. Nem, a szabadságot nem árulhatjuk el az igazság érdekében! Ám ennek az ellenkezője is igaz: nem árulhatjuk el a *vallás igazságát* a szabadság érdekében! Az igazság kérdését nem lehet trivializálni, és nem áldozható föl a világ eljövendő egységének, az egyetlen eljövendő világvallásnak oltárán. Helyesen látják — különösen a Harmadik Világban, ahol aligha felejtették el a hódítás és a térítés egybefonódó történetét —,

ha az efféle tendenciákat egy sajátos kulturális és vallási önazonosság veszélyeztetőjeként értelmezzük.

Ami a kereszténységet illeti — egyedül erről vagyok hivatott nyilatkozni —, el kell mondanunk a következőket: egyetlen keresztény sem *kizárólagos* birtokosa az igazságnak (katolikusok számára tegyük hozzá: a pápa sem). Természetesen ahhoz sincs jogunk, hogy lemondjunk az igazságról, hogy kihúzzuk magunkat az igazság megvallása alól, mintegy az önkényes pluralizmus szellemében. Nem, a *keresztény „küldetés”* tudata a régi gyarmatosító értelemben már a múlté. De a *keresztény „tanúságtétel”*, amely tiszteli más vallások megvallóit és mártírjait, ma is helyénvaló.

Tehát még egyszer föl kell tennünk a hit védelmével és a béke elősegítésével kapcsolatos kérdésünket: Kizárják-e egymást a vallásos hittétel és a párbeszédre való készség? Semmiképpen sem. Éppen az ellenkezőjét próbálom bizonyítani: a vallások közötti béke csak akkor érhető el, ha a vallásos hittétel és a párbeszédre való készség együtt valósul meg, ha a hívők egy nagyon határozott *kettős perspektívát* sajátítanak el. Mit jelent ez konkrétan a párbeszéd szempontjából?

Mindenki képes lehet rá, hogy saját vallását tökéletesen *kívülről* szemlélje, mint „semleges megfigyelő”, mint vallástörténész, anélkül hogy érezné sajátos kötelezettségét vallásának üzenete, hagyománya és közössége iránt. Saját vallása ekkor elfoglalja helyét a világ vallásai között, és a szemlélő föláldozza egyetemes erkölcsi és vallási igazság-kritériumait. Vitathatatlan, hogy ebből a külső perspektívából nézve *sok igaz vallás* létezik, kirajzolódnak az egyetlen üdvözítő cél különféle útjai, alakjai és üzenetei, azok az utak, amelyek némiképp találkoznak is, sőt megtermékenyítő hatással vannak egymásra. Mégis, hívő emberek milliói számára létezik a másik perspektíva:

*Belülről* nézve, egy adott vallás hívő követője számára, azaz számomra mint érintett és elkötelezett személy számára csak *egyetlen igaz vallás* létezik. Számomra, keresztény hívő számára Krisztus „az út, az igazság és az élet”, ahogyan zsidó beszélgetőpartnerem számára a Tóra „az út, az igazság és az élet” vagy ahogyan a muzulmán számára a Korán, a buddhista számára a Dharma.

Pontosan fogalmazva: az egyik vallás igazsága semmiképpen sem zárja ki a másikat, igenis elismerheti annak érvényességét. Hogyan? Mint *főntartásokkal igaz* („föltételelesen” vagy bizonyos tekintetben „igaz”) vallás. A többi vallás, amennyiben közvetlenül nem mond ellent az enyémnek, nagymértékben *kiegészítheti, korrigálhatja és elmélyítheti* az én vallásom igazságát.

Hozzá kell-e tennem, hogy a külső és a belső perspektívájának ez az összefonódása más, nem-vallási területeken is megtalálható? Csak egyetlen példát említünk a politika területéről, azt a példát, amellyel kezdtük: az államférfiaknak, diplomatáknak és nemzetközi jogászoknak elvileg kellene arra az állaspontra helyezkedniük, hogy a másik állam ugyanazokkal az alapvető jogokkal rendelkezik, akár a sajátjuk, hogy annak alkotmánya éppoly kötelező az állampolgáira nézve, mint az övéké. Ennek azonban tökéletes összhangban kell lennie saját belső hozzáállásukkal: mint lojális polgár ennek és ennek az alkotmánynak érzi magát elkötelezve s nem egy másikkal; hűségét ennek és ennek az országnak és kormánynak szenteli s nem egy másikkal. Az ideális tárgyalópartner, úgy vélem, az, aki a két perspektívát egyszerre képes

érvényesíteni: optimális lojalitást a saját országához — alkotmányához, hitéhez, vallásához — és maximális nyitottságot a másik felé.

Most már világos, hogy a másik vallás iránti maximális teológiai nyitottság semmiképp sem követeli saját vallásos meggyőződésünk föladását. Egy vallások közötti párbeszédben azt követelni a résztvevőktől, hogy mondjanak le saját vallásos meggyőződésükről, teljességgel irreális, történelmietlen; végső soron — keresztények számára — éppoly kevésbé keresztényi, mint amily kevésbé autentikus zsidó, muzulmán, hindu, buddhista vagy konfuciánus álláspont. Nem, a vallások közötti párbeszédnek nem előfeltétele a saját vallásos meggyőződésünk föladása. Amit a párbeszéd előfeltételez, az „csak” annyi, hogy legyünk készek a másokra való odafigyelésre és a tőlük való tanulásra: arra az elfogulatlan nyitottságra, mely John Cobb megállapítása szerint egyúttal „átalakítja” a beszélgetőpartnereket. Ez, és csak ez lehet az egyetlen megvalósítható út, a történelem és a hagyomány követésének tudatos útja, az egyetlen igaz keresztény — vagy zsidó, muzulmán és egyéb — út. Mit jelent mindez a vallások szempontjából ma, ebben a nyilvánvalóan új, totális világtörténelmi helyzetben?

## 8. Vallások a posztmodern korban

Először is, azok a keresztények és nem-keresztények, akik magukévá teszik ezt az alapvetően ökumenikus álláspontot, egyesíthetik az igazság és a béke követelményeit: vallásos elkötelezettség és megegyezésre való készség, vallási hűség és intellektuális integritás. Kritikai és reflektált módon tartják fenn vallásos közösségeikhez fűződő kötelekeiket, ugyanakkor megkísérlik újraértelmezni, sőt megváltoztatni az alapvető fontosságú tanításokat e közösségeken és más közösségeken belül is, miközben a vallások közötti megegyezést és a növekvő ökumenikus közösséget tartják szem előtt.

Ezen a ponton a kevésbé tájékozottak azt az ellenvetést tehetnék, hogy mindez csak vágyálmokon alapuló gondolatmenet. A gondolkodást és a vágyakat azonban soha nem szükséges élesen elválasztani. Azt, aki úgy hiszi, hogy a vágyakat szem előtt tartó gondolkodás szükségképp illúziókhoz vezet, emlékeztetnünk kell valamire: talán nem épp az efféle gondolkodásmód következménye volt, hogy jó fél évszázada néhány hithű protestáns és katolikus, akik bár hűek maradtak hagyományaikhoz, mégis kritikusan viszonyultak hozzá, s hön óhajtották a megbékélést, párbeszédbe kezdtek egymással? Talán nem éppen azért sikerült megváltozniuk és idővel saját egyházaikat és megváltoztatniuk, mert ilyen módon maradtak hűek saját hitközösségeikhez?

Ez mindenképpen történelmi tény: az Egyházak Világtanácsa nem jöhetett volna létre a Dr. Visser't Hooft és mások által elindított ökumenikus avantgárd nélkül! Nem lett volna II. Vatikáni Zsinat a „Nouvelle Théologie” gyanakvással és vádakkal fogadott, kiközösített teológusai nélkül, M.-D. Chenu és Yves Congar nélkül, akiket XXIII. János pápa végül rehabilitált. Nem, nem alaptalan a remény, hogy valami hasonló fog lezajlani a világ vallásai között, még ha több időbe telik is. „Istennek hála, teljesítettem a kötelességemet”, mondotta Lord Nelson a trafalgari ütközetben,



amelyben elesett, ám egyúttal győzelmet is aratott. Számptalan elkeseredett teológus lelhet vigaszra e kijelentésben, főképp ha felidézi Nelson admirális megelőzőleg kiadott napiparancsát is: „Anglia elvárja Önöktől, hogy mindannyian teljesítsék kötelességüket.” Mindenki a maga kötelességét. Tehát még egyszer: mit jelent ez a mi korszakot-alkotó világtörténelmi időnkben?

Hogy korunk — s ezen nem is csak a második, de az első világháború óta eltelt időszakot értjük — az egész világtörténelmi helyzet átalakulásának kora, Thomas S. Kuhnt idézve, történelmi „paradigmaváltás”, ez egyre inkább behatol a köztudatba. Mindez két dolgot jelent: a modern kor, melynek kezdetét az észbe vetett új bizalom XVII. századi megjelenése jelzi és vele együtt „végtelen hatalmai” — a természettudomány, a technika, az ipar és a demokrácia, melyek mindegyikét az önpusztítás réme fenyegeti — válságba került. Az olyan kulcsfogalmak, mint a materializmus, a tudományba és a technikába vetett hit, a természeti források kiaknázása, a kolonializmus és az imperializmus ennek a válságnak a történetét idézik föl. Az újkori embernek önmaga és a természet fölötti hatalom megszerzésére való törekvése és az ebből következő természetellenesség és istentelenség ennek a válságnak részei. Ám a modern kor leáldozásakor egyúttal már egy újabb korhoz való átmenetben találjuk magunkat: egy új, mindent magába foglaló világtörténelmi helyzetben, amely még föltérképezetlen és amelyet — minthogy még neve sincs — posztmodernnek szoktunk nevezni.

A minket érdeklő kérdések szempontjából ez azt jelenti, hogy a napjainkig uralkodó Európa-központúságon kívül a két szuperhatalom bipoláris gazdasági és katonai antagonizmusát is fölváltja egy többhatalmi központtal rendelkező multipolaritás. Azaz egy új posztkoloniális, posztimperiális világtörténelmi helyzet van keletkezében, és vele együtt egy *többközpontú világ*, amelyet mindinkább behálóz az új kommunikációs technika. Ez a többközpontú világ azonban egyúttal *transzkulturális és többvallású világ* is lesz. Ebben a világban az újkor „végtelen hatalmai” természetesen nem tűnnek el, szerepük azonban relativizálódik: helyükre teszik a világméretű polgárjogi, fölszabadító és emberjogi mozgalmak, kitágítják a feminista, ökológiai és békemozgalmak, de bírálják is az ébredező vallási mozgalmak, nem kevésbé a Harmadik Világban.

E változás mérhetetlen: mi, akik a posztmodern korban élünk, egy olyan folyamat részesei vagyunk, melyben az Első, a Második és a Harmadik Világ újra fölfedezi azt, amit — sajnos érthető okokból — az újkori paradigmában egyre növekvő mértékben félretoltak, ignoráltak és gyakran erőszakkal elnyomtak: nevezetesen a vallást. A vallásnak bírálói által megjósolt eltűnése nem következett be: újráéledése viszont — sajnos olykor reakciós-restaurációs formákat öltve — tény. Ebben a több középponttal rendelkező, transzkulturális, többvallású világban megnő az ökumenikus párbeszéd jelentősége: a posztmodern korban a béke minden eddiginél jobban megköveteli a vallások közötti, az egész világra kiterjedő megértést, amely nélkül a politikai megegyezés végül nem volna lehetséges. A pillanat jelszava: „Indítsuk el a vallások közötti világméretű megértést itt és most! Segítsük elő a vallások közötti megértést a helyi, a regionális, a nemzeti és a nemzetközi szinten egyaránt! Keressük az ökumenikus megértést minden szinten és minden réteggel!” Vallási értelemben a posztmodern paradigma mint ökumenikus paradigma írható le. Hadd

vázoljam föl az ebben az összefüggésben megjelenő konkrét követelményeket néhány rövid ökumenikus fölszólítással.

## 9. Ökumenikus imperatívuszok

A vallások közötti viszonyoknak a jövő szempontjából döntő problémái nemcsak a távolságból, hanem a közelségből is erednek. Alig akad olyan országa a világnak, ahol ne léteznének számottevő vallási kisebbségek (közel kétfélmillió muzulmán él a Német Szövetségi Köztársaságban és fél-félmillió szikh illetve hindu Nagy-Britanniában). A vallásoknak szükségük van egy új, átfogó eszmeiségre, az új utak gyakorlati kiépítésére, a vallások közötti új nyitottságra — ki kell dolgozni a párbeszéd és az összhang új lehetőségeit. Értekezésemet a politika nagy kérdéseivel kezdtem: a libanoni polgárháborúval valamint Németország és Franciaország illetve Lengyelország viszonyával. Erről a makroszintről most, lezárásképpen szeretnék áttérni a mikroszintre, és konkrét csoportoknak tett konkrét javaslatokkal előállni.

1. Minden kontinensen szükségünk van olyan *emberekre*, akik fölkészültebbek és nyitottabbak más népek kultúrája felé, akik válaszolnak más vallások kihívására és ily módon mélyítik el saját vallásuk megértését és gyakorlatát.

— Különösen nagy szükségünk van olyan *politikuskra*, akik a másik ország politikája nyomán fölképő problémákat nem pusztán a felsőbb stratégiai utasítás perspektívájából nézik, nem az interkontinentális rakéták és a megfigyelés céljára fellőtt mesterséges holdak perspektívájából, hanem arra törekcszenek, hogy megvalósuljon a béke nemzetközi eszméje, amelyben helyet kap a megbékélésnek vallás-táplálta emberi vágya.

— Szükségünk van ezenkívül olyan *üzletemberekre*, akik más népek és kultúrák tagjait nem tekintik pusztán szolgálíknak, akik nemcsak tisztán gazdasági szinten, mint üzletfelek működnek együtt partnereikkel, hanem megpróbálnak kialakítani velük egy a szűk gazdasági szférán túlmutató emberi kapcsolatot, s belépnek partnereik olyannyira eltérő történelmi, kulturális és vallási világába.

Röviden, nem növekvő mennyiségi és statisztikai háttérrel, hanem alapos történelmi, etikai és vallási fölkészültséggel rendelkező politikuskra, diplomatákra, üzletemberekre és hivatalnokokra van szükségünk.

2. Olyan *egyházakra* van szükségünk, melyek — a római katolicizmusban, a protestantizmusban és a keleti ortodoxiában ma divatos restaurációs törekvésekkel szemben — az új szellemi és vallási kihívásokra nem a hierarchia és a bürokrácia diktátuma alapján válaszolnak, hanem mind belső, mind külső ügyekben hűek maradnak gyökereikhez, s tudatosítják a jelen problémáit: nem centralista, hanem pluralista szervezetekre van szükség, nem dogmatikus, hanem a párbeszédre törekvő irányultságra, nem önelégült egocentríkusságra, hanem a jövő kérdéseinek minden kétellyel szembeni önkritikus, megújulásra kész megközelítésére.

A gyakorlat szempontjából a következők szükségesek:

— olyan teológia és teológiai irodalom, mely ápolja a vallások közötti spirituális és intellektuális párbeszédet, s azt a béke szolgálatába állítja;

- olyan vallásos rendelkezések, oktatók és könyvek, melyek lehetővé teszik a vallások közötti eszmecserét, s a nézetek tisztázását a békére való gyakorlati fölkészítésnek tekintik;
  - olyan egyházi közösségek, rendek és csoportok, melyek mind spirituális, mind intellektuális szempontból készek a vallások közötti párbeszéd elmélyítésére, és amelyek a békéért való munkálkodást összekötik az érte való imádkozással.
- 3.** Olyan *vallásokra* van szükségünk, amelyek a számtalan háború, a pusztta egymás mellett létezés időszaka után végre a konstruktív egymásért létezésre törekcsenek, valamint együttműködnek a helyi és regionális konfliktusok békés elsimításában. Szükség van a vallások közötti információs, kommunikációs és kooperációs kapcsolatok szorosabb kiéptítésére.

Mint olyanoknak, akik egyenrangú tárgyalópartnerekként gyakran veszik föl utazásaik során a kapcsolatot egymással, gyakorlati szükségletünk a kölcsönös információcsere és kihívás, hogy minden oldalon nagyobb átalakulások következzenek be a mélyebb igazság közös keresése során, az egy igaz Isten misztériumának kutatása során, mely csak a történelem végén fog föltárulni, ha Isten úgy akarja.

Nem önmagáért, nem önmagában-való célként, hanem az egyes emberért, az egyházak és a vallások kiegyezéséért sürgetjük a *vallások közötti minden szintre kiterjedő párbeszédet*, ahogyan azt az Egyházak Ökumenikus Tanácsának 1986-ban Potsdamban benyújtott jelentésében Diana L. Eck harvardi valláskutató meggyőzően kidolgozta.

**4.** Nemcsak *vallási konferenciákra és gyűlésekre* van szükségünk, mint amilyen például a „Vallások Világkongresszusa”, „A Megértés Temploma” vagy a „Világkonferencia a Vallásért és a Békéért” voltak, hanem megélcenkülő *intézményes kapcsolatokra és kétoldalú tárgyalásokra* is, mint amilyeneket az Egyházak Világtanácsa, a vallások közötti párbeszédért felelős Vatikáni Hivatal és más nemzetközi egyházi szervezetek kezdeményeztek, de szorgalmaztak nemzetközi zsidó szövetségek is, valamint a Muzulmán Világkongresszus és a Muzulmán Világszövetség. Még ennél is nagyobb szükség van olyan *helyi és regionális vallásközi csoportokra és különleges egységekre*, melyek a mindennapi életből eredő problémák megbeszélését és tisztázását célozzák, majd megállapítják és megvalósítják a gyakorlati együttműködés lehetőségeit.

**5.** Szükségünk van egy a teológusok és valláskutatók közötti intenzívebb *filozófiai-teológiai párbeszédre*, mely komolyan veszi a vallási pluralitást, mely elfogadja más vallások kihívását és megvizsgálja jelentőségüket saját vallására nézve, ahogyan az ma a keresztények és buddhisták közötti párbeszédben példaszerű módon történik.

Emellett azonban szükségünk van a szerzetesek, nővérek és a világiak közötti *spirituális párbeszédre* is, azon férfiak és nők párbeszédére, akik némán egymás mellett ülve, a meditáción és reflexión keresztül próbálják meg elmélyíteni a lelki életet, és a lelkiség korunk számára adódó problémáinak megértését.

És végül nagy szükség van a különböző vallások híveinek *mindennapos* párbeszédére, akik minden nap minden órájában szerte a világon a legkülönbélebb helyzetekben találkoznak és beszélgetnek egymással, vallási szempontból „vegyes házasságokban”, közös szociális programokon, vallási ünnepek alkalmából és politikai

megmozdulásokon, mindenütt ahol a vallás kisebb vagy nagyobb kérdésekben szerepet játszik. Egészen konkrétan a következőkre van szükség:

- azok *külső* párbeszédére, akik ugyanabban az utcában laknak, ugyanabban a faluban élnek, ugyanabban a gyárban dolgoznak, vagy ugyanazon az egyetemen tanulnak;
- arra a *belső* párbeszédre, az elménkben és a szívünkben lezajló konfrontációra, mely mindannyiszor megtörténik, ha idegenekkel találkozunk, legyen szó egy személyről vagy egy könyvről; valahányszor mondjuk a keresztények Buddha beszédeit olvassák, vagy a buddhisták a Názáreti „Hegyi Beszédét”.

Befejezésül: ha ekképp gyakoroljuk az ökumenikus párbeszédet és együttműködést, többé nem a *magunk* tájékozatlan, megrögzötten dogmatikus, intoleráns és szeretetlen útját fogjuk járni. És saját utunkban csalódva, a másik út újdonságától elragadtatva nem fogunk egyikről a másikra hirtelen átváltani — sem régi hitünkkel felszínesen összevegyíteni, amit másoktól tanultunk.

Ehelyett egy valódi vallásos elkötelezettségből fakadóan és a tanulásra folytonosan készen, saját utunkat járva fogunk a szakadatlan megújulás felé haladni; engedhetjük, hogy az újonnan tanult átalakítson bennünket, anélkül hogy régi hitünk lerombolódnék, hanem épp ellenkezőleg, úgy, hogy csak elmélyül és gazdagodik. John Cobb szavaival, ez „a teremtmény átalakulás útja”, az út, mely nemcsak a vallások közötti, hanem a nemzetek közötti békéhez is elvezet. Mert a *Leitmotiv* változatlanul: nincs világbéke a vallások közötti béke nélkül!

(Az 1989-es, angol nyelvű Unesco-anyagból fordította: Mogyoródi Emese)

# TÁJÉKOZÓDÁS

## BESZÉD A VÉGZŐS HALLGATÓKHOZ, 1990

ARYEH L. MOTZKIN

Kedves filozófushallgatók, tisztelt szülők, nagyszülők, hozzátartozók, kollégák, barátaim!

Olyan kérdést választottam mai beszédem tárgyául, amely egyetlen más tanszék avatási beszédének témájához sem hasonlítható, amely azonban a világ minden filozófiatanszékén a leggyakrabban fölített kérdések közé tartozik: *mi a filozófia?* Mértéktelen kérdés, ám nem kevésbé az a filozófia egész vállalkozása sem.

Ez az a kérdés, melyet szüntelenül ostromolnia kell annak, aki számot kíván tartani a „filozófus” megtisztelő nevére.

Vajon mivel magyarázható ez? Végül is a cipésznek nem kell folyton megkérdeznie magától — valójában soha nem is teszi —, hogy mi a cipészet. Egyszerűen csak készíti a cipőket. Az orvos sem kérdi, mi az orvostudomány, egyszerűen csak gyógyítja az embereket.

De még a költő vagy a fizikus sem teszi föl ezt a kérdést. A költő mint költő egyszerűen csak írja a verseket. Ha mégis fölteszi a kérdést, ezt *qua* kritikus teszi. Ha a fizikus azt kérdi, „mi a fizika?”, ezt nem mint fizikus teszi, mert ebben a pillanatban már a fizika *filozófusa*.

Az a kérdés azonban, hogy „*mi a filozófia?*” és egy vele együtt fölített másik, éspedig hogy „ki is ez a különös alak, akit úgy neveznek: filozófus?”, nem egyszerűen *egy* azok sorában, melyeket a filozófia, e nehezen meghatározható vállalkozás tetszésszerűen föltesz, hanem úgy hiszem, a kérdés, melyet középpontjába állít.

Emlékezzünk csak, hogyan is kezdődött. A hagyomány szerint az első, akit filozófusnak neveztek, egy görög volt, Pythagorász. Róla azonban csak keveset tudunk. Az első, aki magát *philosophos*nak nevezte, és akinek művei teljes egészében fennmaradtak, Platón volt. Platón egy olyan férfiút állít elénk, aki — nem kevésbé éppen Platón igyekezetének köszönhetően — mindenkor elsőként jut eszünkbe, ha kiejtik a „filozófus” nevet, s ez természetesen egy másik görög: Szókratész.

Történetét mindannyian jól ismerjük. Arról a bajkeverőről, zseniális kellemetlenkedőről van szó, aki folyton olyan kérdésekkel ostromolta az athéni polgárokat, amelyekre állítása szerint ő maga nem tudta a választ — úgy tűnik persze, hogy e tekintetben nem volt mindig igazán őszinte hozzánk. Annyi bizonyos, hogy minden általában elfogadott nézetet kétkedéssel szemlélt, beleértve az istenekről szóló történeteket is. És végül ez a kissé hamiskás bajkeverő megkapta jogos büntetését: az athéni államközösség demokratikus szavazással halálra ítélte.

Legfőbb bűne az volt, hogy nem bizonyult elég jó athéni polgárnak, jó görögnek, aki abban hisz, azt teszi, amit minden jó görögnek hinnie és tennie kell. Egyszóval

a filozófus a legmélyebb értelemben valami nem-görög. Ha tudni szeretnék, miben hittek a *görögök*, olvassák el Fustel de Coulanges *La Cité Ancienne* c. művét. Más szóval a *görög filozófia kifejezés ozymoron*. Az első és legfontosabb, amire Platón és mindenkori tanítványai, akik legkiválóbbika Arisztotelész volt, a figyelmet fölhívni szeretnék, az, hogy a filozófia *nem görög, nem római, nem francia és nem orosz*. Ha erről egyáltalán beszélhetünk, akkor valamiféle misztikus módon éppenséggel anti-görög, anti-római, anti-francia, anti-német és anti-orosz. Nietzsche, a többé-kevésbé kortárs filozófus, minden igyekezetével megpróbálta elhatárolni magát a németektől és Németországtól, nem mintha valóban úgy gondolta volna, hogy a német nép minden idők legrosszabbika, hanem mert ő maga *német* volt. A filozófus nem kora gyermeke, s még csak nem is mostohagyermek.

Ez mind rendben is volna, csak hogy valójában nem is olyan szörnyű nehéz elvonatkostatni, azaz eltekinteni a nézeteknek ama közhelyszerű, ködös, homályos és zavaros halmazától, amit úgy neveznek, „közvélemény”.

Platón és az ébredező filozófia nem is ezzel, hanem egy sokkal félelmetesebb ellenféllel szállt szembe: a filozófia kezdetben nem a tudatlanok és tudni-nem-akarók ellen indította el szüntelen csatáját, hanem azok ellen, akik bölcseknek adták ki magukat a maguk valódi tudatlanságával — a vélemény-gyártókkal, az *értelmiségiekkel* szemben lépett föl. Platón idejében ezeknek nagyjából két fő csoportja létezett: a professorok, akiket egyszerűen *szophoínak*, bölcseknek neveztek, és a képzelet műveinek lejegyzői, az alkotók. Görögül az alkotás *poiésisz*, az alkotót pedig *poiésztesz*nek, költőnek nevezik. A *szophosz*, a „bölcs” szó angol megfelelője a „szofista”. Majdnem kizárólag Szókratész és Platón működésének köszönhető, hogy a „szofista” konnotációja az angolban — ahogyan más nyelvekben is — nem annyira a „bölcs férfi”, mint inkább az „okos fickó”.

A filozófia tehát kezdetben az értelmiségiektől való elszakadási törekvésként jelenik meg. Arra vállalkozik, hogy leleplezze őket. Az első csoportot — az alkotókét vagy költőkét — mint mesemondókat, mint a képzelet műveinek, azaz hazugságoknak (jóllehet szép hazugságoknak) szerzőit. A másik csoportot — a professorokét és akadémikusokét — pedig mint az úgynevezett bölcsesség fontoskodó, meglehetősen komikus kerítőit, akik portékáikat a hallgatóság igényeinek megfelelően alakítják, a mindenkori piaci követelmények szerint.

Mi az, amiben költők és szofisták egy nevezőn vannak — ha szabad így fogalmazni, mi a közös bűnük? Talán nem *eszméssel* foglalkoznak ők is? Nos igen, így is fogalmazhatunk. Csak hogy ők nem igazán őszinte ostromlói annak a bizonyos Szophia névre hallgató hölgynek, nem valódi szerelmesek. A filozófusok valódi, elragadtatott *szerelmesei* a bölcsességnek, míg a szofistákról aligha lehetne állítani, hogy kizárólag a bölcsességnek hódolnak — inkább a politika és a pénz kegyeit keresik. Kell-e Önöket emlékeztetnem rá, hogyan is nevezik azokat, akik pénzért szeretnek?

Ami azonban még ennél is fontosabb, költők és szofisták, azaz értelmiségiek és professorok még egy közös jellemzőben osztoznak: ők gyártják az *ideológiákat*. Nincs semmi, amitől a filozófusnak jobban kellene óvakodnia, mint az ideológiai elkötelezettségtől vagy motivációtól. A filozófia nem jobboldali vagy baloldali, nem liberális és nem is konzervatív. Melyek voltak a legnagyobb filozófusok, mint

Platón vagy Hegel szoros értelemben vett *politikai* nézetei? Sohasem fogjuk bizonyosan tudni. Platónt nevezték már mindennek: fasisztának, kommunistának, liberálisnak, konzervatívnak. A Hegelből kiinduló baloldali és jobboldali hegelianusok egyforma bizonyossággal állították, hogy egyedül ők a mester autentikus követői. Mindannyian tévedtek. Ahogyan Platónról, Hegelről is elmondható, hogy nem volt sem fasiszta, sem kommunista, sem liberális, sem konzervatív. Ugyanolyan nyomatékosan kérdőjelezte meg az egyeduralom, akár a demokrácia alapvető előfeltevéseit.

Ha morálfilozófiát tanítok, Arisztotelész *Etikája* minden esetben szerepel az általunk olvasott alapvető művek között. Az első kérdés, melyet hallgatóimnak mindannyiszor fölteszek, a következő: meg tudnák-e mondani, mitől olyan különös mű ez? Miben különbözik például egy mai etikai szöveggyűjteménytől? Legalább egy hallgató mindig előjön a válasszal: nem foglalkozik olyan, bennünket érdeklő kérdésekkel, mint például az abortusz vagy az euthanasia. Mi ennek a magyarázata? Nem az, hogy az athénieket nem foglalkoztatták „aktuális” kérdések, hanem mert Arisztotelész *Etikája* filozófiai mű volt és marad, nem pedig politikai irat vagy szurnalisztika. Célja nem az, hogy aktuális vitákra válaszoljon, hanem hogy olyan örökké jelen lévő kérdéseket vizsgáljon, melyekkel minden embernek szembe kell néznie, bárhol és bármikor éljen is, mint például, hogy hogyan uralkodjunk szenvedélyeink fölött, mi a barátság, különbözik-e az öröm és a boldogság, és más effélék.

Jó dolgoknak, rosszoknak is véget kell érniük egyszer: Önök most befejezték a Bostoni Egyetemen végzett tanulmányaikat, nekem be kell fejeznem beszédemet. Amikor kilépnek abba a világba, amelyet Platón, Arisztotelész, Hegel és mindazok, akik immár az Önök barátai, értelemmel próbáltak megtölteni, kérem, ne feledjék: esküt tettek az igazság és bölcsesség megalkuvást nem tűrő keresése mellett, óvakodjanak tehát attól, hogy ezt a keresést eltérítse útvjáról a divat vagy az aktualitás. Maradjanak örökre hűek Szophiához, soha ne tegyék a mulékony ízlés szolgálatá-nyává, a politika megunt szeretőjévé. Ha nem feledik valódi hivatásukat, minden bizonnyal kiérdemelhetik majd a legmagasabb megtiszteltetést, a *filozófus* nevét.

Térjenek vissza, jöjjenek el hozzánk minél gyakrabban!

(Fordította Mogyoródi Emese)

## „PRAXISZ” ÉS „POIESZISZ” Arisztotelész-reneszánsz — kérdőjelekkel

MÁRKUS GYÖRGY

Napjaink gyakorlati és politikai filozófiájában egyenesen Arisztotelész-reneszánszról beszélhetünk. A *poieszisz* és a *praxisz*, a készítés és a cselekvés dichotóm fogalmai, s a *techné* és a *phronészisz*, a technikai ügyesség és a gyakorlati bölcsesség ehhez kapcsolódó megkülönböztetése kiemelkedő szerepet játszanak ama peripatetikus eszmék között, amelyek a kortárs filozófiai gondolkodásnak köszönhetően gyakran jelenkori helyzetünk szempontjából különösen jelentős fogalmakként kelnek új életre. Az emberi cselekvésnek ez a régóta feledésbe merült tagolása a két alapvető típusba, hangzik az érvelés, segít társadalmi életünk lényegi hiányosságának érzékletes megragadásában: a *praxis* mint *par excellence* cselekvés atrófiájával egyidejűleg, mindenfajta intencionális cselekvés a készítés valamilyen formájává, technikai magatartásmóddá alakul át. Az instrumentális ellenőrzéssé degradálódott gyakorlati ész diagnózisát megtalálhatjuk Hannah Arendt és Jürgen Habermas, Hans-Georg Gadamer és Michael Oakeshott műveiben, a „humanisztikus” marxizmus számos kiemelkedő művelőjénél, de éppígy Alasdair MacIntyre íásaiban, hogy csak néhányukat említsük. Ez a fajta látélet immár olyan kulturális közhellyé vált, amely jelenkori zavarodottságaink és föladataink értelmezési módjaiban meghatározó. De már a szólamoknak ez az egyöntetűsége is arra késztet, hogy bizonyos mértékig elégedetlenek legyünk az ellentéteknek ezzel az arisztotelészi sémájával, amely, explicit vagy implicit módon, alapul szolgál a modernnek illetén kordiagnózisához.

Az a föltűnő hasonlóság ugyanis, amely e jeles gondolkodóink általános megfogalmazásaiban jelentkezik, bizonyos mértékig elfödi azokat a mélyreható különbségeket, sőt gyakran összebékíthetetlen ellentmondásokat, amelyek „korunk betegségének” látszólag valamennyiük által osztott fölfogásában érhetők tetten. Vajon problémáink elsősorban a termelés és a technika zabolázatlan dinamikájából fakadnak-e, amely alássa a környező és számunkra „otthont” jelentő világ folytonosságát és stabilitását? Vagy inkább arról van szó, hogy a természet technikai uralásának *önmagában véve* emancipatorikus erői kikerültek az állampolgárok racionális ellenőrzési lehetőségei alól, azt követően, hogy a közéletben olyan szervezeti formák és mértékek váltak meghatározóvá, amelyek nélkülözhetetlenek ugyan, ám kizárólag instrumentális cselekvéseink integrálásához szükségesek? Vagy lehetséges volna, hogy a technikai szakértők rétegének uralma a modern életben csak nagy hatású ideológia, amely hatékonyan elkendőzi a hatalmi érdekek tényleges uralmát, amelyek saját és a technikai racionalitástól merőben különböző logikájukat követik? Vagy ez egyszerűen csak az uralmon lévők cselekvési képtelenségét és irracionálisát leplezi?

Az említett szerzőknél is megfogalmazódnak mindezek az álláspontok, amelyek persze mélyen eltérnek egymástól. Így egyesek közülük a *praxisz* atrófiáját ama közösségek fölbomlásának eredményeként fogják föl, amelyek az áthagyományozott tradíciók folytonosságában és a közös hagyományos magatartásmódokban gyökereznek, s ez a fölbomlási folyamat abban a patológikus igényben is kifejeződik, hogy mindama cselekvések jussanak egyetemes igazoláshoz, amelyek rombolják az



erkölcsi-politikai interakció integritását. Közülük mások viszont ugyanest az atrófiát azzal magyarázzák, hogy a közvetítés a technikai haladás és a társadalmi életvilág között a modern viszonyok mellett is spontán és reflektálatlanul elfogadott hagyományos mechanizmusok révén valósul meg, amelyek teljességgel híján vannak a racionális igazolhatóságnak. És az igazi *praxisz* vessendőbe ment szféráját *vagy* amaz önábrázoló cselekvésmódok együtteseként kell fölfognunk, amelyek megfelelően kifejezik az egyén redukálhatatlan egyszerűségét és az emberi sokféleséget, *vagy* az „állampolgári lét”, a „civilitás” szférájaként, amelyben az emberek közös és egyéni tudatos szándékokból le nem vezethető viselkedési mintákat és normákat gyakorolnak, *vagy* ama cselekvési módok totalitásaként, amelyek a szándékok sokféleségét racionális és argumentatív módon elért konszenzushoz segítik át.

Mélyreható és újabb példákkal még tovább is szemléltethető nézetkülönbségről van szó tehát, olyan szerzők körében, akik tudatosan ugyanest az áthagyományozott fogalmi sémát alkalmazzák ugyanannak a szubjektív célkitűzésnek a jegyében és látszólag azonos eredménnyel, s mindez arra késztet bennünket, hogy elidőzzünk itt és föl vessük a kérdést: vajon ez a fogalmi séma, a *poieszisz* és *praxisz* arisztotelészi dichotómiája, önmagában véve, vagy akár politikai-társadalmi tapasztalatainkra alkalmazva, kellőképp világos és egyértelmű egyáltalán, ha ugyanezekkel a fogalmakkal az eltérő álláspontok ilyen széles színskálája fogalmazható meg csaknem azonos formában? Ha e kérdésfelvetésünk megválaszolásánál alaposabban vizsgáljuk meg a modern és az arisztotelészi fogalmiság viszonyát, úgy hitem szerint néhány fontos megfigyeléssel lehetünk gazdagabbak.

A *praxisz* és a *poieszisz* megkülönböztetése Arisztotelésznél — amint ez az exegetikus irodalomból jól ismert — számos komoly értelmezési nehézséget és paradoxont vet föl. Célkitűzésünk szempontjából érdektelen, hogy a nehézségek látszólagosak vagy ténylegesek, vagyis hogy fölkoldhatók-e vagy sem, figyelembe véve azt a metafizikai keretet, amelyben Arisztotelész e fogalmakat bevezette; egyetlen modern szerző sem venné át ugyanis magát az arisztotelészi metafizikát. Azok közül a problémák és tisztázatlanságok közül, amelyek legalábbis *prima facie* a *poieszisz* és a *praxisz* megkülönböztetésével függenek össze, e helyütt csak hármat szeretnék megemlíteni:

1. A *praxisz* Arisztotelész által adott *definíciója* (mint tett, mint cselekvés a szó tulajdonképpeni értelmében) csak nehezen egyeztethető össze azzal, hogy hangsúlyozza valamennyi specifikusan emberi cselekvés (a cselekvés szélesebb értelmében) *teleológiai szerkezetét*. Arisztotelész szerint általában véve minden cselekvés másvalaminek a céljából történik.<sup>1</sup> Világunkban „az ember cselekvései a legsokoldalúbbak, hiszen számára sok jó cél kínálkozhat, úgyhogy sokféle cselekvésbe foghat, akár további célok érdekében is. A legjobb lénynek ezzel szemben nincs szüksége cselekvésre, hiszen önmaga végcél, cselekvésre azonban csak ott kerül sor, ahol a cél és az eszköz különbözik egymástól.”<sup>2</sup> Ennek ellenére Arisztotelész azáltal különbözteti meg a *praxiszt* a *poieszistől* (a csinálástól, a létrehozástól), hogy ez olyan cselekvés, amelynek nincs önmagán kívüli célja.

<sup>1</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, III. könyv, 3. fej. 1112 b, 33. [Az idézeteket Szabó Miklós magyar fordításában idézzük, Európa Kiadó, Budapest 1987, 66.o.]

<sup>2</sup> Arisztotelész: „Az égről”, II. könyv, 12. fej., 292 b 1–6.

2. A *praxisz*ra hozott példák Arisztotelész különböző írásaiban olyan különne­mű eseteknek tűnnek, hogy kérdéses, vajon az ennyire eltérő tettek és cselekvések osztályáról lehet-e még egyáltalán valami értelmeset állítani. Az erényes élet teljességét leszámítva a *praxisz* példái az érzékelés egyszerű eseteitől (gyakran nevezi *praxisznak* a látást)<sup>3</sup> a fogyasztáson vagy elhasználáson át<sup>4</sup> az olyan összetett teljesítményekig terjednek, mint a szép kithara-játék<sup>5</sup> vagy a betegségek gyógyítása<sup>6</sup>, egészen az erkölcsileg jó vagy bátor tettekig, mindenekelőtt a közéletben vagy háborúban.<sup>7</sup> S ehhez még azt is hozzá kell tennünk, hogy Arisztotelész még az *oikosz* ügyeinek intézését is *praxisznak* mondja.<sup>8</sup> Még fontosabb azonban, hogy bizonyos tevékenységek a mindenkori kontextus függvényében olykor a *praxisz*, máskor pedig a *poieszisz* megjelölést kapják. Hogy csak az arisztotelészi dichotómia modern olvasatainak szempontjából döntő példát említsem: számára a politika kétségkívül a *praxisz* központi jelentőségű területének számít, ugyanakkor azonban azt is állítja, hogy kiemelkedők és nemesek ugyan az állami élet és a háború tettei, ugyanakkor azonban „valami végcélra irányulnak, azaz nem önmagukban véve kívánatosak”<sup>9</sup>; a legmagasabbrendű politikai cselekvést, a törvényhozó működését a kézműves tevékenységéhez hasonlítja,<sup>10</sup> a helyes politikai föllépéshez szükséges beállítódást pedig *tekhnének*, azaz ügyességnek mondja. Ennek ellenére ragaszkodik ahhoz, hogy a mesterséget „a létrehozás, nem pedig a cselekvés körébe kell utalnunk”,<sup>11</sup> ami által azt világosan és egyértelműen megkülönbözteti a *phronesisztől*, a cselekvésre irányuló reflektáló beállítódástól, hiszen „sem a cselekvés nem tekinthető létrehozásnak, sem a létrehozás cselekvésnek”.<sup>12</sup>

3. Végeredményben korántsem könnyű meghatározunk, hogy a *praxisz* fogalma révén átfogott emberi cselekvéseknek hol húzódik a pontos hatóköre, ahhoz ugyanakkor nem fér kétség, hogy mi is volt Arisztotelésznél a *praxisznak* az ember számára lehetséges legmagasabbrendű, legtökéletesebb és saját jogú formája: a *biosz theoretikosz*, a kontemplatív élet. S ez valódi paradoxont ad föl, hiszen Arisztotelész a *theoriát*, a kontemplációt mindenütt a *praxisz*szal és a *poieszisszel* ellentételezetten jellemzi.<sup>13</sup> A *praxisz* legtökéletesebb megtestesülése így mintha teljességgel híján volna a cselekvéses jellegnek.

Ám ezek, a *praxisz* és *poieszisz* arisztotelészi dichotómiájában jelentkező (akár valós, akár képzelt) nehézségek mintha céltalan filológiai vállalkozás felé vezetnének

<sup>3</sup> Vö. *Metafizika*, IX. könyv, 6. fejj., 1048 b 23 skk.

<sup>4</sup> Vö. *Politika*, I. könyv, 4. fejj., 1254 a 1 skk.

<sup>5</sup> *Magna Moralia*, I. könyv, 34. fejj., 1197 a 9; valamint *Nikomakhoszi etika*, I. könyv, 6. fejj., 1098 a 11.

<sup>6</sup> *Metafizika*, IX. könyv, 6. fejj., 1048 b 25.

<sup>7</sup> *Nikomakhoszi etika*, X. könyv, 7. fejj., 1177 b 6–7.

<sup>8</sup> Id. mű, VI. könyv, 5. fejj., 1140 b 10.

<sup>9</sup> Id. mű, X. könyv, 7. fejj., 1177 b 17. [A magyar kiadásban: 294.o.]

<sup>10</sup> Id. mű, VI. könyv, 8. fejj., 1141 b 39.

<sup>11</sup> Id. mű, VI. könyv, 4. fejj., 1140 a 16. [161.o.]

<sup>12</sup> Id. mű, VI. könyv, 4. fejj., 1140 a 5–6. [161.o.]

<sup>13</sup> Id. mű, X. könyv, 8. fejj., 1178 b 10 skk

tovább. Hiszen a bevezetőben említett szerzők nemcsak a peripatetikus megkülönböztetés metafizikai keretét nem fogadják el, hanem azt sem veszik át, ahogyan Arisztotelész ezt a különbségtételt artikulálja, s ezért rendszerint a termelés és a tulajdonképpeni cselekvés valamilyen kategoriális elválasztásának többé-kevésbé radikális változatát fogalmazzák meg. Ám épp ez a tény kölcsönözhet fönti megfontolásainknak némi jelentőséget és súlyt, ezek a jelzett nehézségek ugyanis a dichotómia modern alkalmazásainak minden lehetséges újraformálása ellenére is *visszatérnek*.

Ez az állítás persze messzire megy, igazolásához minden egyes szerző műveinek pontos elemzésére volna szükség. E helyütt kénytelen vagyok beérni néhány szemléltető példával, s ezek az illusztrációk is csak az elsőként és az utolsóként említett nehézségre vonatkoznak.

Az utóbbi idők példáinak egyikével szeretném kezdeni. Fred Dallmayr évek óta azok közé az amerikai filozófusok közé tartozik, akik igen erőteljesen szorgalmazzák, hogy a *praxisz* klasszikus fogalma ismét polgárjogot nyerjen a politológiában. *Praxisz és politisz* című legújabb könyve megvilágító erejű kritikai áttekintést ad azokról a legkülönbözőbb kortársi törekvésekről — nem utolsósorban a fogalmi tisztázás feladatához járulva hozzá —, amelyek ebben az irányban haladnak. A *praxisz* teleológikus jellegének zavarbaejtő kérdése azonban mintha szembefordulna e szándékával. Dallmayr ugyanis egy Habermas-kritikájában hangsúlyozza, hogy a cselekvés, így a kommunikatív cselekvés is (amennyiben ugyanis *cselekvésmód*) „mindenkor 'telos' által ihletett és ezért teleologikus”.<sup>14</sup> Ennek ellenére ugyanebben a könyvben másutt a következőképpen fogalmaz: a „nem-instrumentális cselekvés egy radikális értelemben olyan cselekvésként kell hogy fölépüljön, amely nincs tekintettel a következményekre vagy a célok beteljesítésére”.<sup>15</sup> Dallmayr bizonytalankodása e vonatkozásban annál is inkább föltűnő, mivel épp ezt a megoldatlan feszültséget állítja Habermas-kritikájának középpontjába. Habermas endemikus zavarodottság miatt marasztalja el, ami meglátása szerint abból fakad, hogy Habermas *minden* cselekvési típusnak teleologikus szerkezetet tulajdonít; másrészt viszont élesen elválasztja egymástól a siker-orientált teleológiai és a konszenzus-orientált kommunikatív cselekvést (amely, fűzhetjük hozzá fejtegetéséhez, Habermas számára a par excellence *praxisz* funkcióját teljesíti). Dallmayr kritikája meggyőzőnek tűnik, ő maga is osztja azonban a megoldatlan dilemmát. S ez persze nem pusztán Habermas és Dallmayr problémája. Jól érzékelhető Hannah Arendt úttörő könyvében, a *The Human Condition*-ban is. Arendt élesen visszautasítja, hogy teleologikus szerkezetet tulajdonítsunk a tulajdonképpeni cselekvésnek (s még Arisztotelészt is kritikával illeti következetlensége miatt): hite szerint a cselekvés „teljes mértékben az eszközök és célok kategóriáján kívül fekszik”, s számára az öncél fogalma vagy tautologikus, vagy önmagának elmentmondó.<sup>16</sup> Bár hangsúlyozza a cselekvés önábrázoló, expresszív és kezdeményező

<sup>14</sup> F. Dallmayr: *Praxis and Polis*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 240.o.

<sup>15</sup> Id. mű, 180.o.

<sup>16</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958, 207. és 154. o.

jelleget, korántsem azonosítja az *action gratuite*-tel. A cselekvés jelentésteli, s értelme a „valaminek a kedvéért” [„for-the-sake-of”, „worumwillen”] szerkezetéhez,<sup>17</sup> tehát ahhoz kapcsolódik, hogy célja van,<sup>18</sup> mégha a célkitűzés talán sohasem érhető is el. Arendt végeredményben úgy fogalmaz a cselekvésről, hogy valamilyen célra irányul, amelyet azonban nem „követnek”, hanem ez magában a cselekvésben inhereens módon bennrejlík. Hogy e meghatározások miként is egyeztethetők össze, ez művének titka marad.

Úgy tűnik, a mai szerzőknek legalább azokat a paradoxonokat sikerült elkerülniük, amelyek Arisztotelésznél abból fakadnak, hogy ő a kontemplatív életet emelte az *euprazia* legtökéletesebb formájává. Első megközelítésben ez kétségkívül így is van. A cselekvés olyan formájának fölmutatására irányuló igyekezet azonban, amely konzisztens módon szembeállítható a termelés instrumentális tevékenységével, mintha csak ismét a *prazisz* olyan *fogalmát* eredményezné, amelyből hiányzik a cselekvés néhány alapvető ismérve, azok a jegyek ugyanis, amelyek az események menetébe való tevékeny beavatkozáshoz és az olyan konkrét helyzetek megvalósítására irányuló törekvéshez kapcsolódnak, amelyekben valamit meg kell tenni vagy el kell érni. A kontempláció helyére manapság leggyakrabban a nyelv kerül. Az említett szerzők nem jelentéktelen különbségei az igazi *prazisz* értelmezésének terén számos esetben a nyelv és a kommunikáció általuk paradigmaticusnak tekintett modelljére vezethetők vissza, a diskurzusra, a vitára vagy épp a dialógusra. Ez a kritikai szakirodalomban már oly gyakran megfogalmazódott, hogy itt aligha kell részletekbe menően kifejtelnünk. A kortársi gyakorlati filozófia azért vezette be széles felületen ismét a *tett*, a *cselekvés* antik fogalmát, hogy ama politikai tevékenységek specifikumának kifejezésére alkalmas kategóriát nyerjen, amelyek manapság talajukat veszítik az elbürokratizálódás és a véleményirányítás szakértők által vezetett folyamatában. Ez a filozófia ugyanakkor, végső soron, mintha megfeledezne arról, hogy a politika területe nem merül ki a konverzációban és a disputában, hanem olyan mező, ahol döntéseket hoznak és cselekvően lépnek föl.

Annak fölmutatására törekedtem az eddigiekben, hogy kérdőjelekkel terhes és félrevezető az a klasszikus és újabban is megfigyelhető törekvés, hogy az emberi tevékenységek két egymással fundamentálisan szembenálló osztályaként kategorizálisan elválasszák egymástól a tulajdonképpeni cselekvést és a termelést, a tettet és a készítést. Mielőtt azonban arra vállalkoznék, hogy e nehézségek forrásaival kapcsolatban foglazzak meg néhány észrevételt, szeretném még tovább követni gondolatmenetem fonalát.

A modernnek diagnózisának a fölvezetés során említett varázsa és fölvilágosító tartalma nem csak és elsősorban nem is azon alapul, hogy figyelmünket ráirányítják néhány elfeledett fogalmi megkülönböztetésre és ezek mai fontosságára. Az elfojtás és feledés hosszú történetéről is szólnak. Minden bizonnyal hatalmas különbségek vannak persze az említett szerzők és „elbeszéléseik” tartalma között. Mégis közös bennük az a törekvés, hogy a jelenkort bizonyos értelemben újragondolják, s hogy

<sup>17</sup> Id. mű, 154.o.

<sup>18</sup> Vö.id.mű, 184, 198. és 206.o.

ama múlt koherens megértésére alapozzák, amely formatív módon hatott helyzetünkre és e szituáció tudatos értelmezésére. E diagnózisok mindegyike — még ha eltérő mértékig is — teoretikus hagyományunk egy-egy történelmét kínálja, azt érzékelteti, hogy miként bontakozik ki a tradíció a társadalmi kontextus kihívásaiból, hogyan válaszolja meg e problémákat, s hogy miként kapcsolódik a vele együtt változó életformákhoz. E gondolkodási stílus vonja jelentős különbségeik ellenére is együvé az említett szerzőket, s mindenekelőtt épp e történelmek kölcsönöznek argumentatív erőt elemzéseiknek, úgyhogy számos meglátást köszönhetünk nekik. A mindenkori álláspontok egyetlen kritikája sem hagyhatja egyszerűen figyelmen kívül műveiknek ezt az aspektusát, egyébként ugyanis árnyakkal szemben hadakozna.

Az éppen megfogalmazott kihívással szemben persze semmit sem hozhatok föl, nem vállalkozhatom itt arra, hogy a modernnek fejlődésének eredetéről sajátjogú és a többiek koncepciójával szembeállított képet kínáljak. Egy rövid tanulmány alkalmatlan közeg volna egy ilyen vállalkozás megvalósítására, ám elsősorban mégiscsak arról van szó, hogy jómagam nem ismerek megfelelően összefüggő ilyen történelmet, amelyet érdemes volna elmondani. Azt azonban legalább jelezni szeretném, hogy a „praxisz atrofíájának” történetét talán a szokásoshoz képest másként, más kimenetellel és más moralitással is el lehet mondani. E cél érdekében vázlatosan szeretnék két személyiséget és gondolati hagyományt újra megvizsgálni, akik alkalmasak arra és ténylegesen meg is adatik nekik, hogy kiemelkedő szerepet játszzanak az ilyen elbeszélésekben: Kantra és Marxra gondolok.

Kant kétségkívül törést képvisel a gyakorlati filozófia történelmében. Etikájában élesen elválasztja a gyakorlat szféráját a nyilvánosság területétől: nemcsak „privatizálja”, hanem egyúttal mélyrehatóan szubjektíválja is ezt a szférát. Minthogy a *Kritikák* Kantja számára csak a par excellence morális tartozik a gyakorlati filozófia tárgyköréhez, s a morális értékek korlátozatlanul csak az akarati döntéseket illetik meg, filozófiájának látóköréből kiszorul a cselekvés mint olyan. Ezáltal a beteljesedett élet morális eszményének helyére — amely nemes és kiváló cselekedetek megvalósítására hivatott — a beteljesíthetetlen és korlátlan szubjektív törekvés kerül. Ennek megfelelően radikálisan megváltozik a gyakorlati ész jelentése is: míg korábban a *phronesisz* morális eszménye a tevékeny morális tapasztalatban kiforrott olyan képességnek számított, amelynek révén helyesen meg tudjuk ítélni, hogy konkrét helyzetekben miként is cselekedjünk, ez most már viszont az univerzalizálás formális eljárás módjában ölt testet, s ez képes mérlegre vonni azt, hogy a különböző magatartási szabályok morális szempontból mennyire megengedhetők. Ezáltal Kant határozott forradalmat visz végig az etikában, szemben Arisztotelésszel és az egész klasszikus hagyománnyal. E törés gyökerei visszakövethetők a döntő mozzanatra, ugyanis magának a cselekvésnek a restriktív fölfogásáig. Amikor ugyanis Kant a cselekvés általános meghatározásaként úgy fogalmaz, hogy „eszköz az olyan hatáshoz, amely a célja”, amikor a cselekvést az okozás tapasztalatilag föltétlen, szabadon kezdeményezett formájaként ragadja meg, akkor valójában egyedül a *poiesiszszal*, a létrehozással azonosítja. S ha már egyszer sor került erre az azonosításra és így a *praxisz* elfelejtődik, úgy immár elkerülhetetlen, hogy a morál privatizálódjék és belsővé legyen, e változás minden következményével együtt.

Mindaz persze minden bizonnyal ismert és aligha rendelkezik megvilágító erővel Kantnak Arisztotelészhez fűződő viszonyát illetően. Hitem szerint azonban lehetséges egy másfajta koncepció fölrajzolása is. Nem szabad ugyanis megfedkezünk arról, hogy az a közvetlen kihívás, amelyre Kant megválaszolt, elsősorban a kései fölvilágosodás morálfilozófiája volt, nem utolsósorban Hume-nak az a hitvallása, hogy a gyakorlati ész nem lehet hatékony morális instancia. A gyakorlati filozófia terén Kant törekvése mindenekelőtt annak bizonyítását célozta, hogy az ész képes gyakorlati faktorként hatni, hogy nem a szenvedélyek pusztá kiszolgálója — s ezzel a meggyőződésével ugyanazokból az előfeltevésekből indul ki, mint Arisztotelész. Nála a probléma közelítésének módja sem esik olyan távol az arisztotelészi törekvésektől. Hiszen maga Kant is egy alapvető megkülönböztetéssel és dichotómiával kezd, amelyet újra és újra meg szokott fogalmazni különböző megjelölések alatt; gondolkunk a tapasztalatilag föltételezett és a tiszta gyakorlati ész, a hipotetikus és kategorikus imperatívusz, a technikai–pragmatikus és az erkölcsi–praktikus szabályok megkülönböztetésére. A kanti dichotómia persze nem az egyes konkrét cselekvések struktúráját illeti, hanem a racionális akarat struktúráját és emez akarat cselekvésmeghatározó elveit. Kant álláspontjáról tekintve valamely konkrét cselekvési típus különböző esetei nemcsak eltérő maximákat képviselhetnek, hanem a mindenkori körülményeknek megfelelően a gyakorlati törvényalkotás különböző elvei alá tartozhatnak. E különbségtétel meghozatala Kant szerint az *ítélőerő* föladata, amely számos vonatkozásban a *phronesisz* arisztotelészi fogalmára emlékeztet („... hiszen ahhoz az értelmi fogalomhoz, amely a szabályt tartalmazza, csatlakoznia kell az *ítélőerő* tétének is, ami által a gyakorlati ember eldöntheti, hogy valami a szabály esete-e vagy sem”.<sup>19</sup>) Ama cselekvő számára azonban, aki valamely konkrét helyzetben helyesen lép föl, a cselekvések két egyértelműen meghatározott és egymást kizáró osztályra válnak szét: azokra a cselekvésekre, amelyek esetében csak az okosság és az ügyesség, s azokra, amelyeknél kizárólag az erkölcs gyakorlati törvénye szabadna meghatározó legyen.

E két területről szólva Kant mintha mindazokat az alapvető jegyeket fölemlítené, amelyeket Arisztotelész a *poieszisz*nek és a *praxisz*nak tulajdonít — van azonban álláspontjaik között egy döntő különbség. Azok a cselekvések ugyanis, amelyek a technikai-gyakorlati szabályok körébe esnek, olyan külsődleges és föltételezett célokkal rendelkeznek, amelyek egészében véve, végső soron, az önfenntartás természetes céljának, az életnek mint olyannak (szemben a morálisan jó étellel) rendelődnek alá. Ebben az értelemben valamennyien a szükségszerűség birodalmához tartoznak. Az ügyesség és (hasonlóan az arisztotelészi *deinotesz*hez) okosság gyakorlati megnyilvánulásai ezek, sikerességük fényében *ítélőendők* meg, s ebből a szempontból csak képességük, nem pedig szándékuk számít.<sup>20</sup> Ezzel szemben valamely cselekvés csak akkor morális, ha magáért a jóért, nem pedig valamely külsődleges cél érdekében tesszük. Az ilyen cselekvés természetesen szabad, hiszen az ember csak ezáltal

<sup>19</sup> Kant: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis”, lásd *Kant's Gesammelte Schriften*, hg. v. d. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902, VIII. köt., 275.o.

<sup>20</sup> *Nikomakhoszi etika*, II. könyv, 3. feje.

„szab törvényt önmagának”<sup>21</sup> — hogy ismételjük Arisztotelész szavait — és csak így módon nyilvánítja meg jellemét. A morális cselekvések ezért a szubjektumhoz rendelhetők hozzá, s nem ítéltetők meg szándékaitól függetlenül. Hogy cselekvése morális legyen, a cselekvőnek „előre elhatározott, és pedig magáért az illető dologért elhatározott szándékból” kell cselekednie<sup>22</sup> — hogy ismét olyan szöveghelyet idézzek, ahol Kant és Arisztotelész teljes mértékben azonos véleményen volt.

Kant tehát egyáltalában nem vonja vissza a *poieszisz* és *praxisz* arisztotelészi megkülönböztetését, hanem sokkal inkább arról van szó, hogy gondosan visszaállítja jogaiba azt, saját elméletének nyelvezetén belül. Miért vonakodik hát mégis attól, hogy átvegye e dichotómia alapvető arisztotelészi meghatározását (tehát az élet és a jó élet megkülönböztetését)? Miért utasítja el az *eudaimónia* — az emberek számára megvalósítható legfőbb jó — arisztotelészi fogalmát, miért értelmezi (legalábbis benyomásunk szerint) félre ezt mindvégig a külsődleges állapot értelmében vett „boldogságként”, amelyben minden ösztönös késztetés és kívánság teljesül; ahelyett hogy a terminus eredeti értelmét venné, vagyis összefogott, értelmes és beteljesült életnek mint cselekvésnek tartaná?

Hitem szerint maga Kant megadta erre a kérdésre a világos választ, s ezáltal magyarázatot kínált arra is, hogy miért tanúsított olyan határozott ellenállást az etika klasszikus formáival szemben. Ha ugyanis oly módon vetjük föl a kérdést, hogy a boldogságra-törekvésben mi az, ami *minden* embernél szükségképp közös, úgy a boldogság a pusztán jólétre, s végső soron az önfenntartásra redukálódik. Amint kitessékeljük látókörünkéből az emberi társadalmak specifikus jellegének és az ezekre alapozódó sajátos életformáknak a szempontját, azzal együtt esik el a pusztán élet és a jó élet megkülönböztetése is. E megállapítással maga Arisztotelész is minden bizonnyal egyetértene: a „természettől fogva rabszolgákat” ugyanis olyan emberekként határozza meg, akik számára a legfőbb jó maga az élet, s ezért immár semmi több közöset sem találhatnánk *valamennyi* ember között, mint ezt az önfenntartásra-irányuló törekvést. Kant álláspontja azért tér el az Arisztotelészétől, mert ő hajthatatlanul fönntartja az etika *univerzalitásának* követelményét: a morális törvény minden ember számára egyaránt kötelező erejű, egyformán érthető és megvalósítható. Az emberek mint emberek autonómiával és ennél fogva méltósággal rendelkeznek. Ám Kant szerint a morálisan jó mégsem határozható meg materiális fogalmak révén. Kant, Arisztotelészhez mérten, nem kevésbé akarja fönntartani a gyakorlati-technikai és a gyakorlati-morális cselekvések éles megkülönböztetését, illetve ennek az utóbbinak az abszolút elsőbbségét és meghatározó szerepét; csak magát a disztinkciót helyezi bele egy szigorú univerzalizálás föltételei közé.

Ez ad arra is magyarázatot, hogy Kantnál az emberi cselekvés, a dichotómia átvétele ellenére, miért őriz meg általában véve hamisítatlan poietisztikus karaktert. Tartalmilag Kant etikája — szubjektív jellege ellenére — közösségi. Az a közösség azonban, amelyre ez az etika szükségképp irányt vesz, nem adott és létező előfeltevés, hanem a kívánatos cél. A morális cselekvés, amelyre kizárólagosan saját kötelező jellegének beteljesítése végett kerül sor, a legmagasabbrendű célt tételezi,

<sup>21</sup> Id. mű, IV. könyv, 14. fejj., 1128 a 33. [118.o.]

<sup>22</sup> Id. mű, II. könyv, 3. fejj.

amely transzcendálja magát a cselekvést: az egész emberiség morális közössége ez, amelynek életében összemérhetővé válik az erény és a boldogság. Minden értelmes emberi lény kötelessége akarni azt, hogy cselekvése egy ilyen közösség eszközként váljon, még abban az esetben is, ha tudjuk — amiről maga Kant meg volt győződve —, hogy az sohasem *hozható létre*.

Szeretnék most már azonban áttérni Marxra, aki nagyon is alkalmas rá, hogy középponti szerepet játsszék minden arról szóló történelemrajzban, hogy a modernnek föltételei közepette a *praxisz* eszménye szertefoszlik és zabolázatlan *poieszisz* (csinálás) révén vétetik vissza. Marx persze programatikusan a termelést emelte az emberi cselekvés általános és mérvadó formájává. Ezt a gondolatot aligha lehetne nála világosabban vagy erőteljesebben megfogalmazni. „A vallás, család, állam, jogrend, erkölcs, tudomány és művészet stb. csak a termelés sajátos módjai, s annak általános törvénye érvényes rájuk.”<sup>23</sup> „[...] a világtörténelem nem más, [...] mint az ember termelése emberi munka révén.”<sup>24</sup> Így tehát elmélete, amely szándéka szerint mindössze a praxis teóriáját kívánja adni, a termelés instrumentális modelljét, az objektív világ mint természet formálását rávetíti minden lehetséges emberi cselekvésre. Elméleti értelemben ez azt jelenti, hogy a technikai innovációt azonosítja mindenfajta történelmi változást folyamat valódi magjával, hogy a politikát és kultúrát redukcionisztikus szellemben a gazdasági társadalomstruktúra pusztá felépítményi és funkcionális derivátumaiként fogja föl. Ez az álláspont gyakorlatilag a technikai haladásnak, az anyagi termelőerők korlátlan fejlődésének az apoteózisát eredményezi, másfelől pedig egy olyan társadalom eszményéhez vezet, amely a technikai haladást a társadalmi cselekvés optimálisan racionális és egységes szervezete és ellenőrzése révén biztosítja. Mindebből az is következik továbbá, hogy a marxi vízió szerint a jövő emancipált világában megszűnik a magán és a nyilvános közötti különbség, valamint leépül a par excellence gyakorlati-politikai cselekvés intézményesült szférája („az állam megszüntetése”): egy tervezett és tervező társadalom eszményképe ez, amely a szó szoros értelmében *csinálja* a saját történelmét. Egy ilyen elmélet azonban nemcsak az emberi esendőség és végeesség alapvető tényét hagyja figyelmen kívül, hanem ugyanakkor — s ez még fontosabb — azonosítja az értelmes történelmi változásokat az instrumentális ész haladásával az emberi ügyek terén.

Marxnak mint a munka vagy a technika teoretikusának ez az ismert értelmezése ismét csak megkérdőjelezhető és megkérdőjelezendő, nemcsak a filológiai megalapozottság sajátos szempontja okán, hanem abban az értelemben is, hogy mennyire hű munkássága szelleméhez, legalábbis a kései elméletéhez. A *munka* marxi meghatározása kétségkívül szorosan megfelel a *poieszisz* arisztotelészi fogalmának: a munka olyan aktív folyamat, melynek révén a munkás előzetesen kialakított elképzelések megfelelően alakítja át a természet „nyersanyagát”, az emberi szükségletek kielégítése érdekében, s megfelelően egy ehhez a folyamathoz mérten külsődleges célnak. Ez a meghatározás annál is inkább föltűnik az Olvasónak, hiszen mintha

<sup>23</sup> Karl Marx: *Ökonómisch-philosophische Manuskripte*, lásd MEW, *Ergänzungsband: Schriften bis 1844*, I. rész, Berlin 1977, 537. o.

<sup>24</sup> Id. mű, 546.o.



teljes mértékben ellentmondana annak, ahogyan Marx a tőkés viszonyok közötti munka általános elméletét és konkrét elemzését adta. Egyfelől ugyanis Marx mindig is hangsúlyozta, hogy a termelés nemcsak eleve adott szükségletek kielégítését szolgáló tárgyak létrehozása, hanem *új szükségletek* teremtése is, s ez — legalábbis részben — magában ebben a folyamatban megy végbe. A termelés épp emiatt specifikusan emberi tevékenység. Másfelől a marxi közgazdaságtani elemzés központi fogalmából, az absztrakt munka fogalmából az következik, hogy tőkés viszonyok közepette a munkás konkrét munkája teljes mértékben leválik saját céljairól és célkitűzéseiről: ezek teleologikus jellege csak azáltal őrződik meg, hogy alárendelődnek a tőkés akaratanak, ez utóbbit pedig teljes mértékben a piac és a tőkefelhalmozás ellenőrizetlen és személytelen követelményei határozzák meg. Az egyéni munkásnak ez az „impotenciája”, a szubjektív értelemben vett célszerűségnek ez az elvesztése — amely végső soron azt fejezi ki, hogy a teljes termelési folyamat valamennyi célja a gazdaság automatikusan és sajátelvéen működő, mintegy technikai szükség-szerűséggel legördülő mechanizmusainak rendelődik alá — egyik középponti elemét képezi annak a kritikának, amellyel Marx a munka elidegenedését illetve a polgári társadalomban.

Marxnak ezek a meglátásai csak addig állnak nyilvánvaló ellentmondásban a munka általa adott definíciójával (melynek általánosérvényűségét újra és újra hangsúlyozza), amíg nem vesszük figyelembe, hogy a termelés fogalmát nem azonosítja a munka fogalmával. A *Grundriss*-ét követően világosan megkülönbözteti a kettőt: a munka az ember és a természet közötti technikai folyamatként a termelésnek csak *egyik oldalát* adja, s csak elméleti absztrakcióként vonatkoztatható el tőle. A termelés viszont mindenkor egy kettős folyamatnak az egysége: egyfelől instrumentális munkatevékenység, *poieszisz*, másfelől pedig meghatározott társadalmi viszonyok „reprodukciója”, az emberek közötti interakciós formák ilyen fönntartása és megváltoztatása, amely a maga saját jelentésében vett *praxis*ként meghatározza az egész (s egy-egy történelmi társadalomalakulatra nézve specifikus) termelési folyamat „célját”. Ez a két vonatkozás képezi ama paradigmátikus tevékenység „tartalmi” és „formális” konstituensét, amelyet Marx termelésnek nevez — s a tartalom és forma e dichotómiájának kidolgozásában közvetlenül is visszanyúlt Arisztotelészre (a hatvanas évek elején). Amíg azonban ez a két vonatkozás és ezeknek az emberi cselekvéssel szemben támasztott különös követelményei *intézményesen egybeolvadtnak és megkülönböztethetetlenül* maradnak — s az eddigi történelemben épp ez volt a helyzet —, addig az elidegenedés és eldologiasodás ilyen vagy olyan formában uralni fogja a társadalmi élet egészét. A munkatevékenységek a kapitalizmus előtti hagyományos társadalmakban, Marx értelmezése szerint, közvetlenül a közösségi szerveződés akoriban főnnállott — s a személyes függőségi-uralmi viszonyok meghatározta — formába ágyazódtak és ezek alá rendelődtek, úgyhogy ez a fajta közösségi szerveződés szükségképp föl kellett bomoljon az új szükségletek szándékolatlan fölléptével és térnyerésével. Az új szükségletek termelését és a folyamatos technológiai változást csak a tőkés berendezkedés mint *par excellence dinamikus* társadalom avatta a társadalmi újratermelés immanens szükségyszerűségévé, ugyanakkor azonban az egész társadalmi életet olyan automatizmusoknak rendelte alá, amelyek mintegy

vak természeti erőkként a gazdaság látszólag racionális szerveződéséből keletkeznek és ellenőrizetlenül határozzák meg fejlődési irányát.

A görög *polisz* Marx számára jelentős történelmi példának számított („az emberiség normális gyermekora”), ugyanis ha annak a szabad társadalmi térnek a kialakítására gondolunk, amely valamennyi polgár számára lehetőséget kínál az autonóm részvételre a döntéshozatali folyamatokban — bár ez ebben a történelmi keretben oly módon vált lehetővé, hogy a polgárok mentesültek a munkaföladatokról, s a dolgozó többség kirekesztődött e sajátos és „bornírt” politikai közösségből. A jövőbeli emberi emancipációnak hasonló föladatokat kell ellátnia, mindezt azonban a modernnek *dinamikus* és *egyetemes* követelményeinek kontextusában. A szocializmus ennél fogva olyan társadalom, amely a munkaföladatok teljesítését és ezek elosztását a társadalom különböző tagjai között — egyfajta „társadalmi-gazdasági könyvelés” révén — csak a technikai racionalitás követelményeinek rendeli alá; ezzel szemben a termelés társadalmi céljai és ezek fejlődésének iránya valamennyi egyén szabad döntési folyamatában nyer meghatározást, akik leoldódnak minden különös intézményes és hierarchikus kényszerről (az állam elhalása). A munka mint a „szükségyszerűség birodalma” csak a „szükségletek és a külsődleges kényszer” felől határozható meg; olyan átszervezésre van szükség, hogy rajta túl létrejöhessen a „szabadság birodalma” az öncélú emberi cselekvés intézményes közegként, a szabad kommunikáció, a döntésegyeztetés és az önmegvalósítás tereként, amelyben az instrumentális racionalitás logikája alárendelődik valamennyiük egyesült akarátának. Az egész emberi-társadalmi élet Marx számára valójában „termelés”, hiszen a *praxisz* és a *poieszisz* megkülönböztetését — amennyiben ugyanis nem maradnak elméleti absztrakciók, hanem gyakorlatilag megvalósulnak — az emberiségnek tudatosan és kollektív módon kell *létrehoznia* és tevékenyen fönntartania egy olyan jövőben, amely emancipálódik a kettő eldologiasodott egybeolvadásától a jelenben és a múltban.

Csak azért tértem ki e helyütt Kant és Marx e töredékes és igen egyoldalú értelmezésére, hogy bemutathassam: aligha tartható a moderneknek és gondolkodásuk történelmének az a gyakorta jelentkező leírása, mely szerint ez az emberi cselekvés mint *praxisz* igazi jelentése „elfeledésének” kontinuos folyamata volna. Azok a napjainkban megfigyelhető törekvések, hogy ismét visszaállítsák jogaiba a *praxisz* és *poieszisz* dichotómiáját, s hogy kritikailag tekintsék át megvalósíthatóságuk lehetőségfeltételeit, egyáltalán nem olyan újak, mint ahogy első pillantásra látszhat. A modern gondolkodás történelmében újra és újra találkozhatunk azzal a törekvéssel, hogy fönntartsák ezt a dichotómiát, azoknak a különbségeknek ellenére is, amelyek korunkat elválasztják a *polisz* korától, hogy tehát azt az *egyetemesség* és a *dinamizmus* modern körülményei között is továbbvigyék. Ha az derülne ki álláspontunkról, hogy ezek a törekvések számos vonatkozásban nem tekinthetők kielégítőnek (s e vonatkozásban a már említett Kant- és Marx-kritikák számos megalapozott megfigyelést tartalmaznak), ezzel együtt sem volna szabad azt gondolnunk, hogy mindez a modernnek néhány föltételének túlságosan is készséges elfogadásával magyarázható. Hiszen itt és most mi magunk sem tudnánk csak úgy egyszerűen meghirdetni az egyetemesség és a dinamizmus kettős követelményét. Ebben az értelemben MacIntyre-nak az a programatikus megállapítása, hogy „a fölvilágosodás

projektje nemcsak hogy elhibázott volt, de sohasem is lett volna szabad belefogni hangsúlyozott célkitűzésként”,<sup>25</sup> szerintem nemcsak jelenlegi gyakorlati helyzetünk fényében romboló hatású, hanem tisztességtelen is. Mégha ugyanis pluralisztikus közösségek világát kívánjuk magunknak — vagy Oakeshott-tal szólva, a vállalatok világa helyett a nyilvános társulások olyan világát szeretnénk, amely „baráti” kötelek és hagyományokban gyökerező közös életformák révén tartatik össze —, még ez esetben sem volna szabad (s talán egyáltalán nem is lehetne) olyan világot áhítanunk, amelyben az egyének főnállók közösségekhöz eleve hozzárendelődnek és mintegy előírászerűen részesülnek az áthagyományozott életformákban, s ezután minden egyes másik ember a barát–ellenség sémának megfelelően érzékelnek; bizonyos vagyok abban, hogy ezt MacIntyre sem akarja. S még abban az esetben is, ha az olyan társadalmak ellen vagyunk, amely a zabolázatlan fejlődést a tetszőleges manipulatív hatalmak határtalan növekedéseként szükségyszerűségé és önértékké avatná, a jelenlegi gyakorlati helyzetben aligha tekinthetjük kívánatosnak (és aligha lenne szabad kívánatosnak tekintenünk) egy olyan társadalmi-kulturális életforma eljövételét, amely normatív értelemben az *inventio* elveit az *imitatio* elvei révén váltaná föl.

Mindez ahhoz a kérdéshez vezet vissza, hogy hol is rejlenek azoknak a nehézségeknek a végső forrásai, amelyek, s különösképp a modern viszonyok között, a *poieszisz* és a *praxisz* dichotómiájának alkalmazásával függenek össze. S ehhez még hozzáfűzhetünk egy további problémát is: vajon ez az eszme — a hozzá kapcsolódó valamennyi nehézség ellenére is — miért őrizte meg gondolkodásunk történetében oly nagy vonzerejét?

A cselekvés és készítés alapvető különbségét — még magában a klasszikus hagyományban is — leggyakrabban a különféle cselekvési típusok objektív struktúrájának lényegi különbségére szokták vonatkoztatni. Pontosabban szólva, meggyőződését a fogalomalkotás abból meríti, ahogyan a cselekvések egyébként szokásos leírását és két osztályra tagolásukat szoktuk megadni. Az első leírásmód valamely intencionális cselekvést azáltal határoz meg, hogy olyan kritériumokat definiál, amelyek valamely általa létrehozott tárgyra vagy állapotra teljesülnek, ahol is ez utóbbiak a cselekvés célját adják és attól megkülönböztethetők. A második leírásmód ezzel szemben anélkül írja le a cselekvést, hogy azt valamely külső eredményre vonatkoztatná: az általa megvalósított célok (vagy az általa előállított javak) a cselekvés vitelében immanens módon tételeződnek és kivitelezésének egészében ténylegesen jelenlévőnek számítanak (eltérően attól, amikor ez a ténylegessé-válás az eredménnyel adódik). Minthogy az értelmes emberi cselekvés csak mint értelmezett lehetséges, nem alapvetően, ha ezt a tagolást — amennyiben ugyanis a leírás két módozata a cselekvésfajták különböző eseteire alkalmazható — ama kategoriálisan eltérő módoknak az indikátoraként értelmezzük, amelyekben valamely cselekvés, struktúráját tekintve, intencionális lehet. Ebben az értelemben megkülönböztethetjük egymástól a teljesítményeket [Leistungen] és a teljesítéseket [Vollzügen].

Attól függetlenül is, hogy ez a megkülönböztetés meglehetősen elmosódó és aligha alkalmazható valamennyi cselekvésfajta, oly heterogén cselekvésfajta hoz egy

<sup>25</sup> Alasdair MacIntyre: *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, 118.o.

kategória alá — amiként ezt már Arisztotelész kapcsán is jeleztük —, hogy igen csekélynek tűnik információs értéke. Minthogy a cipőt készítő cipészmeister és a cipőt festő Van Gogh tevékenysége egyaránt teljesítményt eredményez, s mivel a táplálkozás és a szorult helyzetben tanúsított segítségnyújtás egyaránt teljesítés, e fogalmakkal alighanem kevés elméletileg vagy gyakorlatilag fontosat juttathatunk kifejezésre. S a *poieszisz* és *prazisz* dichotómiáját persze nem lehet egyszerűen erre a különbségre redukálni. Szokás szerint (és leggyakrabban hallgatólágosan) ezért további különbségtételeket szoktak kapcsolni hozzá. E megkülönböztetés egyfelől a cselekvések társadalmi értékelésének racionális kritériumaiban látható — ez leggyakrabban a hatékonyság, illetve a tisztesség és jóság mértékeinek kontrasztjaként szokott megfogalmazódni. Másfelől pedig azokhoz az elvi értelemben különféle racionális motívumokhoz kapcsolódik, amelyek előfordulhatnak valamely cselekvő motívumaiban — s tág értelemben a hasznosságra irányuló intenciók így szembeállíthatók volnának az értékvonatkozású szándékokkal. A háromféle ellentételezési párnak ez az összekapcsolása — ugyanis a teleológiai szerkezet, a társadalmi értékelés kritériumai és a cselekvő szubjektív szándékai (a hozzájuk kapcsolódó cselekvési stratégiákkal egyetemben) — a *prazisz* és a *poieszisz* dichotómiáját alkotja, élesebbé és egyúttal szignifikánsabbá teszi.

Alighanem hangsúlyoznunk kell, hogy e lépések egyike sincs híján a motiváltságnak. Teljességgel normális dolog, hogy a teljesítmények különböző fajtáit annak megfelelően értékeljük, hogy milyen sikerrel és hatékonysággal képesek elvezetni kitűzött céljukhoz, míg a cselekvések megvalósítását [Vollzüge] gyakran ítéljük meg belső kritériumoknak megfelelően. Az a megállapítás is megállja a helyét, hogy számos (ha kétségtelenül nem is valamennyi) esetben a cselekvő szubjektív szándéka (és ismeretköre) konstitutív vagy akár meghatározó erejű a tekintetben, hogy milyen cselekvési leírás tekinthető megalapozottnak. A három jelzett ellentétpár mégsem vonatkoztatható egymásra általános és szisztematikus értelemben; nem esnek ugyanis egybe, s e tényből adódnak mindazok az analitikus-logikai nehézségek, amelyek a *prazisz* és *poieszisz* dichotómiájának alkalmazásához kapcsolódnak (s amelyekre már a fentiekben is utaltam).

Ha számos fontos, de mégis másodrangú megfontolást figyelmen kívül hagyunk, úgy lényegi probléma adódik abból az ismert tényből, hogy egy és ugyanaz az intencionális cselekvés számos egyaránt helyes és megalapozott módon is leírható, megfelelően ama körülmények mindenkor hatókörének és értelmezésének, amelyek közepette sor kerül rá, s azoknak a következményeknek, amelyeket maga után von; az sem kevésbé vezet problémák fölvetődéséhez, hogy ezek a különböző leírások a három említett ellentétpár felől tekintve igen különböző kategóriák alá tartozhatnak. Ha valaki „ruhát készít”, úgy egyidejűleg lehet szó arról, hogy „megélhetéséért dolgozik”, „hobbijának él”, „művészi hajlamait bontakoztatja ki”, vagy „valakit kisegít a bajban”. Hasonlóképp lehetséges az is, hogy különféle és gyakran akár ellentétes értékelési mértékeket alkalmazzunk egyidejűleg egy és ugyanazon cselekvésre. A cselekvő akár mindkét releváns leírásnak megfelelően is tekintettel lehet ezekre, s előfordulhat, hogy csak az egyiket tartja szem előtt (s talán ezt sem ellentmondásmentesen és mindenkor következetesen). A különféle érvényes leírásokkal kapcsolatban az sem lehetséges — amiként egyébként gyakran javasolni szokták —,

hogy célok jól meghatározott hierarchiájává kerekítsék le, hiszen azok a helyzetek, amelyekre a mindenkori cselekvések vonatkoznak, nem alkotnak folyamatosan tárguló horizontú sort, hanem talán csak részben fedik egymást, s mert a leírásokban beleértett célok egymással össze nem egyeztethető cselekvési stratégiákat is maguk után vonhatnak. Azzal az arisztotelészi meglátással szemben, hogy a cselekvés nem létrehozás és a létrehozás nem cselekvés, az a tény áll, hogy létrehozó tevékenységeink közül számos egyidejűleg tett vagy cselekvés a szó szűkebb értelmében, s hogy cselekvéseink közül sok egyidejűleg ilyen-olyan létrehozó tevékenység. Az a törekvés, hogy a két osztály a céltételező emberi tevékenységek sajátos típusaként élesen elválasztassék egymástól, nem vezet ugyan logikai következtetlenséghez (mondjuk hogy folyamatosan váltanánk az objektív síkról a szubjektívra és viszont, vagy hogy tisztázatlanságokkal terhelnénk a teleologikus cselekvési struktúra leírását), hanem tiszta *praxisz* keresésére késztet, egy olyan *praxisz*éra, amely nem *poieszisz* és sohasem válhat azzá, s végeredményben immár nem is tekinthető cselekvésnek.

Miként is lehet tehát magyarázatot adni e dichotómia hatalmas és több évszázados vonzerejére annak fényében, hogy elemi megfontolások és tapasztalatok szólnak ellene? A válasz abban a tényben keresendő, hogy ha már egyszer kapcsolatba hoztuk egymással a cselekvési struktúrát, az értékelés kritériumait és a szubjektív szándékokat, úgy a *poieszisz* és a *praxisz* paradigmatis megkülönböztetése — s olyan fogalmi dichotómia ez, amely látszólag csak egyszerű megfigyeléseket fejez ki tevékenységmódjainkkal kapcsolatban — mélyenszántó filozófiai meglátások kifejezésének hordozójává válik. A *poieszisz* ebben az értelemben a cselekvés olyan területét jelenti, amely célraorientáltan hasznosságokra, pusztán eszközként más célokra vonatkozik, s végső soron az élet szükségszerűségeivel és kényelmi szempontjaival függ össze, tehát a jóléttel, s nem a jó léttel. E cselekvési módok épp ezért maradnak mindenkor alárendelten a szükségszerűségnek, a külső természetből és saját belső természetünkből adódó kényszereknek. Ha e területen racionálisan választunk és elhatározásunkat jól valósítjuk meg, úgy valójában szükségszerűségeket működtetünk hatékonyan, előre adott céloknak megfelelően. Ezek a cselekedetek így csak az ügyesség és a fölkészültség fényében értékelhetők, függetlenül a cselekvő személyiségétől és jellemétől; ezért vonatkoztathatók el alanyuktól és vihetők át más szubjektumra, kirajzolva így a szakértelem egy-egy legitim területét. A *praxisz*, megfordítva, mindazokat a cselekvéseket fogja át, amelyben a céltételezés sajátosan emberi képessége fejeződik ki. A cselekvésnek arra vonatkoztatott területe ez, ami számunkra, mint szabad, választásra képes és ezért felelős lények számára, jó. Közösségi és személyes identitásainkban vett önmegvalósításunk és kibontakozásunk területe ez, általa teljeseedik be életünk *értelme*. A dichotómia így lehetővé teszi, hogy az önfenntartás és önmeghatározás kettős imperatívuszát — ennek jegyében áll ugyanis véges létezésünk — az emberi cselekvés két megkülönböztethető, ám elvileg elválaszthatatlan fajtájára és területére vonatkoztassuk. Ezáltal válik lehetővé annak meghatározása is, hogy meddig terjednek és hol érnek véget át nem ruházható személyes és társadalmi felelősségeink. S nem utolsósorban így a jó közösség vagy társadalom igénye értelmes és jól meghatározott irányultsághoz jut: a társadalmi élet berendezésének azt a formáját kell megtalálnunk, amely a *praxisz* számára lehetővé teszi, hogy ellenőrizze, uralja és „iránymutatásokkal lássa el” a *poietikus* cselekvést.

Amíg a cselekvő potenciális társadalmi szerepei tudatos vagy intézményesült hagyományok révén eleve messzemenően meghatározottak és rögzítettek, a cselekvési helyzetek pedig viszonylag állandóak és áttekinthetők maradnak, addig a dichotómiának — a belőle következő valamennyi analitikus nehézség ellenére — nagy orientációs jelentősége van. Ahogy azonban e föltételek immár nem adottak, úgy a szóban forgó különbségtétel elkerülhetetlenül az olyan kritikai alapállás eszközévé válhat, amely személyes és társadalmi értelemben egyaránt elvétheti gyakorlati helyzetünk mibenlétét és nehézségeit — mint ahogy ez egyre inkább elő is szokott fordulni.

„Az élet cselekvés, nem pedig létrehozás”<sup>26</sup> — Arisztotelésznek ez a joggal híres tétele mindmáig megőrzi fölvilágosító erejét. Az *eudaimonia*, a jó élet, nem az eufória vagy a kielégültség állapota, amelynek örülhetnénk vagy amelyre tudatos erőfeszítések eredményeként vagy beteljesedéseként számíthatnánk. A jó élet valójában egy teljes élet végigvitele, amely minden egyes mozzanatában jó — nemes cselekedetekben és ezek sokszínű célkitűzéseiben megvalósított értelmes egység. S bár elismerjük, hogy az arisztotelészi álláspont erőteljes benyomást képes kelteni, ennek ellenére azonnal hozzá kell fűznünk, hogy *sámunkra* az élet elkerülhetetlenül termelés is. Ez egyfelől abban az értelemben igaz, hogy egy olyan társadalomban, ahol a munka — a szó normatív és faktuális jelentésében egyaránt — az élet középponti jelentőségű összetevője, a jó élet fogalma nem választható el a kifejtett munka jellegétől. Másfelől pedig abban az értelemben is igaz, hogy egy olyan társadalomban, ahol a társadalmi szerepeket legalábbis elvileg nem hozzárendelés révén rögzítik, az élet — a maga különböző időszakaival, vonatkozásaival és töredékeségeivel egyetemben — egyúttal olyan kompetenciák, elismerések és teljesítmények elérésének kérdése is, amelyeket mi magunk választunk és tételünk célként. A teljesítmény-elvnek már számos tartalmi kritikája született, nem hiszem azonban, hogy olyan élet mellett kellene voksolnunk, amely tisztán csak külsődleges *várakozásokat* teljesítene. S mivel *sámunkra* az élet végezetül cselekvés és termelés, ezért persze egyik sem, hiszen az is igaz messzemenően rá, hogy olyan előre nem látható események sora, amelyeket nem mi magunk hívtunk életre, de még csak nem is kezdeményeztünk, hanem csak megtörténnek velünk, s csak válaszolunk rájuk, legfőljebb védekező álláspontra helyezkedve, hogy menetének legalább törékeny egységét meg tudjuk őrizni. Senki sem tudta ezt jobban Arisztotelésznél, és bizonyos értelemben senki sem trivializálta nála mélyrehatóbban ezt a körülményt. Realista zsenije hezitálás nélkül fölismerte, hogy a szerencse avagy a jó eredmény része az *eudaimoniának*, de csak hogy azután a legnagyobb jelentőségű véletlent, hogy ugyanis szabadnak vagy rabszolgának születik az ember, kívül rekessze az etikai megfontolások területén. Minthogy e helyütt nem tudunk és persze nem is kellene hogy tudjunk igazodni álláspontjához, ezért nemcsak azt a kérdést kell fölvetnünk, hogy a társadalmi berendezkedések melyik típusa kínál társadalmilag szabad teret az emberi kiválóság gyakorlásához és kibontakoztatásához, hanem azt is, hogy milyen berendezés nyújt védelmet valamennyi ember számára azzal szemben, hogy valamilyen irracionális láncolat révén teljes mértékben elvétessenek tőle az értelmes élet

<sup>26</sup> Arisztotelész: *Politika*, 1. könyv, 4. fejl., 1254 a 8.

vitelének lehetőségei — abban az értelemben, hogy képes választott célok elérésére és valamely egyszerűen jelentésteli megvalósítására.

A modern társadalom kritikai elemzései e föladatok teljesítése szempontjából a legnagyobb veszélynek a „praxisz atrófiáját” tartják; ez mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy valamennyi közéleti fórum és intézmény olyan szervekké alakul át, amelyek ellenőrzik és manipulálják a közvéleményt, hogy ezáltal is épp ezeknek az intézményeknek a minél hatékonyabb működését biztosítsák. Az önmagát folyamatosan fönttartó instrumentális ész tehát uralja az élet valamennyi útját, s ez kétségkívül a modern társadalom egyik legalapvetőbb tendenciája. Ám mégis csak *egyetlen* tendencia ez. Ugyanakkor — s helyzetünk épp emiatt különösképp bizonytalan — megfigyelhetünk egy ezzel ellentétes folyamatot is: mindazok az ügyek egyre inkább „partikularizálódnak”, amelyek hagyományosan a *poieszisz* kizárólagos területének számítottak. Hannah Arendt erőteljesen fölhevítette a figyelmet erre a tendenciára — hogy ugyanis, az ő szóhasználatával, a társadalmi behatol a politikai területére —, s egyúttal óva intett tőle. Ezáltal azonban benyomásom szerint immár csak a politikai olyan fogalma maradt meg számára, amely messzemenően súlytalan számos olyan életfontosságú föladat megoldása szempontjából, amelyek manapság nem hagyhatók figyelmen kívül. Az utóbbi évtizedek során megfigyelhető e folyamat erőteljes fölgyorsulása: már magának a *poieszisz*nek, a technika és a termelés mint olyan jellegének a kondenzátuma is társadalompolitikai és erkölcsi üggyé nőtte ki magát, s minden bizonnyal nem alaptalanul.

A mai körülmények közepette meg kell *választanunk*, hogy hol is húzzuk meg a szakértők döntéshozatali kompetenciájának, illetve a társadalmi és személyes felelősségeknek a választvonalát, hogy hol és miként követjük a hatékonyság, s hol és miként a „tisztesség” elveit, s hogy milyen cselekvési stratégiák révén és *hogyan* teremtünk összhangot közöttük — mindig konkrét helyzetekre és a mindenkori cselekvőkre vonatkoztatottan. A *praxisz* és a *poieszisz* mint cselekvési típusok megkülönböztetése a társadalmi gyakorlatban lényegileg relativálódott, az a különbség, vagy inkább ellentét pedig, amely a különféle — különböző cselekvésfajtákra alkalmazható — értékelési elvek, cselekvési stratégiák és normák között áll fönn, bizonyosan nem tűnt el, hanem napjainkban élesebb, mint korábban bármikor. Az az elképzelés, hogy a cselekvések valamiféleképp belső jellegüknek köszönhetően tagolódnának egyfajta természetes hierarchiába — mondjuk az olyan ellentételezések révén, mint szervilis versus liberális, technikai versus erkölcsi, vagy az alaphoz tartozó versus a felépítményhez tartozó — és hogy egymásról leváló tereket nyitnának föltételekhez kötöttségünk és szabadságunk gyakorlása számára, immár nem szolgálja az elméleti és gyakorlati orientálódás ügyét. Olyan szituáltságban létezünk, amelyben talán a jó élet egy bizonyos minimuma nélkül — a szabadság, a kölcsönös tisztelet és szolidaritás minimuma nélkül — valamennyiünk számára lehetetlenné válik a pusztá élet, a túlélés. Különbőségtételeket vagy kompromisszumokat kell *hoznunk* abban a kérdésben, hogy tevékeny életünk konkrét helyzeteiben mi kell *praxisznak* és mi kell *poieszisznek* számítsion. Megfontoltan, „gyakorlati bölcsesség” alapján kell döntenünk — mégpedig e szó kettős értelmében, hogy ugyanis a választás ne legyen önkényes, hanem racionális megfontolások alapján kerüljön rá sor, s hogy felelősséggel tartozunk érte. Mindeközben tévedhetünk, akár szívszorongató módon is — hiszen, mint

tudjuk, az ember számára lehetséges dolgok köréhez tartozik az is, hogy milliók elpusztítását egyszerűen a hatékony termelésszervezés föladatává tegyék. Másfelől ez a választás annyiban egyúttal a *phronesisz* kérdése, hogy nincsenek olyan egyetemes — eljárási vagy tartalmi — elveink, amelyek minden egyes esetben racionális döntéshez segíthetnének. Csak az erkölcsi és gyakorlati tapasztalatok és elméletek gazdag, ugyanakkor azonban zavarbaejtően ellentmondásos hagyományaira támaszkodhatunk — s persze a többiek hangjára.

A gyakorlati filozófiának, hitem szerint, a *praxisz* és a *poieszisz* dichotómiáján túl kellene ismét átgondolnia föladatát. S e vállalkozásban Arisztotelész alighanem inkább a klasszikus ellenpont, semmint jövőre szóló útjelző.

\*

E dolgozat eredeti változata a Graduate Faculty of Political and Social Science keretében hangzott el New Yorkban, a New School of Social Research intézetében. A jelen fordítás alapjául a szerző által átdolgozott német fordítás szolgált (Irmingard Staebule tollából, az eredeti angol textust lásd: *Thesis Eleven* 15, 1986); a magyar fordítás Mezei György Iván munkája.



# STRUKTÚRÁK ÉS DÖNTÉSEK LUTHER KÉT-BIRODALOM-TANÁBAN\*

TRAUGOTT VOGEL

Tanulmányommal az 1983-as Luther-évforduló kapcsán a *Societas Ethica* tagjainak szeretnék bepillantást kínálni Luther etikájának alapvetésébe. A Két-Birodalom-Tana [*Zwei-Reiche-Lehre*, a továbbiakban ZRL] a reformátori teológia legtöbbet vizsgált témái közé tartozik ugyan, olyan környezetben azonban kétségkívül nehéz a földézése, ahol nem osztoznak a lutheránus egyházak sajátos tapasztalataiban és problémáiban. A ZRL mindenekelőtt Németországban vált egy olyan eszmecsere kikristályosodási felületévé, amelyben zavarbaejtő módon fonódtak össze különböző kérdések, így az olyan problémák, hogy mi e tanítás igazi értelme, milyen történelmi hatása volt és miként alkalmazható felelős módon a jelenkorban. Az ilyen viták segítik a kutatást, ugyanakkor azonban polemikus és apologetikus érdekeket is bevisznek a kérdéskörbe. Másként viszonyul például a maga felekezeti örökségéhez a skandináv egyház. Ott a negyvenes években tudatosan nyúltak vissza a ZRL-hez: Norvégiában az egyházi és politikai ellenállás legitimálására szolgált, Svédországban pedig a kutatás olyan tárgyyszerűen közelítette meg a témát, hogy ezért új hangsúlyokat is sikerült megfogalmaznia. A katolikus teológia szemszögéből O. H. Pesch a következő megállapításra jut Luther-könyvében: „Föltűnő módon — vagy talán nem is annyira föltűnően! — Luther Két-Birodalom-Tana, ha nem tévedek, alig játszik szerepet murkásságának *polemikus teológiai* elemzésében. Egyháztani vonatkozásaiban a katolikus hívő általában meghaladottnak tartja; politikai-etikai dimenzióihoz viszont a katolikus ember csak kritikusai illetve kritikus elemzői révén, vagyis a 'politikus teológiával' folytatott vita közvetítésével jut el.”<sup>1</sup> Ismereteim szerint a vitával kapcsolatban nem született jelentősebb katolikus dolgozat, bár kézenfekvő, hogy a természetjoggal és az autonóm erkölccsel kapcsolatos polémia igazi kapcsolódást kínál a reformátori állásponthoz. Mindmáig kihasználatlan maradt annak a fordulatnak a lehetősége, hogy a természetjog gondolatának protestáns kritikájával szemben a katolikus gondolkodás magát Luthert hívja meg tanúként. A különböző angolszász teológiai hagyományok sem mutatnak különösebb érdeklődést e kérdéskör iránt. A ZRL önmagában véve a közös reformációs örökséghez tartozik, Kálvin is képviselte. (*Institutio IV, 20*) A reformáció ún. baloldali szárnya azonban, amely az angolszász világban nagy hatásra tett szert, azokhoz a csoportosulásokhoz tartozott, amelyeket a reformáció a ZRL révén kifejezetten támadott. S ez történelmi distanciát hozott létre. A puritanizmus és a metodizmus e ponton éppannyira eltért a református teológiától, mint a pietizmus a kontinensen. Tudatosan pozitív kapcsolódásokat e tanításhoz csak esetenként lehet kimutatni. Roger Williams idézi Luther *Obrigkeitsschriftjéből*, a felsőségről szóló írásából, híres mondatait a

\* A *Societas Ethica* évi gyűlésén tartott előadás, Canterbury 1983.szeptember 7. A fordítás a *Theologische Versuche* XVI.kötetében (Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1986, 85—104.o.) közreadott szöveg alapján készült. A bibliai idézeteknél lehetőleg Károli Gáspár fordítását követtük.

<sup>1</sup> O. H. Pesch: *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 230.o., 3 megj.

lélekről, amelyek senkihez, hanem kizárólag Istenhez tartozik. E kapcsolódások a tolerancia eszméjének előtörténetéhez tartoznak.<sup>2</sup> A politikai ellenállás jogáról folytatott eszmecseréket Magdeburg lelkipásztorai egy „confessio” révén közvetítették Franciaország, Hollandia és Skócia felé.<sup>3</sup>

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy, tézisek és magyarázatok révén, megvilágítsam Luther etikájának történelmi arculatát és szisztematikus célkitűzését. Mindeközben persze csak igen szűkszavúan térhetek ki a kérdéskör hagyománytörténeti hátterére és az egyes egyházi és politikai döntésekre.

## I. Tárgyterület és kérdésfölvetés

1. A Két-Birodalom-Tana — mely csak a huszadik században tett szert erre a megjelölésre — azokról a viszonylatokról és megkülönböztetésekről szól, amelyek segítségével Luther megértette és a *vita christiana* számára értelmezte és alkalmazta

— egyfelől Isten teremtető-megőrző és megbékítő-megváltó cselekedeteinek viszonyát,

— másfelől az ember Istenhez illetve a világhoz fűződő vonatkozásainak viszonyát.

Közelebbről szólva a Két-Birodalom-Tanában egymásnak korlátokat szab

— az az antitetikus viszony, amelyben a bűn hatalma által meghatározott emberi élet, valamint az eszkatológiai megújulás hatalma révén meghatározott emberi élet elkülönül egymástól,

— s az a szintetikus viszony, amelyben Isten teremtetőként és megbékítőként viselt hatalmát gyakorolja és belőle az embert részelteti.

\* \* \*

A *Két-Birodalom-Tana* „munkacímként” született meg, hangsúlyosan először Karl Barth alkalmazta 1922-ben, majd általános elismertségre Harald Diem 1938-as monográfiájával tett szert.<sup>4</sup> Korábban a „Két-Szféra-Elméletéről” beszéltek, vagy a problematikát különböző aspektusokra bontva elemezték, mindenekelőtt az állam és az egyház lutheri koncepciójára tekintettel. Csak a legutóbbi idők kutatása tette teljességgel világossá, hogy itt olyan kategoriális viszonyokról és megkülönböztetésekről van szó, amelyek alapul szolgálnak ugyan az egyes döntéseknek, ám nem korlátozódnak rájuk. Heinrich Bornkamm szavaival szólva a ZRL „az a nélkülözhetetlen helymeghatározás, amelyet a keresztyén embernek mindenkor figyelembe kell

<sup>2</sup> Vö. M. Brecht: „Die Menschenrechte in der Geschichte der Kirche”, in J. Baur (Hg.): *Zum Thema Menschenrechte — Theologische Versuche und Entwürfe*. Stuttgart 1977, 39–96, különösképp 70 skk.o.

<sup>3</sup> Vö. O. K. Olson: „Zwei Reiche und meine Republik”, in N. Hasselmann (Hg.): *Gottes Wirken in seiner Welt — Zur Diskussion um die Zweireichelehre 1, Dokumente einer Konsultation*, Hamburg 1980, 106–112.o.

<sup>4</sup> Vö. K. Novak: „Zweireichelehre, Anmerkungen zum Entstehungsprozess einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre,” *ZThK* 78 (1981), 105–127.o.

vennie tekintettel helyzetére és cselekvésére a világban”.<sup>5</sup> Mindezt csak nagy vonalakban írhatjuk körül, amint ezt az első tétel megkísérli. Az Isten teremtő-megőrző és megbékítő-megváltó cselekedetei közötti viszonyról, valamint az ember Istenhez és a világhoz fűződő viszonyáról, s továbbá épp e két viszonylat összefüggéséről van szó. Ez a megfogalmazás már fölrajzolja a *Rechtfertigungslehre*, a megigazulástan hatókörét. S ez szükségképp van így, hiszen a mondott viszonyokon belül a megigazulástan mindenekelőtt az Istennel kapcsolatban említett viszonylatra, a ZRL viszont az ember, általa meghatározott, világhoz fűződő viszonylatára vonatkozik. A *Rechtfertigungslehre* és a *Zwei-Reiche-Lehre* egymásra vonatkoztatott korrelátumokként jelennek meg.

Mindezzel összefügg az a sajátos nehézség, amely nélkül itt nem beszélhetünk „tanításról”. Alapvetően érvényes az a megállapítás, hogy a „tanítás” (doctrina) reformátori fogalma egészen aktuálisan az Írás értelmezésére és alkalmazására orientálódik. Luther ugyan majdhogynem teljességgel kerüli a *doctrina evangelii* összefoglaló ábrázolását (eltérően Melanchtontól és azt követően Kálvintól). Mindenekelőtt azonban a megkülönböztetéseknek ezt a szerkezetét (ugyanis éppilyen struktúra a ZRL) kategoriális és dimenzionális jellegénél fogva egyáltalán nem lehet *locus*-ként vagy *articulus*-ként teljességgel bemutatni. A ZRL a lutheri hitvallást megfogalmazó írásokban ezért csak némely vonatkozásában fogalmazódik meg (például CA XVI és XXVIII, vagy *Grosser Katechismus*, 4. parancsolat). A maga egészében ott azonban nagyon is megtalálható, ahol az épp szóban forgó dologra orientálódnak azok a meg gondolások, amelyek a megigazulásra, a *iustitia fidei* és a *iustitia civilis*, a *lex* és az *euangelium* kérdéseire vonatkoznak (*Apologie* IV. egyebek között), s fölmutatják ezzel belső összefüggését.

S ezzel egyúttal már megfogalmaztuk az értelmezés alapvető követelményét. A ZRL a legszorosabban kapcsolódik a reformátori teológia további fundamentális megkülönböztetéseihez is. Aki a két Birodalom között helyesen akar különbséget vonni, annak el kell tudnia választani egymástól a *iustitia Dei* és a *iustitia hominum*, a törvény és az evangélium, a hit és a szeretet, a személy és a mű, a hit és az ész pólusait is. A ZRL alighanem az egyik legösszetettebb alkalmazása ezeknek a megkülönböztetéseknek, s ez teszi oly nehézé értelmezését és alkalmazását.

Élesebben és Luther jellegzetes terminológiájával fogalmazva, a ZRL-ben a bűn hatalma által meghatározott élet (a Világ Birodalma = az Ördög Birodalma), és az isteni kegyelem által meghatározott élet (Isten Birodalma = Krisztus Birodalma) viszonyáról van szó, és arról a módról, ahogyan Isten teremtőként (világi kormányzás = Ország a balján) és megváltóként (szellemi kormányzás = Ország a jobbán) gyakorolja uralmát, s ebbe az embert is tevőleges résztvevőként bevonja. Luther az említett terminusokat differenciáltan és sematizmusok nélkül, ám sohasem önkényesen alkalmazza. A „Birodalom” elsősorban az uralom valamely területét és az uralom alatt álló személyeket jelenti, gyakran a következő újszövetségi fordulat értelmében (Róm. 14,17): „Mert az Isten Orzága ... igazság, békesség és a Szentlélek

<sup>5</sup> H. Bornkamm: „Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie”, in H. H. Schrey (Hg.): *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen* (WdF 107), Darmstadt 1969, 158–196, 195.o.

által való öröm”. „Isten Országá” így az eszkatológiai üdvözülés megtörténtét jelenti. „Kormányzáson” [Regiment] az uralom módja és eszközei értendők. Luther terminológiája csak részben igazolja azt a döntést, ha manapság az Isten Országá — a Gonosz Birodalma antitetikus viszonyát a szűkebb értelemben vett Két-Birodalom-Tanának nevezik; a másik vonatkozásban pedig *Zwei-Regimenten-Lehrer*ről beszélnek. Fontosabb ugyanakkor annak fölmutatása, hogy a két különbségtétel bensőleg tartozik össze. Ez kiderül például akkor, ha tekintettel vagyunk a bennük rejlő közös mozzanatra: jobbán Krisztus Országá vagy Isten Országá vagy Isten szellemi kormányzása. Emez identikus mozzanat miatt a két megkülönböztetés összetartozik. Aki tehát Krisztus Országáról akar beszélni, annak meg kell erről az Országról mutatnia, hogy egyfelől ellentétben áll a gonosz hatalmával, másfelől pedig megfelel az isteni teremtésnek. Az ellentmondás és megfelelés e kettős viszonylatában válik csak világossá és kifejezhetővé, hogy mi a helyzet Krisztus Országával és a Világ Birodalmával. Hermeneutikai vonatkozásban épp ez a ZRL magva. Különösképpen Gerhard Ebeling mutatott rá erre az aspektusra, és ezáltal a ZRL belső egységére.<sup>6</sup> A ZRL révén teológiailag tesszük meg ismételten azt, amit az Evangélium, amit Krisztus Országá maga tesz: magyarázatokat alkotva és a dolgokat mintegy a helyükre téve szembesítjük magunkat a Világ Birodalmának tisztázatlanságaival és ellentmondásosságaival. Krisztus Országá felől vonhatjuk meg a Világ Birodalmának alapvető különbségtételét, amely a fölbomlásra ítélt Rossz és a fönmaradásra és megváltásra rendelt Teremtés között húzódik. E helyütt mutatkozik meg az Evangélium és a Törvény megkülönböztetéséhez fűződő viszony is. Az Evangélium egyben ellentmond a *lex accusans*-nak is, ennek célja és megszabadítása pedig ama törvény vitelének, amelyben beteljesülésre jut a törvényben megkövetelt *iustitia civilis*.

Luther, a bibliai kezdeményt kibontva, a ZRL-t két olyan „fronttal” szembeni alternatívaként fogalmazta meg, amelyeket rendszeresen a két Ország üdvöt nélkülöző keveredéseként (confusio mixtura) jellemez.

\* \* \*

## 2. A probléma bibliai megfogalmazódása

Az Újszövetségnek megfelelően az ember ugyan nem szolgálhat két úrnak, az „Istennek és a Mammonnak”, nagyon is lehetséges azonban, hogy megadja Istennek, ami Istené és a Császárnak, ami a Császáré.

Az Újszövetség a keresztyén embert mintegy Krisztus eszményképének szellemében hívja föl egy radikális, lemondásra és szenvedésre kész szeretetre, a társadalmi és politikai életbe való betagozódás során.

Mindez azt a föladatot veti föl, hogy az ember egy mindenre kiterjedő reflexió során tisztázza magában,

— hol és miként jelentkezik Isten és a Gonosz ellentétessége, s hol fonódik össze egymással a hit és a világért érzett felelősség,

<sup>6</sup> G. Ebeling: „Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen”, in: *Wort und Glaube* L, Tübingen 1960, 407–428.o. uő.: *Luther — Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, 198 skk.o.

— hol jelentkezik a lemondásra kész szeretet, s hol a tevékeny föllépés a társadalmi együttélés előmozdítására és megvédelmezésére.

### 3. A kortárs frontok

#### A Két-Birodalom-Tana az alternatívája

— a keresztény élet ama megkettőződésének, amelyben elválik egymástól a szellemi és a világi alapállás, a társadalmi élet és az abban munkáló igehirdetői-egyházi hatás, illetve

— az úgynevezett „rajongók” álláspontjainak, akik azt képviselték, hogy Isten Országát erőszakkal kell megvalósítani, avagy ki kell vonulni a társadalmi és a politikai felelősség területeiről.

Ezzel szemben a reformátori álláspont elvi mondandója a következő:

— Isten parancsa és ígérete minden keresztény emberre egyaránt érvényes; a kötelességek differenciálódása a felelősség különböző területeinek (az egyes „hívásoknak”) felel meg, ahol, tanúságot téve, a keresztény szeretet megvalósíthatja önmagát.

— A hitet és a szeretetet nem lehet és nem szabad erőszakkal érvényesíteni, szemben például a joggal, amelynek védelmében a világi ügyek terén a hatalom alkalmazása jogos eljárás. A világi kormányzásnak és az egyháznak ezért az alapokban kell elkülönöznükhöz és függetlenedniük egymástól.

\* \* \*

„Mindenkor szájbarágnom és sulykolnom kell a két Országnek ezt a különbségét ... Hiszen az átkos ördög nem hagy föl azzal, hogy egymásba főzze és kotyvassza ezt a két Országot. A világi uraságok az ördög nevében mindig kereszténységből akarnak leckét adni, mintha csak azt akarnák elsajátítani, ahogy az vezeteti egyházát és szellemi kormányzását. A hamis csuhások és rablószellemek ... ezért mindig azt akarják okítani és megtanulni, hogy miként kell berendezni a világ kormányzását.” (*Der 101. Psalm* [1534]; WA 51, 239) A pápa, a rajongók és a világi urak összekapcsolják mindazt, amit Isten különbözőképp rendelt el. Ezért a ZRL csak ott nyeri el teljes alakját, ahol Luther immár nemcsak a világi és szellemi rend [Stand] hagyományból átvett megkülönböztetésével (annak minden társadalmi következményével együtt) lép föl, hanem ahol immár explicit módon bevonja megfontolásaiba a világi felsőség jogát és határait. Minderre Melanchtonnal folytatott, mintegy fölvezető jellegű levelezésében (1521) a *ius gladii*-ről, 1522-es prédikációiban és a felsőségről szóló, ezekből keletkezett írásában (1523) került sor. Milyen álláspontokkal szembesült Luther mindennek során?

Mindenekelőtt azoknak a lelkiismereti fönntartásaival foglalkozik, akik tudni akarják, hogy az embernek (a) miként kell fölhasználnia a világi felsőséget és annak kardját, s hogy (b) milyen mértékben tartozik neki engedelmességgel. „Hiszen Krisztus megnyilatkozása mozgatja őket (Mt. 5, 39): Ne állj ellen a gonosznak, hanem légy készséges a te ellenfeleddel szemben, és annak, aki elveszi a te alsóruhádát, engedd oda a felsőt is. Vagy (Róm 12, 19): „Enyém a bosszúállás, én megfizetek”, így szól az Úr”. (WA 11, 246) Luther elveti a *praecepta és consilia* között vont középkori különbségtételt, amely egykor a probléma megoldására volt hivatva. A hercegeket és

egyéb világi uraságokat arra hívja föl, hogy keresztények legyenek az egy Krisztus Úrban, s hogy Krisztus parancsait ennek ellenére ne tegyék tanácsnokaikká. (WA 11, 246) Másfelől viszont érzékelhető már radikálisan kvietisztikus álláspontja is: „Ha valaki mármost a világot az Evangéliumnak megfelelően akarná kormányozni, föladva minden világi jogot és kardot, úgy mindenki már keresztény volna, akik között az Evangéliumnak immár sem joga, sem kardja nincs és nem is szükséges hogy legyen. Vajon mihez is foghatna ez az ember?” (251) A világi hatalom korlátaira végül pedig ama követelmény kapcsán tér ki, hogy a Biblia evangéliumi fordítása a világ színe elé léphessék.

E nézetütköztetések mezején két alapvető különbségtételt fogalmaz meg: (1) Minthogy Isten parancsai és ígéretei valamennyi keresztény emberre nézve egyaránt érvényesek, a két rend mindenekelőtt szociológiailag megragadható különbsége a kereszténységben minden egyes ember létezésének keresztényi dialektikájává sűrűsödik össze. Minden egyes keresztény és valamennyien együtt „valóban szellemi állású emberek, s nincs közöttük különbség, kizárólag csak a hivatal terén”. (*An den christlichen Adel* [1520]; WA 6, 407.) Ugyanakkor minden keresztény számára föl van adva az, hogy saját életében *coram mundo* feleljen meg a világ követelményeinek. Ebben a megigazulástan alapvető meghatározására kerül ismételt sor. Kizárólag a hit révén válik a keresztények működése jóvá, helyességük mértékét azonban a szeretet parancsa kínálja. Isten tetszését csak az nyeri el, ami ugyanakkor hasznára van az ember felebarátjának. Ez az alapja a lépten-nyomon jelentkező polémiának azokkal a „sajátjogúan választott és különös működésekkel” szemben, amelyekkel a keresztények kivonják magukat világi kötelezettségeik teljesítése alól, úgymint a kolostori élet, a zarándoklás vagy az alapítványozás. Ehhez képest ismételt sor fogalmazódik meg, hogy tekints arra a rendbéli helyre, ahová Isten helyezett téged és amelyet igéjével megszentel, ott találod meg a számodra előírt föladatokat, amelyek nem „fénylenek” ugyan, ám Isten tőled ezek teljesítését kívánja. U. Duchrow kihegyezett megfogalmazásával élve „Luther fölfedezte azt, hogy az ember Isten előtt, teremttője, megőrzője és fölszabadítója előtt kizárólag passzív, csak fogadó lény. Ezáltal az ember hatását a világban immár nem az Istenre (és a világtól el) irányítottan, hanem az Isten felől el (és a világra) irányítottan értelmezi.”<sup>7</sup>

(2) A második alapvető döntés — az előzővel bizonyos értelemben szemben irányulva — azokra a társadalmi közösségekre, intézményekre és cselekvésmódokra vonatkozik, amelyekben érzékelhetővé válik az Istenhez fűző viszony és a világgal szemben viselt felelősség. Ezek nem kínálnak alapot rangok társadalmi sorrendjéhez, azonos méltóságuk van, feladataiknak és eszközeiknek megfelelően azonban világosan meg kell különböztetnünk őket egymástól. A hit és a szeretet nem kényszeríthető ki, ezektől eltérően a jognak azonban szüksége van a hatalom védelmére. Az egyházban való lét előfeltételezi, hogy a hit válik az ember hivatásává; ilyen emberek azonban mindig csak kevesen vannak. Az élet a világi rendekben viszont mindenkit érint; ez átfogja a keresztényeket és a nem-keresztényeket egyaránt, és csak az ész. potenciális általánosságát előfeltételezi. Luther alapvetően maga mögött hagyta a

<sup>7</sup> U. Duchrow: *Christenheit und Weltverantwortung, Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (Forschungen und Berichte der Ev.Studiengemeinschaft 25), Stuttgart 1970, 507.o.

*corpus christianum* valamilyen eszméjéhez fűző kötődést, még ha ténylegesen meg is marad annak keretei között, s csak olyan embereket tart szem előtt, akikhez mint keresztényekhez is fordulhat.

A világi hatalom korlátairól különös nyomatékkal emlékezett meg az *Obrigkeits-schrift*-ban: „A világi kormányzásnak törvényei vannak, ezek nem haladják meg azonban a testi és dologi javak körét, tehát a külsődleges földi ügyek terét. Isten ugyanis nem tudja és nem akarja önmagán kívül senki másnak sem megengedni, hogy a lelkek fölött uralkodjék. Ezért ahol a világi hatalom arra mer vállalkozni, hogy a léleknek törvényeket adjon, ott Istent rendeli saját kormányzása alá és csak félrevezeti és megrontja a lelkeket ... A lélek parancsolására senki sem hivatott és senki sem képes, ez maga is meg tudja találni a mennyekhez vezető útját. Ebben azonban nem ember, hanem egyedül Isten lehet segítségére ... a lélek itt elég világosan kivéttetik valamennyi ember kezéből és kizárólag Isten uralma alá helyeződik. Hiszen a hit szabad ténykedés eredménye, e téren senki sem folyamodhat kényszerhez. Isten munkálkodása nyomán jön létre a szellemben, nem kényszerítheti ki vagy hozhatja létre tehát külső hatalom.” (WA 11, 262 skk.) A világi hatalomnak ezért a tiszta tanítás kérdéseivel kapcsolatos vitákba sem szabad beavatkoznia. „Ez a püspökök dolga, az ő hivatásuk, nem pedig a fejedelmeké. Hisz az eretnokség elleni védekezésben sohasem jó az erőszak, más fogása van ennek, más vita és más ügyködés ez, mint a kardforgatás; Isten szavának kell kiállnia itt önmagáért, s ha ez nem megy, úgy a világi erőszak sem jut semmire, csak a világot borítja vérbe azonnal. Az eretnokség szellemi dolog, nem lehet vassal elpusztítani, tűzzel kiégetni vagy vízbe folytani.” (WA 11, 268)

Méltóságát a világi felsőség abból az isteni rendeltetésből nyeri, hogy a jog révén és a jognak adott esetben erőszakkal (a „kard” erejével) érvényt szerezve biztosítsa az emberek együttélését. Ha mindenki igaz keresztény volna, csak jót cselekedne és csak elszenvedné a jogtalanságot (ez esetben ugyanakkor jogtalanság sem léteznék), úgy a felsőség erőszakhivatalára sem volna szükség. Nem ez a helyzet azonban. Nem mindenki keresztény, másfelől a keresztények is hajlamosak a rosszra és cselekednek rosszat. Ezért kell lennie felsőségnek, amely elrettent és büntet.

A felsőségről szóló írásban Luther nem foglalkozik azzal, hogy Isten világi kormányzásának vannak még más életterületei és funkciói: a házassági kötelék, a család, a munka és a nevelés. Ezek jogi vonatkozásait és föladatait elemzi azonban ebben az időben papírra vetett más írásaiban.

A világi és a szellemi hatalom éles megkülönböztetésével a reformáció olyan problémákat vetett föl, amelyeket saját gondolati kezdeményei alapján még nem volt képes megoldani, és (itt el nem végezhető) gondos történelmi vizsgálódásra volna szükség annak megállapításához, hogy a tizenhatodik század viszonyai között mi volt történelmileg egyáltalán lehetséges. Ilyen problémát jelentettek a következő kérdések: (1) milyen viszonyt kell kialakítani a más hitet valló és más tanítást hirdető emberekkel; (2) milyen kompetenciákkal rendelkezik a felsőség az egyházat illetően; (3) miként kell szabályozni az egyház belső életét és jogrendjét.

(1) Luther az első időkben gyakran foglalkozott annak értelmezésével, hogy „az eretnokség szellemi dolog”. A parasztlázongások idején a következőt írta a választófejedelemnek: „Őfelségének nem kellene tiltania az igehirdetés hivatalát. Hagyjuk

csak őket [ugyanis Münzert és híveit] nyugodtan és bátran prédikálni, amit csak hirdetni tudnak és akarnak ... Ahol azonban többet akarnak tenni annál, hogy a szavakkal küzdjenek, ha törni-zúzni és az öklükkel odacsapni akarnak, akkor Őfelségének be kellene avatkoznia, hiszen vagy mi, vagy ők ..." („*Brief an die Fürsten zu Sachsen...*" [1524] WA 15, 218 sk.) Vagy egy az óhitűekkel való összetűzés során: „Mi nem ölünk meg és nem üldözünk senkit, aki nem azt tanítja, mint mi magunk, vagy szektákat alapít. Hanem csak Isten szavával küzdünk ellenük. Ahol ezt nem akarják, ott menni hagyjuk őket, s elkülönülünk tőlük, hogy olyan hitben maradjanak, amit akarnak maguknak. Ha pedig a legjobbat akarjuk számukra, amit csak tehetünk, úgy lakni és ténykedni és élni hagyjuk őket magunk között." (Wider den ...Ratschlag der ganzen Mainzischen Pfafferei [1526], WA 19, 263)

Ezt az álláspontot ugyanakkor egyre restriktívebb módon fogalmazza meg, s ítéletének keménysége csaknem kizárólag az anabaptista csoportokkal szemben irányul. Hamarosan már e tanítások pusztá hirdetését is potenciális lázadasként vagy gyalázkodasként értékeli. 1530-at követően Wittenbergben olyan szakértői állásfoglalások fogalmazódnak meg, amelyek a fejedelemnek azzal kapcsolatos jogokat tulajdonítanak, hogy halálos ítéleteket vagy kiutasításokat alkalmazva lépjenek föl. A felsőség még a templombajárás elkerülését is megfontolás tárgyává teheti. Luther csak a gondolat belső vonalához tartotta magát: az igaz hit elismertetésére nem lehet kényszert alkalmazni. A kérdés ugyanakkor vitatott maradt. Bucer és Hesseni Fülöp például nem támogatták az anabaptistákkal szembeni kemény föllépést.

(2) Mindez párhuzamosan halad egy másik fejlődéssel. A lutheri reformáció az új közösségeket — modern szavakkal élve — nem tudta „sajátjogú testületekként" felépíteni. Amikor a húszas évek végén elkerülhetetlenné vált egy belső és külső rend kialakítása, Luther a fejedelem segítségét kérte. Az volt kíváncsú, hogy az egyház tagjaként, ne pedig saját jogának erejével legyen tevékeny a *visitatio* során. Luther ezt mindenkor egyfajta „szükség-hivataalként" fogta föl. Nem biztosította be azonban önmagát azzal szemben, illetve nem tudta megakadályozni azt, hogy ezt mások a fejedelem sajátos jogaként (a *cura religionis* „*utriusque tabulae*" jogaként) értelmezzék. E vonatkozásban is csak gondolatmenetének legbensőbb magvát tartotta fön. A fejedelemnek a tiszta tanítás érdekében politikai eszközökkel kell föllépnie, az ítéletalkotás azonban kizárólag a szellemi hivatalt illeti meg. „A világi felsőség szükséghelyzetben alkalmazott segéd-funkciójának hatóköre azonban az elméleti bebiztosítás ellenére a gyakorlatban bizonytalan maradt, kezdettől fogva egyre inkább eltolódott a politikai hatalmak javára", hangzik E. Wolgast megállapítása, aki a legtöbb vizsgálta az egész kérdéskört.<sup>8</sup>

(3) Az egyház úgynevezett tartományuradalmi szabályozását előzetesen elfogadva a lutheri reformációnak nehézségei támadtak azzal kapcsolatban, hogy világos képet alakítson ki az egyházi jog értelmét, funkcióját és hatókörét illetően. Az egyházon belül is meg kell különböztetni egymástól a *temporalia* és a *spiritualia* oldalát; el kell választani egymástól azt, amit a püspökök *iure divino* és *iure humano*

<sup>8</sup> E. Wolgast: *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände. Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen* (QFRG 47), Gütersloh 1977, 65.o.



tesznek. Az egyháznak rendezett felelősségei vannak, amelyek betartása felett örködni kell. Ám azon a kettős elhatároláson belül, amely egyfelől az igehirdetés általi szellemi szolgálattal, másfelől a kényszer által megtámogatott világi joggal szemben érvényesül, az egyházi rend és jog problémája messzemenően tisztázatlan maradt. Az evangélikus teológiában a ZRL ily módon az egyházi jog vonatkozásában olyan problémává vált, amely sohasem jutott nyugvópontra.

## II. A Zwei-Reiche-Lehre mint az isteni cselekvés tana a két Birodalomban és kormányzásban

1. A Két-Birodalom-Tanában alapvető jelentősége van annak a meglátásnak, hogy Isten uralma és a világban való Gonosz uralma között ellentét feszül. Az eszkatológiai beteljesülésig a Világ az Isten és a Gonosz között folyó harc tere marad. Ez a küzdelem az emberi szívért és az emberi élet fönntartásáért folyik.

\* \* \*

Isten Országa és az Ördög Birodalma között, mondhatni, csak kizárólagos szembenállás van, amely az Istenhez fűződő viszonyon dől el. Az ember vagy a Sátán, vagy az Isten uralma alatt áll, az isteni *sub gratia* vagy *sub ira* osztályrésze az övé. A küzdelem az egyes embert érinti, és azt a „szellemileg” meghatározott közösséget, amelynek tagja. A harc ezért csak „szellemi” fegyverekkel folytatható. Luther például szenvedélyesen óvott attól, hogy a Császárság és a törökök közötti politikai ellentét keresztes hadjáratná, a keresztények és a pogányok közötti „szellemi harccá” terebélyesedjék. A két hatalom tusája e vonatkozásban az *ecclesia vera et falsa* küzdelme. Az ördög az egyházban hozza létre a helytelen tanítást és a hamisságot: „... kétféle egyház van a világban mindvégig, amelyeket Augustinus Káinnak és Ábelnek nevezett.” (*Wider Hans Worst* [1541]; WA 51, 477) A ZRL emez aspektusának a fő vonala végigvonul Luther egész munkásságán.<sup>9</sup> A ZRL és az ekkleziológia összefonódik ezen a ponton, hiszen meg kell tudnunk mondani azt, hogy miről ismerhető föl és miként él az igazi egyház.

A két *regna* küzdelme ugyanakkor a teremtetett lények fönnmaradására is kihat. Az Istenhez fűző viszony *corruptió*jából és *confusió*jából fakad a szeretet hiánya, az ész elhomályosulása és a rossz cselekedet. Krisztus Országának és a Gonosz Birodalmának ez a szembeállítás ugyanakkor nemcsak személyes-benső jelleggel rendelkezik.<sup>10</sup> A művek szférája is megőrzi a maga relevanciáját. Az emberi élet fenyegetésében és pusztításában az ördög keze érhető tetten, amint az a földi oldalon (a *iustitia civilis* terén) nyilvánul meg.

\* \* \*

<sup>9</sup> Másként vélekedik P. Althaus, aki a dualisztikus mozzanatok fokozatos elmaradásáról beszél: *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, 56 skk.o. — Vö. U. Duchrow, id. mű, 473 skk.o.

<sup>10</sup> Ez J. Heckel számos írásban megfogalmazott álláspontja; összefoglalásul lásd: EKL III, 1937—1945.

2. A Két-Birodalom-Tanának specifikus érdeke arra irányul, hogy Isten miként gyakorolja uralmát a világban. E vonatkozásban az Isten Országának kezdetben széles fogalmában a következő különbségtétel érvényesül:

- Isten a világ teremtője, fönttartója és bírója, s az is marad;
- Krisztus történetében pedig a világ megbékítője és megváltója, s az is leszen.

Isten hatásának ezt a kettősségét Luther oly módon fejezi ki, hogy

— Isten bal kézzel kormányzott Országáról, illetve Isten világi kormányzásáról, valamint

— Isten jobb kézzel irányított Országáról (Krisztus Országáról), illetve Isten szellemi kormányzásáról beszél.

\* \* \*

Bizonyos értelemben a ZRL szubsztanciája, hogy ebben az utóbb említett értelemben fejtsse ki a két Ország, illetve a két kormányzás viszonylatát. Luther mindezt, azonos alapvető szerkezet mellett, mindig újabb fordulatokkal és árnyalattal teszi. Különösen érzékletes a *Kriegsleuteschrift* (1526) egyik megfogalmazása: „Isten két-féle kormányzást alakított ki az emberek között, az egyik szellemi és a szó közvetítésével, kard nélkül érvényesül, amely által az emberek jámborak és igazságosak kell legyenek, tehát hogy emez igazságossággal szert tegyenek az örök életre. Ezt az igazságot az igehirdetés révén, a prédikátoroknak rendelt szó által mutatja föl. — A másik a kard erejével érvényesülő világi kormányzás, amely azokkal szemben irányul, akik az örök életért nem akarnak a szó ereje által jámborak és igazságosak lenni, ám az ilyen világi kormányzás révén mégis arra kényszerülnek, hogy jámborak és igazságosak legyenek a világ színe előtt... — S ha ezt az igazságosságot nem akarná az örök élettel jutalmazni, úgy mégiscsak fönnállását kívánja, hogy megőrződjék az emberek közötti béke és így elnyeretik a földi jó jutalma... Isten tehát maga mindkét igazságosság — a szellemi és a testi igazságosság — megalkotója, ura és mestere, segítője és jutalmazója, s ez nem valamiféle emberi rend vagy hatalom terméke, hanem tisztán isteni dolog.” (WA 19, 629 sk.)

Isten szellemi kormányzásának fölismerése közvetlenül adott a hittel, Isten világi kormányzásának fölismerése viszont előfeltételezi a hitet. Isten világi kormányzása a bűnös ember számára rejtve marad. Ez megismerheti a világot és élhet a Teremtő adományaival, nem ismeri azonban föl a világban cselekvő Istent. Ez a cselekvés számára rejtve marad, ama teremtetett eszközök körében, amelyeket Isten felhasznál, érzékelhetetlenül beleszövődik a rossznak azokba a megnyilvánulásaiba, amelyek mindenkor hatnak a teremtés birodalmában. Valamennyi teremtmény „Isten álcája és maszkja”, mondja Luther végtelenül sokszor. S Krisztus Országában Isten ismeretére van szükség ahhoz, hogy a hívő ember ennek alapján fölismerhesse a világban a Teremtő hatását. Luther e vonatkozásban a teremtmény bibliai, közelebbről öszövettségi kifejtéséhez kapcsolódik, ahogy a ZRL általában véve is a teremtmény Isten melletti hitvallás nagyszabású kifejeződése. Hogy Isten rendelkező és ígérő szava így megszenteli a házassági köteléket, a családot, a munkát és a felsőséget, az jól bizonyítható az Írás beható értelmezésével. Luther a teremtés és megváltás összefüggésének sajátos teológiai érveként fejti ki a Törvény fogalmát. Senki olyan sem

hallhatja meg az Evangélium szavát, aki nem tapasztalja meg és nem ismeri fel Isten rendelkező és bíraskodó felségét. A teremtés és megváltás belső vonatkozása abban az eseményben tárulkozik föl, hogy Isten megszólít bennünket. Az Evangélium mint a bűntől való megszabadulás és az új élet üzenete föltételezi, hogy Isten jogos, de be nem teljesült igényt formál az ember életére mint olyanra. A teremtettség egyfajta megbízatást jelent, isteni küldetés szellemében való életet. Ez a megbízatás a maga radikálisában, az Evangélium értelmezése során, a *lex Dei* alakját ölti, továbbá vád és elítéltetés, még ha nem is csak ennek az értelmezésnek a fényében jelenik meg így. Az Evangélium eljön — a Törvény mindenkor már ott van („*lex semper adest*”).

Három olyan területet találunk, amelyen Luther megvilágítja Isten teremtfenntartó hatását; ezek az emberi ész, a társadalmi berendezkedések, valamint a történelmi élet.

(1) Az ész a Teremtő adománya az ember számára. Eszének köszönhetően képes az ember megismerni a világot és ennek megfelelően alakítani viselkedését. Luther a *ratiót* az elméleti és gyakorlati készség egységeként gondolja el. Az ésszel jut az ember saját kötelmeinek fölismeréséhez is, ezáltal tesz szert a *lex naturalis* vagy *lex naturae* tudására. Tisztában van azzal, illetve észének segítségével fölismerheti azt, hogy mit kell tennie. Ennek a fontos összefüggésnek az illusztrálásához idézek a 127. zsoltárhoz fűzött értelmezésből. Veit Dietrich latin nyelvű szöveggondozása egy 1533-ban tartott előadásra megy vissza, amelynek már 1577-ben megjelent Londonban egy angol fordítása.<sup>11</sup> „...nem a jog hozza létre az igazságos közösséget, hanem az igazságos emberek alkotják meg a jogot... Ez Istentől a Paradicsomban mondhatni a természetbe plántálódik át. Hiszen ezt mondja az Írás: Isten a maga képére és hasonlatosságára teremtette meg az embert. Azután az értelmezést a következő szavakkal toldja meg: uralkodjatok a tengerek halai fölött stb. Ez a szöveg világosan mutatja: az ember az Istentől nyerte a dolgok jogát és ismeretét, a földművelés, a gyógyítás és minden további mesterség képességét... Ezért nem törődik a Szentlélek az ilyen dolgokkal, hanem e törvényeket és mesterségeket ennek az életnek a leg szebb és legnemesebb adományaihoz sorolja: mindezek az én teremtményeim. Ezért akarja helyrehozni a mi vak és esendő természetünket és emiatt akar elszólítani bennünket testünk önhittségétől, hogy ne törekedjünk valami olyanra vagy ne képzeljünk be olyan dolgokat, amelyek erőnket meghaladják. Ádám bűnbeesése révén ugyanis a természet olyan mértékben megromlott, hogy immár nem képes meglátni azt, hogy Isten adományai valóban adományok.” (WA 40 III, 222)

Luther a *portio inferior* és a *portio superior rationis* áthagyományozott ágostoni megkülönböztetését fokozatosan a *ratio* és a *fides* különbségtételével váltotta föl, amelyet a *coram mundo* illetve a *coram Deo* disztinkciójával párhuzamosan kristályosított ki. A *superiora* felé az ember engedelmisséggel tartozik, mindenkor szem előtt tartva Isten ígését. Ezzel szemben a *ratio* az a képesség amely az *inferiora* vonatkozásában működik. A *ratio*, a *lex*, az *opera* és a *liberum arbitrium* szilárd összefüggést képez, amely lehetővé teszi, hogy a világot és az embertársainkat illető

<sup>11</sup> A G. Gloege által „Von der Menschwerdung des Menschen — Eine akademische Vorlesung über den 127. Psalm von D. Martin Luther” címmel közreadott fordítást követem (Göttingen 1940).

ügyekben az életet segítő módon járjunk el. A világ megismerésének és uralásának képessége a bűnbeesés után is fennmaradt, hisz a pogányok körében gyakran jobban kiforrott, mint a zsidóknál vagy keresztényeknél, s ennél fogva ez utóbbiak tanulhatnak az előbbiektől. A *lex naturalis*-t tartalmilag a *bonum commune*, az *utile*, röviden szólva a *iustitia civilis* felé vezető irányultság határozza meg. Minderre az ész abban az esetben ébredhet rá, ha a számára lehetséges világ- és emberismeretet valóban megvalósítja. Az arany szabály rövid formulát kínál erre, s mindig újra és újra érezteti hatását. „A természet azt tanítja, miként a szeretet is, hogy azt kell tennem, amit szívesen akartam volna megtenni.” (WA 11, 279) Hogy ez a bűn valóságára nézve mit is jelent, e kérdéssel a világi kormányzás másik terére, a rendek területére lépve foglalkozhatunk majd.

(2) A rendek a társadalmi együttélés alapformái. Luther az *oeconomiát* és a *politiát* nevezi meg; ezáltal a hagyományos, Arisztotelészhez visszanyúló társadalomelmélethez kapcsolódik, s tölti meg azt konkrétan saját kora viszonyainak szemléletével. Az *oeconomia* a házasságot, a családot és a munkát fogja át; a *politia* pedig a felsőség annak minden funkciójával egyetemben. Ezek a rendek, amelyekhez a szellemi kormányzás köréből hozzá kell számítanunk az *ecclesiát*, egy ősi állapotra való visszavezetéssel nyernek megalapozást. Az a vonatkozó kutatásokban vizsgált kérdés, hogy Luthernél vajon a *politia* is ehhez az ősi állapothoz tartozik-e, könnyen magyarázható két föladatának fényében. Ugyanis egy konstruktív és egy defenzív feladata van: a jog tételezése, az együttélés biztosítása végett, valamint a jog, hatalom által gyakorolt védelme. Az egyik szupralapszárís, a másik infralapszárís. A szupralapszárís megalapozáshoz tartozik az is, hogy a politikai tekintélyt a negyedik parancsolat érvényességi köréhez rendeli. A felsőségnek mondhatni „atyai hivatala” van: és *Schwertamtja*, a kard ereje által érvényesített hivatala ennek a *Vateramt*nak a részeként értelmezendő és gyakorlandó. Luther erre újra és újra fölhívta a keresztényi létre törekvő fejedelmek figyelmét: „Aki mármost keresztény fejedelem kíván lenni, annak valóban le kell mondania arról a vélekedésről, hogy erőszakos eszközök révén kell uralkodni. Hiszen átkozott minden olyan élet, amely csak a maga hasznára és a maga előnyére gondol, megátkozottak mindazok a művek, amelyek nem szeretetben fogannak. Akkor övezi őket azonban a szeretet, hogyha nem a saját élvezet, haszon, tisztesség, nyugalom és üdvözülés a céljuk, hanem a másik hasznára, méltóságára és üdvösségére irányulnak teljes szívvel.” (WA 11, 271 sk.)

A rendek vagy *ordínes* a teremtetett élet adottságai, *ordinationes Dei in creaturis*, s ennek a fordulatnak a német fordításaként igen szerencsés a *Schöpfungsordnungen*, a „teremtésbeli rendek” kifejezés. Az emberi élet nem önkényesen és tetszőleges módon alakul, az érzékelés által felismerhető struktúrái, feladatai és szabályai vannak. Ezért tartoznak egymáshoz az ész és a rendek. *Politia et oeconomia est subiecta rationi*. (WA 40 I, 305) Isten akarata akkor teljesül be, ha az ember eszes módon használja fel az ést és a rendeket. Ehhez Isten nem kínál „pótlólagos” közvetlen útmutatásokat. Ezt mondja a következő mondat: „*Non indiget (Deus) christianis ad magistratum; ideo non opus, ut sanctus sit Caesar... Satis est ad Caesarem, ut habeat rationem. Ideo Dominus deus conservat regnum Tattarorum, Turcae.*” (Predigt über Mt 22, 15 ff.; WA 27, 418) Ez a megállapítás úgy hangzik, mintha az ész használata és a földi rendekben való életvezetés szempontjából érdektelen

volna, hogy valaki nem hisz Istenben. Luther azonban igen pontosan differenciált, úgyhogy mind a világhoz fűző vonatkozás relatív önállósága érvényre jut itt, mind pedig az, hogy e vonatkozás elválaszthatatlanul kapcsolódik az Istenhez fűződő viszonyhoz. Ide kapcsolódó fejtegetéseiben szívesen szokott hivatkozni a négy ok iskolai sémájára. Idézzük tovább ezzel kapcsolatban a 127. zsoltár értelmezését. A filozófusok és a pogány államjogászok „az *oeconomia* és a *politia* terén csak a *causa materialis*-t; és a *causa formalis*-t ismerik. Nem tudnak viszont *causa finalis*-ről és a *causa efficiens*-ről. Ez azt jelenti, hogy nem tudják, honnan is ered és mi által van fönntartva az *oeconomia* és a *politia*, s azt sem, hogy milyen célokra törekednek... A filozófusoknak helyes fogalmaik vannak a *causa formalis*-ről, tehát arról, hogy miként kell igazgatni az államot... Ez azonban nem elegendő. Hiszen ha a dolgok rendezettek, úgy rá kell kérdezni egymásutánjukra (*successus*). S azután azt látjuk, hogy igen értelmes embereken heves nyugtalanság vesz erőt, amikor azt kell látniuk, hogy még legszebb terveiket sem koronázza siker. Hiszen ezeken túl igazságos és tiszteletre méltó törvényeik vannak, s a legnagyobb erőfeszítéseket teszik rá, hogy azok be is tartassanak. A *causa efficiens* és a *causa finalis* kérdésében azonban tanácstalanok. Hiszen célként (*finis*) a hírnevet, a békét és a jólétet határozzák meg; ezek azonban nem köszöntenek be mindenkor, gyakran épp ellenkezőleg alakulnak a dolgok... Ezért itt minden attól függ, hogy tudjuk, miért épp úgy alakul a dolgok folyása, hogy a jóknak leggyakrabban rosszul, s megfordítva, a rosszaknak pedig igen jól megy a sora. ...ők csak az ésszel rendelkeznek és azt követik. Salamonnak (ugyanis a zsoltár szerzőjének) van még a Szentlélek is, akitől az *oeconomia* terén is tanul a *causa finalis*-ről és a *causa efficiens*-ről.” (WA 40 III, 202 skk.)

Luther úgy véli, hogy az ész révén alapvetően lehet helyesen cselekedni a bűnbeesést követően, azonban csak feltételesen mond egyáltalán valamit az élet gyakorlatáról. Nem véd meg a konkrét esztelenségtől. Sőt, legjobb és leghelyesebb cselekedeteikkel az emberek *desperatiót* és *praesumptiót* idézhetnek saját fejükre. Luther gyakran mutatta be ezt a sikerhez vezető cselekedetek példáján. Aki nem ismeri Istent vagy nincs iránta bizalommal, az a világ menetén gyakran csak kétségbeeshet, avagy tetteinek sikerét nagy büszkén kizárólag önmagának tulajdonítja. Ahol nem vagyunk tisztában Istennel és az örök élettel mint *causa efficiens*-szel és *causa finalis*-szal, ott szinte „semmit sem” tudunk az emberről, ahogy a híres „*Disputatio de homine*” című írás (1536), 11 tételében olvashatjuk. Luther ezt a következőképp is kifejezte: a *substantia rationis* megmarad, az *usus rationis* viszont fordított irányt vesz. Hasonlóképp alkalmazza a hivatal és a személy megkülönböztetését is. Még ha a hivatal vitelére helyesen kerül is sor, ezáltal még semmi sem dőlt el azzal kapcsolatban, hogy az illető személy miként állhat meg Isten és a saját lelkiismerete előtt. Tükörképszerűen adódik ebből a világi kormányzásra vonatkozó üzenet funkciója. Ez nem a *substantia rationis*-t állítja ismét helyre, ám segít annak helyes használatában. Az igehirdetői hivatás az Istenbe vetett bizalmat, a türelmet és a hála érzületét hirdeti, s ezáltal védelmezi a *politiát* az anarchiával és a tiranniával szemben. (Vö. WA 40 III, 213) A gondviselésbe vetett hit, amely oly pregnánsan fejeződik ki a későbbi protestáns egyházi éneken, közvetlenül a ZRL-nek ehhez az oldalához kapcsolódik.

Luther határt vont az *inferiora* és a *superiora* között — az elsőben illetékes a *ratio* és a *liberum arbitrium*, a másodikban viszont egyiknek sincs tere —, s elhatárolta egymástól a morált és a hitet. A *ratio* és a *lex* oldalához tartozik — modern kifejezésekkel élve — a legalitás és a moralitás. Az Istenhez fűző viszony azonban túl van a moralitáson. Pállal együtt (Róm 14, 23) itt a következő fogalmazódik meg: „Ami nem hitből való, az bűn.” Az ész kritikában részesül itt szoteriológiai nagyralátásai miatt.<sup>12</sup> Túlságosan is egyszerű eljárás, ha azzal a szembeállítással élünk, hogy a hit terén kívül (a legjobb esetben is) csak legalitás, a moralitás pedig csak a hitben található. Korántsem, a *ratio coram mundo et coram seipso* területéhez a lehetséges viselkedések egész skálája tartozik:

— a büntetéstől való félelem okán külsődlegesen kikényszerített helyes cselekedetek,

— a saját érdekek fölvilágosult követéséből adódó helyes cselekedetek,

— a helyes cselekedetek meggyőződés és a többi ember iránti jóindulat alapján.

Luther persze nem ismer a kanti elválasztáshoz hasonlíthatóan éles különbségtélt legalitás és moralitás között, s az *amor sui*ra vonatkozó kritikájában elmosódóvá válnak a határvonalak. A *lex naturalis* mindenestre *lex moralis*, elgondolhatatlan pozitív törvényként illetve pusztán külsődleges engedelmesség következményeként. A szeretetet célozza az arany szabály értelmében.

(3) S ezáltal érintettük már a világi kormányzás harmadik területét, ugyanis a történelmi életet. Luther gazdag és plasztikus szemlélettel rendelkezett Isten hatásáról a történelemben. Ennek hátterében gyakran az ószövetségi bölcsességirodalom és a népi szállóigék bölcsessége található. Isten vagy sikert kölcsönöz az emberi szándékoknak, vagy megvonja tőlük azt. Gyakran büntet „gazfickót egy másik gazfickóval”. Hosszú távon kifizetődik a helyes magatartás. Az ember azonban nem számolhat utána Isten szándékainak, inkább megtanulja, hogy bízzék vezetésében. Isten a teremtmények saját tevékenysége révén fejti ki hatását, előfordul azonban az is, hogy közvetlenül avatkozik be, s még a rossznak is illeszkednie kell akaratahoz. Némelykor Luther azokról az angyalokról beszél, amelyek a világi és szellemi kormányzás fölött mondhatni saját hierarchiát alkotnak és segítően állnak az emberek mellett. Különleges véleménye van Luthernak azokról a kiemelkedő emberekről (viri heroici), akik révén Isten előreviszi a történelmet. Mindebben a *deus semper actuosus* hatása érhető tetten. Összefoglalásul idézhetjük a következőket: *Tres enim hierarchias ordinavit Deus contra diabolum, scilicet oeconomiam, politiam et ecclesiam.* (Zirkulardisputation zu Mt 19, 21, Th. 52; WA 39 II, 42) Különbözők azonban, funkcióiknak és eszközeiknek megfelelően. A szellemi kormányzás körében a bűn bocsánatot nyer, s kezdődik az örök élet. A világi kormányzásban a bűn társadalmi következményei gátak közé vannak szorítva, a földi élet viszont megőrződik. A két kormányzás ugyanakkor egymásra van utalva: „Ahol mármost a világi kormányzás vagy a törvény egyedül uralkodik, ott szükségképp jelenik meg a hiú alakoskodás. Hiszen anélkül, hogy a Szentlélek szívében lakozna, senki sem válhat valóban jámborrá, bármily gondosan munkálkodjék is egyébként. Ahol viszont kizárólag a

<sup>12</sup> K.- H. zur Mühlen: *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken — Dargestellt am Werk M. Luthers und F. Gogartens* (BHT 59), Tübingen 1980, 67 skk.o.

szellemi kormányzás irányítja az országot és az embereket, ott enged a gonoszság kantárja és teret nyer mindenfajta alávalóság, hiszen a közönséges világ azt sem megérteni, sem elfogadni nem képes.” (WA 11, 252) A két kormányzás egyenesen egymásra vonatkoztatott. „Hiszen Isten a világ kormányzását a valódi boldogság és a mennyek birodalma mintájára szeretné viszontlátni, hasonlóan egy érzékcsalódáshoz vagy egy maszkhhoz, amiben nagy szentjeit is tevékenykedésre készíti, az egyiket jobban a másikkal...” (*Der 101 Psalm* [1534]; WA 51, 241)

Bár a *vita aeterna* magasabb rendű a *vita terrenánál*, ebből nem adódik minden egyes rendben a hivatalviselők hierarchikus társadalmi tagolódása. Csak a konkrét kompetencia számít itt a felelősség mindenkori területén. Sokféleképp vetülnek egymásra ezek, hiszen Krisztus hat mindhárom rendben. Isten két kormányzási szférája és a három *ordines* belső egysége Istennek a teremtményeihez fűződő szeretetében alapozódik meg. Még a szülők, a felsőség vagy az igehirdető hivatal „szükséges haragja” is, ha igazságosan jár el, e szeretet szolgálatában áll.

### III. A Két-Birodalom-Tana mint a keresztények életével és cselekedeteivel kapcsolatos állásfoglalás mindkét országban és mindkét kormányzás alatt

Az ábrázolás menete szigorúan megfelel itt a dolognak: Isten cselekvése megelőzi az emberi cselekvést, átfogja és megalapozza azt. A teremtés és a megbékítés művét Isten „nélkülünk” végzi, később azonban „bennünk” és „általunk” kíván hatni, az embereknek *cooperatores Dei*vé kell válniuk. Valamennyi ember tudattalanul, a hívőknek azonban rendelkezniük kell tudással és akarattal. Igen szépen fogalmazódik meg a magnifikáció-értelmezésben (1521): „Minden egyes embernek tekintettel kell lennie arra, hogy általa milyen hatást fejt ki az Isten, mindenekelőtt pedig azokra a művekre, amelyeket másokkal kapcsolatban tesz.” (WA 7, 565)

1. A szellemi kormányzás alatt megkezdődik az ember hitben és szeretetben való eszkatológiai megújulása a hit és szeretet közösségében, az *ecclesiában*.

\* \* \*

Közelebbről ez a megigazulástan és az ekkleziológia tárgya. E helyütt csak azt kell kiemelnünk, hogy a keresztény életet és az egyház életét Luther milyen hangsúllyal ragadja meg kezdetként (initium) és átmenetként (transitus), nem „ájtatos-létként”, hanem „ájtatossá-válásként”. „Az egyház betegek gyógyhelye, akik gondoskodásra szorúlnak, s csak a mennyek kínálnak palotát a kigyógyultak és igazak számára.” (*Römerbrief* [1515/16]; WA 56, 275) Az Egyház sajátos megbízatása és ismertetőjege a szent dolgok hirdetése és kezelése, lényegi hivatása ugyanakkor a Krisztusért végzett imádkozás és szenvedés, ahogy a *Von Conzilien und Kirchen* (1539) a hét szentség felsorolásában mondja. Ezeket a cselekedeteket Luther nem sorolta a *iustitia civilis* körébe, nincsenek előírva a *lex naturalis*-ban. Mindehhez az Egyháznak közvetlen mandátuma van. Ezért megalapozásukra és irányultságukra közvetlenül a Szentírásban tesznek szert.

\* \* \*

2. Isten világi kormányzása alatt a keresztények minden más emberrel együtt a *iustitia civilis* kötelmében állnak. A világi kormányzás keretében a szeretetteljes, Krisztus példájának és parancsának szellemében vitt élet egybeesik a *iustitia civilis* beteljesítésével.

Ezzel kapcsolatban különbséget kell tennünk a keresztény ember helyzetének különböző vonatkozásai, illetve cselekvésének különböző irányultságai között. Minden egyes ember egyaránt egyén Isten előtt, embertárs a felebarátaihoz fűződő közvetlen viszonyban, valamint társadalmi szerep hordozója.

Ennek alapján továbbá szükség van a következő különbségtételre is:

— hogy a cselekvés rám magamra illetve a felebarátomhoz fűző közvetlen viszonyra irányul-e, vagy pedig

— hogy felebarátom jólétére és a felebarátomért viselt, társadalmilag hozzám rendelt felelősségemre irányul-e.

A saját magamért és a felebarátomhoz fűző közvetlen viszonyomért való cselekvés mértékét közvetlenül Krisztus példája és parancsa szolgáltatja. A felebarátomra és őérette viselt, társadalmilag hozzámrendelt felelősségemre irányuló cselekvés viszont azon az értelmes belátáson mérendő, amivel felebarátom és az egész közösség jólétével kapcsolatban rendelkezem; e cselekvésre a mindenkori felelősségnek megfelelően kell sort keríteni. Ezek a vonatkozások gyakran rakódnak egymásra, ám kölcsönösen nem függesztik föl egymást.

A megkülönböztetés és vonatkoztatás művészetében a *gradus ad parnassum* annak tisztaságában rejlik, hogy milyen arculatot is mutat az Istennel és a világgal szemben egyidejűleg viselt elkötelezettség. E vonatkozásban a ZRL a „lelkiismeret okításaként” éri el csúcspontját. A kiindulási problémáról van szó: a szeretet parancsa Krisztus értelmezésében vajon megenged-e egy olyan életet, amely képes megfelelni az evilági lét szükségszerűségeinek? Luther ezt a legkeményebb helyen, a felsőség kardhasználatát illetően példázza, emiatt azonban nem szabad teljes mértékben figyelmen kívül hagynunk a többi vonatkozást és területet (a házasságot, a családot vagy a munkát).

(1) Központi jelentősége van annak a megkülönböztetésnek, amely a „számomra való” cselekvést (ez esetben én vagyok a cselekvés által kizárólag érintett személy és nem kell figyelemmel lenni a felebarátomat közvetlenül érintő következményekre) a „másik számára való” cselekvéstől választja el (ekkor felebarátaimat és a környezetet szem előtt kell tartani, hiszen cselekvésem hatással van rájuk). A „számomra való” cselekvés során Krisztus parancsa — például a Hegyi Beszéd szellemének megfelelően — közvetlen értelemben érvényes, hogy ugyanis az ember ne szegüljön szembe a rosszal, hogy lemondjon saját jogáról és így tovább. Tekintettel a többiekre ez viszont nem helyes eljárás, a szeretet ilyenkor másfajta viselkedést ír elő: „... mivel egy igaz keresztyén ezen a földön nem önmagáért, hanem felebarátjáért él és őt szolgálja, ezért szelleméből fakadóan nem azt teszi, amire neki szüksége van, hanem ami felebarátjának használ és szükséges. Minthogy mármint a kard nagy és szükséges haszon az egész világ számára, hogy a béke megőrződjék, a bűn megkapja büntetését és a Gonosz ügyködése megelőzzék, ezért az igaz keresztyén ember egész készségesen lép a kard kormányzása alá, fizet adót, tiszteli a felsőséget, szolgál, segít és mindent megtesz, amire csak képes ...” (WA 11, 253) A keresztyén ember nemcsak



elismeri a felsőség jogát, hanem tevékenyen a szolgálatába is áll annak: „Ezért aztán, ha úgy látod, hogy hóhérra, törvényszolgára, bíróra, uraságra vagy fejedelemre volna szükség, s magadat ügyesnek találod a foglalatosság gyakorlására, úgy föl kell szolgálataidat ajánlanod...” (WA 11, 255 sk.)

(2) A „számomra való” — „másik számára való” megkülönböztetésnek antropológiai—társadalmi alapja van az emberi élet legkülönbözőbb vonatkozásaiban. Mindenki egyes ember (ön maga és Isten előtt), embertárs a többiekhez fűződő viszonyában és — modern kifejezéssel élve — többféle társadalmi szerep hordozója. A Hegyi Beszédről adott értelmezésében (1530/1532) Luther igen erőteljesen vonja be elemzésébe ezeket a különböző vonatkozásokat. Itt olyan kifejezéseket használ, mint „keresztyén-személy és világ-személy”, „magáért-való személy — hivatali személy”, vagy éppen „két hivatal ill. két személy egyetlen személyben”. Ha rövidre zárt módon azonosítanánk ezeket a megkülönböztetéseket a szabadságról szóló írás (1520) belső és külső emberével, ahogyan gyakran szoktak eljárni, úgy a Hegyi Beszéd szellemében való cselekvésre teljességgel az Isten előtti érzület és alázat volna jellemző, s valójában egyáltalán nem lépne a jelenségek mezejére. Én magam azonban helytelennek tartom ezt az értelmezést.<sup>13</sup> A szabadságról szóló írás kategóriáira a reflexív vonatkozás, az embertársakhoz fűző viszony és a „külsőleges ember” társadalmi szerepelvárásaiban való élet vetül rá.<sup>14</sup> A Hegyi Beszéd értelmében vett szeretet pedig nagyon is cselekvési útmutatás! Luther számára ez semmiféle ellentétben sem áll egy társadalmi szerepnek megfelelően végzett cselekvéssel, ez utóbbi nem szünteti azt meg. Ennek a szeretetnek mindenkor meg kell határoznia az érzületet, ugyanakkor tetté is válik azonban, hiszen embertársaim nemcsak „hivatalok” hordozóiként, hanem mindenkor a „keresztyén szeretet általános rendjében” állnak velem szemben. Mély benyomást kelt ezzel kapcsolatban az úrvacsoráról szóló nagy írás (1528) egyik részlete: „E három területen (ugyanis az *oconomia*, *politia* és *ecclesia* rendjén) fölül van mármost a keresztyén szeretet általános rendje, ahol az ember nemcsak a három rendnek, hanem általában minden egyes szükségét szenvedőnek szolgál, enni ad az éhezőknek, inni a szomjazóknak stb., megbocsát az ellenségnek, minden embernek kér ezen a földön, elszenvédi a mindenfajta gonoszságokat ezen a földön stb.” (WA 26, 505)

A „számomra való” és a „másik számára való” megkülönböztetést ki kell egészíteni egy további különbségtétellel, hogy ugyanis a cselekvésre a felebarátainkhoz

<sup>13</sup> F. Lau hajlik erre; lásd könyvét, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlin 1952, 31 o.: „...a keresztyén ember tulajdonképpen mindig hivatalban áll. A személyes életnek, az élet megvilágított oldala felelő tekintve, nemigen marad tere... A krisztusi parancs viszont csak a benső szférára vonatkozik.”

<sup>14</sup> Luther „Von der Freiheit eines Christenmenschen” című írásához lásd E. Jüngel: „Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige Theologie”, in: L. Grane-B. Lohse (Hg.): *Luther und die Theologie der Gegenwart. Referate und Berichte des Fünften Internationalen Kongresses für Lutherforschung*, Lund 1977, Göttingen 1980, 17–80.o.; uő.: *Zur Freiheit eines Christenmenschen — Eine Erinnerung an Luthers Schrift* (Kaiser Traktate 30), München 1978.

fűződő közvetlen, személyes vonatkozásban kerül-e sor, vagy pedig a társadalmilag rendezett felelősség terén. Erre a pontosításra szükség van ahhoz, hogy a szeretet pozitív módon leírandó cselekedetét — amiként azt Luther például a Kis-Katekizmusban a tízparancsolathoz fűzött magyarázataiban összefoglalja — érvényesíteni lehessen a Hegyi Beszéd újra és újra idézett negatív megfogalmazásaival szemben (hogy ne álljunk ellen a gonosznak stb.).

(3) Luther számára a társadalmi szerepeknek megfelelő cselekvés is a szeretetből fakadó cselekvés, az épp szóban forgó szerep igen specifikus követelményeiből nyeri azonban alakját, vagyis abból a sajátos felelősségből, ami az egyes emberhez a három rendben hozzárendelődik. Ide kapcsolódik az észnek és a rendeknek a föntiekben már érintett összefüggése. A rendekben való cselekvés végső mértékét a *bonum commune* értelmes belátása adja. A szerepek társadalmi illeszkedése tartósan értelmes és célracionális cselekvést föltételez, az egyes embernek ugyanis meghatározott viselkedést ír elő, amely a többiek viselkedéséhez hangolódik. A társadalmi szerepek strukturálisan a többiek számára való létet jelentenek, ezért jelentkezhet az az igény, hogy az ember az ilyen szerepeknek megfelelően viselkedjék. Ha pedig nem képesek annak elérésére, amit pedig teljesíteniük kellene, helyesbítésre szorulnak. Ilyen szellemben fogantak Luther reformjavaslatai a szegénygondoskodás, a nevelés vagy a kereskedelmi jog (közelebbről az „uzsora”) terén. Akit a rendek közegeiben olyan cselekvésre szólítanak föl, amely megítélése szerint értelmetlen és ezáltal jogtalan valamint lelketlen, az meg kell hogy fontolja lépéseit. Az észre, jogra és szeretetre (mint a *lex naturalis* foglatára) való hivatkozáson túl azonban nem fordulhatunk legitim módon az isteni parancsolatokhoz. Isten ószövetségi parancsolatait az Újszövetség a szeretet parancsában értelmezi és foglalja össze: a szeretet a Törvény beteljesülése. Ezáltal ugyanakkor a bibliai hagyomány minden egyes parancsolatával kapcsolatban szabad tere nyílik az értelmezésnek.<sup>15</sup> Vagyis a társadalmi viselkedést nem lehet szűk látókörű bibliai szellemben szabályozni. Ezt jelentik azok a Luther által oly keményen megfogalmazott ellentétek, amelyeket gyakorta szokás idézni: „Hogyha mármost fejedelem, bíró, uraság, asszony stb. vagy, emberek vannak aláad rendelve, s tudni szeretnéd, hogy mit kell tenned, úgy nem szabad kérdéseiddel Krisztushoz fordulnod, hanem kérdezd a császárt vagy a tartományi jogot, miként kell alárendeltjeiddel szemben viselkedned és miként kell számukra védelmet nyújtjanod. Hiszen te mindkettő hatalmával és jogával rendelkezel: védelmet nyújthatsz és büntethetsz, már ameddig hivatalod, kormányzásod vagy megbízatásod ér, ám mindezt nem keresztényként, hanem a császár alattvalójaként teszed.” (*Wochenpredigten über Mt. 5-7* [1530/32]; WA 32, 391) Ez korántsem „kettős morál”, mint ahogy Ernst Troeltsch vélekedett, hanem azoknak a feszültségeknek a leválasztása, amelyek a szeretet parancsából adódnak. „Mindkettő tehát szépen megfér egymással, hogy egyszerre tégy eleget Isten birodalmának és az evilági birodalomnak, külsőleg és belsőleg, hisz elszenveded a rosszat és a jogtalanságot, s mégis megbünteted a rosszat és a jogtalanságot, nem állsz ellen a rossznak és mégis ellenállsz neki. Hiszen az egyikkel magadra és saját dolgaidra tekintesz, a másikkal

<sup>15</sup> Ezzel kapcsolatban különösképp: „Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mose sollen schicken” (1526), WA 16, 363—393.

pedig felebarátodra és az ő dolgaira.” (WA 11, 255) A ZRL e vonatkozásban közvetlenül a szabadságról szóló írás fejtegetéséhez kapcsolódik. Ahogy az ember belső világa egybe kell hogy csengjen Isten szavával, illetve ahogy külső megnyilvánulásai harmóniában kell álljanak belső létével, úgy közvetít a szeretet konkretizálása a „hivatalában való személy” és a „magáértvaló személy” között. Luther esetében tehát nem lehet egymással szemben kijátszani a következmények etikájának kezdeményét és a rendek etikájának kezdeményét.<sup>16</sup>

\* \* \*

3. Luther abból indul ki, hogy az ész számára elvileg föltárulkozó helyes cselekvés (megfelelően a *ius naturalénak* a *bonum commune* céljával és az aranszabály szerint) éppúgy a szeretetre irányul, mint az a cselekvés, amely közvetlenül Krisztus példáját és parancsát tartja szem előtt. A keresztyének cselekedetei ezért mindkét birodalomban egységesen a szeretet parancsának beteljesítéseként értelmezhetők.

Az ilyen cselekvés ugyanakkor azokban a döntésekben, amelyek a többi emberre vonatkoznak, lényegileg mindenki számára érthetővé tehető, megtanulható másoktól és másokkal együtt gyakorolható.

Az igehirdető hivatás föladata az, hogy a világi kormányzás keretében vitt élet lelkiismeretét oktassa. Kritikusan és megerősítőleg emel szót a *iustitia civilis* beteljesítéséért, s fordul a megvalósításának szolgálatára hivatott intézményekhez, anélkül hogy lemondana az ész vagy a világi tekintélyek illetékességéről.

\* \* \*

A *ius naturale*, a Tízparancsolat második táblája és a Hegyi Beszéd ugyanazt célozzák, az olyan cselekvést ugyanis, amely érzületében és tényleges megvalósulásában a szeretet kifejeződése. A Hegyi Beszéd szellemét közvetlenül követő cselekvés sem elvont gyakorlása az önmegtagadásnak. Luther úgy véli — s igen modern ebben! —, hogy személyes körünkben a saját jogainkról való lemondás vagy az ellenségeink iránt táplált szeretet nem paradox és esztelen dolog, még akkor sem, ha csak kevesen cselekednek ebben a szellemben. Aki (vö. Róm 12,21) a rosszat a jó révén győzi le, az valójában az emberek közötti békéért munkálkodik. Luther úgy vélte, hogy ennek belátása feltételezhető. U. Duchrow ezzel kapcsolatban kiemelte a *Grosser Sermon vom Wucher* (1520) egyik szép szöveghelyét: „Krisztus azért fogalmazott meg ilyen parancsolatot (Mt 5, 40), hogy elősegítse bennünk a békés, tiszta és mennyei élet létrejöttét. Az mármost nem a békéhez vezető út, ha valaki újra és újra a sajátját követeli és semmiféle jogtalanságot sem akar elszenvedni..., ahogy a pogányok is ésszel beláthatják és mi magunk nap mint nap szerzett tapasztalatunkkal érzékelhetjük. Egy részt fönn kell tartanunk a másiknak, s el kell viselnünk szenvedéseket, hogy megőrizhető legyen a béke, ha viszont az ember sokat civódik és perlekedik, úgy végül is a sok elszenvedett kár és rossz nyomán kell elnyugodnia.” (WA 6, 40)

<sup>16</sup> Ez a tendencia érzékelhető olykor Ernst Wolf esetében.

Luther számára ez az *epieikeia*, a méltányosság igazsága, amely túl van minden jogi pozitívizmuson vagy legalizmuson. Rendkívüli hangsúlyt adott ennek az értéknek. Aki anélkül tart ki a maga joga mellett, hogy szem előtt tartaná a *bonum communae*-t, az a *summum ius*-t *summum injuria*-ként akarja elérni. Ez különösképp vonatkozik a büntetésekre és a hadicselekmények vezetésére. „Egy fejedelemnek ezért a jogot éppoly erősen kell kézben tartania, mint a kardját, és saját belátásával kell lemérnie azt, hogy mikor s hol kell a jogot szigorral vagy épp enyhítve alkalmazni; tehát hogy mindenkor az ész kormányozza a jogot, s hogy ez maradjon a legfőbb jog és minden jog ura.” (WA 11, 272)

Nagyon is igaz ugyan, hogy a hit Isten szavának meghallgatására van utalva, ott azonban törvényként mégsem hall meg valami elvileg újat, az Evangélium megszívleléséből azonban szert tesz a szabadságra annak megcselekvésében, amit a törvény követel. *Iustitia civilis* fejlődik ott, ahol *iustitia fidei* van, amely minden cselekvőt és minden tettet Isten színe előtt ítél jónak. *Dilectio est plenitudo formaliter, fides autem est plenitudo legis effective*. (WA TR V, 369: 5822) Ezáltal pontos lehatárolást nyer az igehirdető hivatás a világi kormányzás terén is. Az igehirdető a lelkiismeret szavát tanítja a világi rendek terén végzett megbízható, önzetlen és kritikus szolgálat érdekében. Ezért az ember nem becsülheti elég magasra saját hivatalát, hiszen „az az időbeli béke, amely a legnagyobb földi jó, beleértve minden más időbeli javat is, tulajdonképp a helyes igehirdetői hivatás gyümölcse...” (*Predigt, dass man die Kinder zur Schule halten solle* [1530]; WA 30 II, 538)

Abból a számos problémából és egymásra rakódó kérdésből, amely ezekből az alapelvekből adódik, végezetül két különösen fontosat szeretnék kiemelni: a jog védelme vagy a jogról való lemondás viszonyának kérdését, valamint az engedelmisség határainak és az ellenállás lehetőségének problémáját.

(1) Hogy az embernek gondoskodnia kell a másik jogáról, ahhoz nem fér kétség. Mi a helyzet azonban saját jogunkkal? Luther igen skeptikusan viszonyult a saját jog érvényesítésének akaratához. Túlságosan is könnyen keverednek ide a bosszú és a gyűlölet érzései, amivel szemben szól a Hegyi Beszéd és például az 1 Kor 6,1–8, a saját jogról való lemondásra hívó föl. Nem kerülhet-e azonban sor arra, hogy a saját jog érvényesítésének ez az igénye az általános jogbéke érdekében teljességgel tárgyyszerű motívumokból táplálkozzék? Luther ezt nem akarja kétségbe vonni, pontosan ellenőriznie kell azonban magát annak, aki ily módon igyekszik jogának érvényt szerezni. Ezzel összefüggésben mindenesetre különbséget kell vonni a jogtalanság kétféle formája között: a hit és a hitvallás érdekében történő jogtalanságot meg kell különböztetni a Tízparancsolat második táblájának szellemével kapcsolatos jogtalanságtól. Az első esetben a szenvedés parancsa Krisztusért történik. A második esetben viszont fordulhatunk bírói segédletért. Krisztus „nagyon is megengedi azt, hogy rendesen jogodat követeljed és megszerezzed, csak hogy gondosnak kell lenned és szívedet nem töltheti el a bosszúvágy.” (WA 32, 392) Mindenekelőtt azonban az ember maga nem érvényesítheti valós vagy vélt jogát.

Luther energikusan védelmébe vette a felsőség bírói és hatalmi monopóliumát. A kutatásban rámutattak már itt az 1495-ös birodalmi reformmal való összefüggésre.<sup>17</sup> A régi német joggal szemben, amely legalábbis a nemességnek nemcsak jogokat biztosított, hanem a saját jog érvényesítésének engedélyét, tehát a magánháború viselésének jogát is megadta, a birodalmi reform során lassan érvényre jutott a központi felsőség hatalmi monopóliuma és (a római joghoz kapcsolódva) az uralkodói felség jogszolgáltatói hatalma. Luther meggyőződéséből fakadóan támogatta ezt a jogfejlődést, s bevonta ebbe az összefüggésbe a bosszú bibliai tilalmát. A felsőség magasabb jogi állását abban az esetben is tisztelnünk kell, ha nem kapunk általa jogorvoslatot. A manapság igen tisztelt „Rechtsunterricht”-ben (*Magnifikat* 1521) fejtette ki Luther a jog elismerésének és a jog elnyerésének különbségét. „A jog szerencsés dolog és Isten adománya, ki is vonná ezt kétségbe? ...senkinek sem kell elismernie azt, hogy jó vagy rossz ügye jogtalan vagy rosszhiszemű dolog, inkább el kell veszejtenie magát emiatt... Hajlandó volnál azonban azért kiabálni, tombolni és dühöngeni és az egész világot megfojtani, ha elveszik tőled ezt a jogot? ...Van-e arról akár valami tudomásod is, hogy Isten vajon meg akarja-e adni neked ezt az adományt és jogot? ... Próbára tesz téged, hogy őérette hajlandó vagy-e lemondani jogodról, kész vagy-e elfogadni és elszenvadni a jogtalanságot, őérette viselni a szegényt és kizárólag rája hagyatkozni ... — Két különböző dolog elismerni a jót és a jogot, valamint elnyerni a jót és a jogot. Neked elég az az elismerés, hogy a te oldaladon áll a jó és a jog, előfordulhat azonban, hogy nem nyered el — hagyd ennek eldöntését Istenedre. Neked a belátás adatik meg, az elnyeretés kérdését Isten főnntartja magának. Ha ő is úgy akarja, hogy igazad érvényesüljön, úgy maga gondoskodik erről, vagy úgy a kezedre játszik — anélkül hogy te erre gondolnál —, hogy a sarkadra állva oly módon kerekedsz felül, amiben korábban hinni vagy reménykedni sem mertél.” (WA 7, 582) Hasonlóképpen hangzik Jézus (Pilátus előtti) szavainak (Jn 19) értelmezése: „Az embernek el kell szenvednie a jogtalanságot vagy erőszakot, nem kell azonban hallgatnia erről. Hiszen egy keresztyén embernek tanúságot kell tennie az igazságról, s az igazságért még a halálra is késznek kell lennie.” (WA 28, 361)

(2) Ezáltal már érintettük azt is, hogy az ellenállás kérdésében milyen vonalat képvisel Luther. Korábban már rámutattunk, hogy az ember a hit kérdésében sem politikai, sem egyházi tekintélyt nem követhet saját lelkiismerete ellenére. Ám a világi ügyek terén sem lehet hajlandó rá, hogy saját jobb belátása ellenére tanúsítson engedelmisséget. „Vajon ha egy fejedelem jogtalanságot követ el, népe köteles volna mögötte felsorakozni? A válasz: nem, hiszen senki sem cselekedhet a joggal szemben, az ember inkább Istennek (aki a jogot akarja), s nem annyira az embereknek kell hogy engedelmisséggel tartozzék. S mi van akkor, ha az alattvalók nem tudnák, hogy vajon jog vagy jogtalanság illeti meg őket? A válasz: amíg ezt nem tudják vagy a legnagyobb igyekezetük ellenére sem képesek tapasztalatra vinni, addig veszélyek nélkül követhetik saját lelkük szavát.” (WA 11, 277)

<sup>17</sup> Vö. G. Scharffenorth: *Den Glauben ins Leben ziehen ... Studien zu Luthers Theologie*, München 1982, 205 skk. o.

Egyik levélben Luther úgy fogalmaz, hogy aki egy békétlenkedő fejedelem alatt háborút visel, annak azt tanácsolja, hogy „fusson a harcmezőről, ahogy csak a lába éri, és mentse a saját lelkét”. (WA Br 10, 36) Van kötelme az engedelmeskedés fölfüggesztésének, Luther szerint azonban az egyes embernek nincs joga ahhoz, hogy aktív ellenállást fejtessen ki a felsősséggel szemben. Ezzel kapcsolatban Luther egy szigorúan hierarchizált rendszert tart szem előtt. Az autoritás valamennyi hordozója *persona publica* a neki alárendeltekkel és a vele azonos szinten állókkal szemben, s viszont *persona privata* minden magasabb hatalom irányában. A jog mint *ultima ratio* érvényesítésénél az erőszak alkalmazásának joga azonban csak ott van adva, ahol az ember *persona publica*, vagyis hivatalban lévő személy. Luther ezért elutasította a fejedelmek ellenállását a császárral szemben. Csak vonakodva hagyta magát, 1530-at követően, jogászoktól meggyőzetni, hogy a birodalmi fejedelmek olyan eredendő joggal rendelkeznek, amely nem a császári hatalomtól származik és ezért megadja az ellenállás jogát. Mindössze két, határhelyzetekkel kapcsolatos megfontolás van itt. Isten hívhat egy olyan *vir heroicus*-t, aki a filiszteus-háború Sámsonjának módjára töri meg a pozitív jogot. Azonban „ha előbb olyanná válsz, mint Sámson, úgy valóban Sámson módjára cselekedhetsz”, teszi hozzá. (WA 11, 261) Ha pedig a szellemi és világi kormányzás anarchisztikus pusztítására kerülne sor, amelyet Luther apokaliptikus színekkel ecsetel, úgy az ellenállás általános kötelme érvényesül. (*Zirkulardisputation zu Mt 19,21* [1539]; WA 39 II, 34 sk.)

Ez Luther álláspontja — más kortárs és későbbi reformátori teológusok másként ítélték meg ezt a kérdést. A részletkérdésekben jelentkező eltérések, amelyek a társadalmi berendezkedés teljességgel határozott koncepciójával függenek össze, nem homályosíthatják el azokat az alapvető meggyőződéseket, amelyek ott érvényesek, ahol eleven a törvény és az Evangélium reformátori fölfogása.

## Utószó

A ZRL hatástörténetével<sup>18</sup> és azzal a kérdéssel e helyütt nem foglalkozhatunk, hogy manapság miféle tanítás az, ami nem marad el az eredeti koncepció meglátásaitól. Az ábrázolásból kiderülhetett, hogy a reformátori álláspontot az újólag értelmezett bibliai üzenet következetes és nagyszerű kifejtésének tartom az ember világhoz fűződő viszonyára vonatkozóan. Mint minden nagyszerű dolog — mindekelőtt maga a megigazulástan —, ez is kockázatos vállalkozás. Tülfeszített dialektikája túlságosan is könnyen csúszhat át a magánéleti jámborság és az adott társadalmi viszonyokhoz való kritikátlan alkalmazkodás dualizmusába. A reformációban azonban fölszabadításként hatott, s rávezetett a világi felelősség érzékelésére. A ZRL, még egyszer ismét Ebeling szavaira hivatkozva, segített abban, hogy a keresztény hit számára az újkor küszöbén lehetővé vált „hanyatlás nélkül átlépni az új korba”.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Ezzel kapcsolatban az egyik legutóbbi kötet: H. Löwe-C.-J. Roepke (Hg): *Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation*, München 1983.

<sup>19</sup> G. Ebeling: „Luther und der Anbruch der Neuzeit”, in: *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975, 29–59., 57.o.

Hogy a reformátorok konkrét ítéleteikben nem haladták meg koruk és társadalmi helyzetük korlátait, nem meglepő dolog. Ám a közös alapvető meggyőződések talaján már akkor folytak olyan viták, amelyek érzékelhetővé teszik, hogy a ZRL ítéletekhez vezető tanítás, maga azonban nem ítéletek zárt rendszere. Épp az észhez fűző pozitív vonatkozása miatt van szüksége rá, hogy az ember helyzetét és a történelmi fejlődés tendenciáit előítéletektől mentes alkotóerejű belátás révén ragadja meg.

Wittenberg teológusai a központi felsőség erőszak-monopóliumát a nagyobb jogbiztonság útjaként üdvözlötték, nem fordítottak azonban hasonló figyelmet arra az ezáltal jelentkező problémára, hogy miként gyakorolható a hatalom intézményes ellenőrzése. A felsőség lutheri fölfogása például teljes mértékben az alá- és fölérendelt pozíciók személyek általi képviselési rendszerének szellemében fogant. Ez már akkor is — mint joggal mutattak rá — a politika valóságának „modernséget nélkülöző” fogalma volt.<sup>20</sup> Luthernak olyan szarkasztikus ítéletei, hogy például Wittenberg *culus mundi*, ellentétben mondjuk a szabad birodalmi városok életével, korlátozott tapasztalati horizontjáról tanúskodik. Az ellenállási joggal kapcsolatos vitákban egy olyan új probléma-helyzet jelentkezett — Luther érzékelte ezt, de immár nem fogadta el teljes mértékben —, amelynek alapvetően új megfontolásokhoz kellett vezetnie.

Végezetül szeretnék szólni az azokkal a csoportokkal szembeni szorongató türelmetlenségről, amelyek — anélkül hogy támadták volna az állam hatalomgyakorlását — nem akartak tevékenyen részt venni abban. Luther — ily módon fogalmazhatnánk meg a problémát — az Újszövetség bizonyos helyeit (Róm 13 és ezzel párhuzamos szöveghelyekről van szó) Konstantin-utáni szellemben olvasta. Eredetileg csak arról volt szó, hogy a keresztények elismerik az államhatalmat és beilleszkednek keretei közé, tevékeny föllépésük azonban még nem merült föl. Az Egyháznak ismeretesen hosszú időre volt szüksége ahhoz, hogy az Újszövetségen túlvezető kérdéseket is megválaszolja. Luther abból a tételből, hogy a felsőség Isten szolgálója, nemcsak azt a következtetést vonta le, hogy a keresztény embernek szabadságában áll részt venni az államhatalom gyakorlásában, hanem arra jutott, hogy ez valójában a keresztények kötelessége. Meglátásom szerint nagyon is a reformátori teológia lehetőségei közé tartozott (kiderül ez például az egyházi rend kérdéseivel kapcsolatos érvelésből), hogy fönt említett csoportok álláspontját az 1 Kor 8-10 analógiájára az erős és a gyöngé lelkismeret különbségeként értelmezze, s föllépjen a gyöngék védelmében. A feszültség az egyéni lelkismeret ítéletalkotása és aközött, amit az ember objektív módon helyesként és szükségszerűként ismert föl, nem volt fönn-tartva egy páli szellemiség jegyében. Ez kétségkívül a reformáció leginkább terhes döntései közé tartozik, lutheránus és svájci irányzataiban egyaránt. Teljességgel más előfötevésekre volt már szükség ahhoz, hogy a XVIII. században áttöréssel lehessen itt próbálkozni.

(Fordította Mezei György Iván)

<sup>20</sup> Vö. E. Wolgast, id. mű, 40 skk.o.

# KRISZTUS ÉS/VAGY PROMÉTHEUSZ

*Teológiai viták keresztények és marxisták között\**

JAN MILIČ LOCHMAN

Sok teológus számára a keresztények és marxisták közötti párbeszéd a hatvanas évek ösztönző, a figyelem középpontjában álló szellemi és társadalmi eseménye volt. A hetvenes évek ezt a sok reménnyel kecsegtető jelenséget nagymértékben aláásta és beárnyékolta. Jelentősége úgy tűnik, mára már pusztán csak történeti. „A párbeszéd halott” szlogenje, amelyet a politikai jobb- és baloldal egyaránt sűrűn hangoztat, uralkodóvá vált. Jómagam nem osztom ezt az ítéletet. A keresztény-marxista párbeszéd nem „természetes halált” halt. Politikai manipulációk ásták alá, különösen Kelet-Európában. A keresztény-marxista párbeszéd nem egyszerűen „széplelkek” pusztán elméleti ügye, hanem egy konkrét társadalmi kontextus által létrehívott kölcsönös kihívás. A hatalmi-politikai helyzetnek megvan a maga jelentősége ebben a kontextusban — és nem hagyható figyelmen kívül.

A fiatal Marx meglehetősen realizstikusnak fogalmazott: „A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját.”<sup>1</sup> Úgy tűnik azonban, hogy a mondat dialektikus megfordítása szintén helytálló: a fegyverek kritikája nem pótolhatja a kritika fegyverét. Az eszmék kritikája eltíportható ugyan tankokkal, ahogyan az Csehszlovákiában 1968-ban vagy Lengyelországban 1981–82-ben történt, de nem cáfolható meg. A szétzilált, megzavart párbeszéd mindkét táboron belül nonkonformisták személyes találkozóiban folytatódik (ahogyan pl. Csehszlovákiában az elnyomott polgárjogi mozgalom, a Charta 77 keretein belül). Ezt az elgondolást az is alátámasztja, hogy a párbeszéd soha nem nagy jelentőségű találkozók és megmozdulások keretein belül folyt, hanem egy sokkal folytonosabb mozgalomban, amely az aktuális eseményeket túlélvén, gazdag filozófiai és teológiai irodalmat hozott létre. A keresztények és marxisták közötti „kölcsönös interpelláció” megvalósult. Az új útkeresést „mindkét házból” elindították. E folyamat lelassítható ugyan, de nem semmisíthető meg, s nem felejthető el teljességgel.

\* Jan Milič Lochman (Svájci Református Egyház) 1969 óta a Bázeli Egyetemen tanár, 1981–83-ban Rector Magnificus. 1950–68 között a prágai Comenius Egyetemen a szisztematikus teológia professzoraként tanított, 1968–69-ben a Szövetségi Teológiai Szemináriumban (New York City). Tanulmányait a prágai egyetemen, a St. Andrews College-ban és Bázelen folytatta, s elnyerte a teológia doktora fokozatot. 1968–75 között az Egyházak Világtanácsa Központi és Végrehajtó Bizottságának tagja, 1976-tól a Hitrendek Állandó Bizottságának. 1970–82 között a Református Egyházak Világszövetsége Teológiai Osztályának elnöki székét töltötte be. Legutóbbi publikációi: *The Faith We Confess: An Ecumenical Dogmatics* (Fortress 1984), *Signpost to Freedom: The Ten Commandments and Christian Ethics* (Augsburg 1982), *Reconciliation and Liberation* (Fortress 1980). A jelen cikkhez szorosabban kapcsolódik: *The Church in a Marxist Society* (Harper and Row 1970) és *Encountering Marx* (Fortress 1977). E cikk megjelent: *Journal of Ecumenical Studies* 22:3, 1985 nyár.

<sup>1</sup> Karl Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés*, Marx és Engels Művei 1. köt., 384.o.



Föladatomból az, hogy személyes nézőpontomból, azaz egy olyan protestáns teológus szemszögéből számoljak be a párbeszéd tapasztalatairól, s értékeljem őket, aki a párbeszédben mind Kelet-, mind Nyugat-Európában részt vett és benne existenciálisan érintett volt. Beszámolóm középpontjában teológiai viták állnak, méghozzá tudatosan; ugyanakkor főntartásokkal. Tudatosan, minthogy meg vagyok győződve fontosságukról. Főntartásokkal, minthogy jól tudom, a párbeszédnek egyéb fontos aspektusai is léteznek, pl. társadalmiak, politikaiak és kulturálisak. A választott cím — „Krisztus és/vagy Prométheusz” — összefoglalóan szimbolizálja keresztények és marxisták alapvető filozófiai és teológiai előfeltevéseinek hasonlóságait, de ugyanakkor álláspontjaik különbözőségét is.

## A marxista szent

Prométheusz a marxista hagyomány nagy szentje. Egy a leánya által összeállított személyes kérdőívben Marxnak meg kellett jelölnie, ki a kedvenc hőse. Habozás nélkül azt válaszolta, hogy Prométheusz. A válasz semmiképp nem tekinthető véletlennek, hiszen Marx gondolkodásában Prométheusz mindig is fontos szimbolikus szerepet töltött be. A görög mitológia és tragédia ezen titáni alakja legalább három különböző aspektusból vonzotta a figyelmét. Először is Marx nagyra értékelte Prométheusz *lázado tettét*. A titán nem a saját, hanem az emberiség érdekében hájja át az istenek törvényeit. Visszahozza a tüzet a földre, s megtanítja az embereket rá, hogyan építsenek házakat és hozzanak létre emberi településeket. Másodszor, Marx szimpatizált Prométheusz *mártírságával*. A hősnek a féltékeny istenek bosszújától sújtottan láncra verve kell szenvednie. Sorsa Marx számára a proletariátus helyzetét szimbolizálja. Ez az elnyomott osztály egy modern Prométheusz *redivivus* volt számára. Harmadszor, csodálta e mártír *töretlen bátorságát*, amellyel az emberiség ügyéért kiállt, különösen, hogy következetesen megtagadta az elnyomó isteneknek való behódolást. Gyakran idézi Prométheusz mítoszának aiszkhylloszi változatát: „Nyíltan beszélék: minden istent gyűlölök.”

Ez a lázado ateista, ez az önfeláldozó és szenvedő hős (aki magára Marxra emlékeztet) volt Marx számára, filozófiai munkássága kezdeteitől fogva, „a filozófiai naptár legjelesebb szentje és mártírja”<sup>2</sup>, ahogyan filozófiai disszertációja bevezetésének zárószavaiban írja. Prométheusz nemcsak Karl Marx gondolkodásában, hanem általában a marxista humanizmusban is jellegzetes szimbólummá vált. (Nem oly rég, egy a Német Demokratikus Köztársaságban folytatott széles körű eszmecsere, amelynek témája a szocialista és kapitalista emberkép különbsége volt, a „Prométheusz vagy Káin” alternatíva égisze alatt fogalmazódott meg.) Ez a hagyomány a Vítězslav Gardavský és különösen Ernst Bloch nevével fémjelzett új típusú marxista krisztológiában is erőteljesen jelen van. Bloch számára, ahogyan Bacon, Nietzsche és Marx számára egyaránt, Prométheusz „a cselekvés fölmagasztalását” (Nietzsche) és „a kutató emberi szellem” (Bacon) titáni törekvését szimbolizálja. Emberi génusz, aki felülemelkedik a kijelölt határokon, megkérdőjelezi az istenek hagyományos

<sup>2</sup> Karl Marx: *A démkritikai és epikuroszai természetfilozófia különbsége*, uo. 40.köt., 166.o.

előjogait, s az embert mint felelős cselekvőt a világegyetem legvégső reménységének méltóságába emeli.

A marxista–keresztény párbeszéd alapvető vitapontja az a kérdés, hogy *van-e helye Prométheusznak a keresztény naptárban*. Vajon kölcsönösen kizárják-e egymást az ember bibliai–keresztény és prométheuszi–marxista perspektívái? Ellentéte, ellenlábas-e Krisztus Prométheusznak? Ez bármely keresztény–marxista párbeszédben döntő kérdés. Ha Krisztus és Prométheusz egymást kizáró alternatívák volnának, akkor keresztények és marxisták párbeszédének egyetlen felelősségteljes formája a konfrontáció és nem a valódi párbeszéd volna.

Marxisták és keresztények évtizedeken át föltételezték, hogy valóban létezik az efféle „vagy-vagy” Jézus és Prométheusz között. A marxisták úgy vélték, hogy az Isten Fiának eljövételében megalapozódó keresztény megváltástan: mitológia. Krisztus mint Bárány az engedelmes beletörődés ellenforradalmi szimbóluma, a kereszt üzenete pedig, amint a szenvedést és türelmet hirdeti, „a nép ópiuma”. A keresztények a maguk részéről hasonlóképpen elutasítóan viszonyultak a kérdéshez. A prométheuszi utat keresztényietlen vallásnak bélyegezték, amelyben az Istennek való elkötelezettséget emberi törekvések váltják föl, az isteni leereszkedés kegyelmét az emberi hybrisz fölfelé-törése, Isten uralmának *metanoia*<sup>3</sup> fogalmát pedig emberi uralmak forradalma. Ezen alternatívák tagjai ellentmondanak egymásnak. Ily módon közöttük nem jöhet létre kompromisszum, s ennek megfelelően inkább csak „anathéma”<sup>4</sup>, semmint dialógus.

A keresztény—marxista párbeszéd legújabb fejlődése, különösen a közös bibliai örökség fölfedezése újra utat nyitott a Prométheusz helyét illető vitának. A korábbi alternatíva aligha tűnik kielégítő válasznak a kérdésben. A tendencia e területen is az „anathéma felől a dialógusig” halad. E dialógus során a keresztény és marxista hagyomány mindkét aspektusa, azaz különbözősége és hasonlósága egyaránt világosan előtűnik. A következőkben a teológus nézőpontjából kísérem meg kifejezni a vita ezen aspektusait.

## A teológia prométheuszi kihívása

*Van helye Prométheusznak a keresztény naptárban.* A bibliai hagyomány felé orientálódó keresztények és marxisták, úgy tűnik, egyaránt megállapodnak ebben, sőt tovább is mennek. Prométheusznak jobb helye van itt, mint bármely más naptárban, beleértve a sajátját is, azaz a görög hagyományt. Ez rá mint „mitológiai” és mint irodalmi alakra is érvényes. Lényeges észrevennünk, hogy a klasszikus görökség főáramában Prométheusznak meglehetősen „rossz sajtója” volt. Nemcsak az emberiség élharcosa és jótevője, hanem tragikus alak is egyúttal. Lehetséges volt együttérezni vele, ámde kétségtelenül jogsértő volt. Kihívni merészelte az örök törvényeket és az ontokratikus, azaz kozmikus elrendelt hierarchia rendjét. Ennek megfelelően elítélték és büntetéssel sújtották. A kegyetlen ítéletet aligha kérdőjelezték meg a görögök. Zeusznak a legmesszebbmenőkig igaza volt: nem helyénvaló,

<sup>3</sup> „megtérés” — A fordító jegyzete.

<sup>4</sup> Az Újszövetségben „átok” a jelentése. — A fordító jegyzete.

hogy egy halandó áthágja kijelölt helyének határait, és veszélyeztesse az ontokrati-  
kus harmóniát.

Prométheusz marxista fölmagasztalása elképzelhetetlen lett volna a klasszikus  
görögység korában. Ez a világnézetnek egy radikális megváltozását előfeltételezi,  
az emberi alkotóerő teremtesen-belüli szerepének radikálisan új fölfogását. Ez az  
előfeltétel a bibliai hagyományban volt adva. Benne helyezhető Prométheusz új  
kontextusba. Paul Ricoeur a következőképpen jellemezte a különbséget: „A görög  
bölcselettel ellentétben a kereszténység nem ítéli el Prométheuszt. Mert a görögök  
szemében Prométheusz vétke az, hogy ellopta a tudomány és művészet tűzét, a  
tudás és öntudat tűzét. Ádám vétke nem prométheuszi, engedetlensége nem abban  
áll, hogy immár technikai és tudományos ember, hanem abban, hogy ostoba módon  
elszakította az istenséggel összekötő éltető köteléket.”<sup>5</sup> Ricoeurnek igaza van. A  
Biblia Istene nem Zeusz. Isten nem szab örök határokat az embernek, mint egy  
potenciális ellenfélnek. Isten nem használ mitológiai vagy ontológiai köteléket, hogy  
az emberiséget vele a világegyetem egy megváltoztathatatlanul kijelölt helyéhez  
odaláncolja. Nem kozmikus rendőr, aki féltékenyen őrzi elérhetetlen birodalmának  
határait. Ellenkezőleg, a Biblia Istene önnön képére formálta az embert; az ember  
Istennek nem ellenlábas vagy potenciális ellenfele, hanem valódi partnere a vele  
kötött szövetségben. Ily módon Isten nem tartja meg magának a teremtés „tűzét”,  
hanem megosztja azt az emberiséggel. Sőt, nem egyszerűen a tüzet osztja meg velük,  
hanem önnönmagát is, Jézus Krisztus által Isten az emberek útján jár, hogy az  
emberek Isten útján járassanak: hogy az élet bőséggel jusson, hogy részesüljenek  
az örök életben, az „öröklétben”.

Ahogy Isten nem Zeusz, a Biblia alakjai sem görögök. Nem kötelesek helyüket  
fönntartás nélkül elfogadni az eleve elrendelt rendben. Ők az Atya fiai és örökösei  
(Gal. 4.7.). Végző referenciapontunk nem a világegyetem vagy a társadalom egyszer  
s mindenkorra adott rendje, hanem ezek Teremtője és Megváltója. Nemcsak részei,  
hanem részesei is vagyunk a teremtésnek. A *dominium terrae* jogainak gyakorlói.  
Hivatottak vagyunk rá, hogy használjuk és tápláljuk a teremtés tűzét a természetben  
és a társadalomban. Szabad, alkotó, transzcendáló lények vagyunk, „eszkatologikus  
léttel” bíró teremtmények, akik dacolunk a fönnállóval, megváltoztatjuk a világot,  
s keressük Isten eljövendő uralmának „mélyebb igazságát”.

Eközben azonban azzal a veszéllyel játszunk — és teremtyük is e veszélyt —,  
hogy szabadságunkat félreértjük és visszaélünk vele. Folytonos veszélyt jelentünk  
a természet és önmagunk számára. Bűnös lények vagyunk. A Bibliának nincsenek  
ábrándjai a valóságos *conditio humaná*t illetően, de nem is kiábrándult vele kapcsola-  
tban. A Biblia szellemében az ember prométheuszi vonása önmagában véve még  
nem tragikus és bűnös. Valódi, egyedülálló adomány és lehetőség, tekintet nélkül  
minden vele járó kísértésre és veszélyre. Ha a marxisták számára Prométheusz az  
embernek mint a történelem aktív formálójának szimbóluma, akkor a forradalmi  
ember számára (és ez az, amiért kiállunk) nem kétséges: az olyan személyiségnek,  
mint Prométheusz nagyon is van helye a keresztény naptárban.

---

<sup>5</sup> Idézi Roger Garaudy és Quentin Lauer: *A Christian-Communist Dialogue* (Doubleday, Garden  
City/ NY 1968), 54.o.

Gardavský és Bloch mindezt világosabban látták, mint Marx, mert újra fölfedezték a Biblia szellemének dinamikáját. Gardavskýnál a héber Jákób jószerivel átveszi Prométheusznek mint a történelmi létezés modelljének helyét. Ez a bibliai alak még inkább alkalmas a marxisták „prométheuszi humanizmusának” szimbolizálására, mint a görög mitológia. Bloch szerint Prométheusz és Jézus Krisztus a radikális emberi kezdeményezőerő ugyanazon nagy hagyományába tartoznak. Bloch már *A remény elve* c. művében fölvetette kettejük hasonlóságának kérdését. Prométheusz tulajdonképpen Jézus előfutára: „A legradikálisabb betörés a transzcendens birodalmába Jézus előtt.”<sup>6</sup> Bloch kései munkáiban újra és újra megfogalmazza ezt az elképzelést, míg végül krisztológiájának középponti tanításává válik. Prométheusz integrálódik a keresztény hagyományba, s a bibliai örökség marxista elképzelésekkel vegyül. A régi bizalmatlanságon, úgy tűnik, mindkét fél kezd fölülemelkedni. Van helye Prométheusznek a keresztény naptárban, mint ahogyan Jézus Krisztusnak is van helye a legújabb marxista naptárban.

A keresztény teológia persze nem kezelheti e tézist egyszerű állításként. Helyet adni Prométheusznek gondolkodásunkban — egyszersmind kihívás is. Ez egyáltalán nem magától értetődő folyamat. A marxisták által elének tartott tükörbe tekintvén újra és újra be kell vallanunk, hogy az ember prométheuszi vonásairól — helyesebben saját radikális örökségünk dinamikus aspektusairól — következetesen elfeledkeztünk, és háttérbe szorítottuk őket. A „nép ópiumának”, a „hamis tudatnak” és manipulatív vigasznak szigorú marxista kritikája párhuzamba vonható a keresztény egyház útvesztésével, melynek során szem elől tévesztette a megváltással, a békével és a történelmi igazsággal kapcsolatos prófétai és apostoli látomást. Az egyháznak mind ortodox, mind liberális szárnya hajlamos volt e látomást egy a túlvilágiságra és befelé-fordulásra irányuló vallásossággal fölcserélni. Az efféle egyház marxista kritikája legitim interpelláció volt és marad. A prométheuszi ateisták gyakran durván és egyoldalúan léptek fel. Kritikájukban mindazonáltal olyan szempontoknak adtak hangot, amelyeknek nyitottabb fülekre kellett volna találniuk, ha az egyház hű kíván maradni autentikus forrásaihoz.

E szempontok, úgy tűnik, ma nyitottabb fülekre lelnek a teológiában és az ökumenikus gyakorlatban. Nincsenek illúzióink az egyház és a teológia jelen állapotát illetően. Sok tekintetben kritikus korszakhoz érkeztünk az akadémikus teológiában és az ökumenikus gyakorlatban egyaránt, mindazonáltal fölfedezhetjük a megújulás reménykeltő jeleit is. A teológia nagy úttörőinek munkássága, mint pl. Barthé, Bonhoefferé, Niebuhré és Hromádkáé, felszínre hozta radikális bibliai örökségünk elfeledett aspektusait. Az ökumenikus elmélet és gyakorlat is hasonló intenzitással halad ez irányban. Az ember „prométheuszi vonásait” kétségtelenül egyre komolyabban veszik. Néha úgy látszik, ez egyenesen egy új divat. Erre utalnak afféle új kifejezések is, mint pl. „a remény teológiája”, „a felszabadulás teológiája”, „a forradalom teológiája” vagy a „politikai teológia”.

A prométheuszi kihívás mindazonáltal kihívás marad, s az ökumenikus gyakorlatban és az elméleti teológiában egyaránt folytatódnia kell a megújulásnak — föltéve, hogy túl kívánunk lépni a pusztá „divaton”. Saját tapasztalataim alapján, azaz az

<sup>6</sup> Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung* 3. köt. (Aufbau Verlag, Berlin 1959), 313.o.

elméletben és gyakorlatban egyaránt részt vevő teológus szemszögéből nézve három szempontból is fontosnak tartom, hogy szembenézzünk a teológiában a prométheuszi kihívással:

1. Prométheusznak van helye *Isten ígéjének tanítási gyakorlatában*. Az előzőekben láttuk: alapvető különbség lelhető föl egyfelől Zeusz és másfelől Ábrahám, Izsák, Jákób Istene, Jézus Krisztus Atyja között. A görögök gondolkodása szerint az embereket és az isteneket metafizikai státusuk választja el. Az ontokratikus rendben két különböző szinten foglalnak helyet: az istenek a halhatatlanok „égi birodalmában”, az emberek a halandók „földi birodalmában”. Így módon őket áthidalhatatlan „osztálykülönbség” választja el. Föllázadni ez ellen helytelen és mindenképp önpusztító vállalkozás volna. Lehetséges persze neheztelni az „uralkodó osztályra”, s kiállni a lázadó „elnyomottak” mellett — maga a rend azonban megmarad. Ez Prométheusz tragédiája.

A Bibliában Isten viszonya az emberekhez ettől alapvetően eltérő. Kapcsolatuk éltető eleme lényegileg más. Kapcsolatukat ugyanis nem egy „kettős birodalom” paralel „térbeli relációja”, hanem a történelemben megvalósuló eszkatologikus „időviszony” jellemzi. A viszony formája is eltérő. Szotériológiai<sup>7</sup> részesedés, nem pedig ontológiai elkülönülés jellemzi ugyanis. A bibliai Isten nem arra törekszik, hogy a halandókat és halhatatlanokat elválasztó metafizikai fal megőrződjék, hanem hogy a szerződésben és a szeretetben való kölcsönös részesedés kiteljesedjék. Ember és Isten kapcsolata továbbá tartalmilag is más. A bibliai hit Istene nem szándékozik ontokratikus láncokkal egy kijelölt helyhez béklyózni az emberiséget. A Kivonulás és a Föltámadás Istene az embert minden rabság alól, még a halál rabsága alól is fölszabadítja — hiszen a szabadság Istene, a megszabadító Isten. Az isten és ember közötti viszony „zeuszi–prométheuszi modelljét” ennél fogva a Biblia perspektívája radikálisan meghaladja, s eltörli a közöttük lévő elnyomó, autoritárius „osztályviszonyt”. Az ember emancipációja nem támadás Isten ellen, sokkal inkább magának Istennek kinyilatkoztatott célja. Ez előtt az Isten előtt *van* hely Prométheusz számára.

A keresztény–marxista párbeszéd tanulságai arra utalnak, hogy Isten megítélésének kérdése egyike azon legfontosabbaknak, amelyek meggátolják a kölcsönös megértést. A következő pontban rámutatok, hogy éppen e tekintetben valódi eltérés mutatható ki keresztények és marxisták között. Azonban sok fölösleges félreértéssel is találkozhatunk. A marxisták általában Zeusz képére formálva gondolják el Istent, vagyis egy elnyomó osztályviszony keretei között. Ennek megfelelően úgy vélik, hogy az ateizmus az ember emancipációjának egyetlen útja. A korai marxisták ezt az álláspontot dogmatikus szabályként tisztelték — az ateista propaganda pártosza nagyrészt ezen alapult. A modern marxistáknak, mint Bloch és Gardavský, mindezt világosabban át kellett volna látniuk — bizonyos tekintetben valóban világosabban át is látták, hiszen pl. fölvetették a transzcendencia problémáját. Végző soron azonban Isten számukra is elidegenítő fogalom maradt.

Hogyan lehetséges ez az értékelés? Hogyan magyarázható e „fehér folt” a Biblia ezen máskülönböző éles látású értelmezőinek gondolkodásában? A válasz egy részét

<sup>7</sup> A Krisztusi üdvözüléstanban megalapozott. — A fordító jegyzete.

a teológusoknak önmagukra reflektálva kell megtalálniuk. *Nekik* kellett volna világosabban látniuk. Be kell vallanunk, hogy a hagyományos teológia nagyon gyakran görög és keleti ontokratikus mintákra alapozta Isten-tanát, semmint a bibliai krisztológiára. Az „Atya, Fiú és Szentlélek”, azaz a Szentháromság Istene fölcserélődött egy autoritárius Isten-fogalomra. A hagyományos teizmus nem egészen ártatlan ez ügyben. Megkísérelte ugyanis integrálni a bibliai Istent a görög filozófiai hagyomány kontextusába, s ontológiájának legfelső szintjét fönttartotta Istennek. Ezt ugyan a legjobb szándékkal tette, csakhogy mindez azzal a veszéllyel fenyegetett, hogy Istent foglyává teszi egy nagy hagyományú, ámde történelmileg föltételezett hierarchikus világnézetnek. Ezzel alapot szolgáltatott az elképzelésnek, hogy Isten egy az emberre fölülről kényszerített embertelen felépítmény. Ennek következményeképp sok „prométheuszi ember” elidegenedett ettől az Istentől és az efféle vallástól. A teológiának ma sürgető feladata, hogy tisztázza e kérdést, szakítson az ontokratikus Isten-fölfogással, s fedezze föl újra az autentikus, bibliai, megszabadító Istent Krisztusban.

2. Prométheusznek van helye a *rosszról szóló tanításainkban*. Nem arra gondolok, hogy Prométheusznek mint a bűnbeesés és rossz misztériuma példaszerű illusztrációjának több figyelmet kellene szentelnünk. Túlságosan is nagy figyelmet szenteltünk már neki ebből a szempontból. A hagyományos dogmatika nagyon gyakran „prométheuszi modellre” alapozta bűnről szóló tanításait. A bűnbeesést hybriszként értelmezték. A hybrisz tartalmát persze nem vették át a görög mitológiából. Nem az égi tűz ellopását fogták föl hybriszként, hanem az isteni birodalomba való betörést, s ezt a bűn *par excellence* formájának tekintették. Ebben van némi igazság. Az ember folyton hajlamos önmagát jó és rossz uraként posztulálni. E hajlam nemcsak a görögök gondolkodásában, hanem bibliai perspektívában is bűnös. Bábel tornyának építése nem azért eltévelyedett vállalkozás, mert ezzel egy világi várost hoznak létre, hanem mert azzal a nagyravágyó törekvéssel teszik, hogy „fölrjen az égig”. A hagyományos dogmatikának igaza van: létezik oly fölkelés, amely bűnös Isten és ember előtt.

A hagyományos dogmatika és vallásosság kísértése abban áll, hogy a hybriszt a *par excellence* rosszként általánosította. Az efféle általánosítás megfelel a görög gondolkodásnak, de nem a Biblia üzenetének. Isten ontokratikus fogalmát előfeltételezte, holott a bibliai teológiában ez az előfeltétel nem adott. Ha Isten a Kivonulás és a Föltámadás Istene, akkor az emberiség bűnét nem lehet pusztán hybriszként fölfogni. Krisztus személyének fényében a bűn nem egyszerűen az „*eritis sicut dii*” (olyanná leszel, akár az istenek) nagyratörése, ami hiábavalóságában ítéltetik meg és táruul föl; a bűn az ellenkező kísértés is, azaz ha ignoráljuk Isten megszabadító részvételét az emberi történelemben, s elutasítjuk a részesedést Isten megszabadító cselekedeteiből. Nemcsak a hybrisz a bűn alapvető formája, hanem a restség is. Létezik egy bűnös rabság, amellyel alárendeljük magunkat a létező szellemi, morális, politikai és gazdasági struktúráknak. Létezik egy bűnös „laissez faire” hozzáállás, egy bűnös közönyösség. Eszkatológiai perspektívából nézve az ember bűne elsősorban talán a be nem avatkozás hozzáállása. Nem véletlen, hogy az Újszövetség példázataiban a közönyösek és el nem kötelezettek ítéltetnek meg a legszigorúbban. A prométheuszi ateistakénál nem kevésbé veszélyes formája az ateizmusnak az

övéké. Nemcsak egy titáni forradalmár, de egy önelégült liberális is leledzhet a „bűn állapotában”.

Teológiánknak e tekintetben is súlyos árat kellett fizetnie. Az egyházak elméletében és gyakorlatában jóval kevesebb figyelem irányult a restség bűnére, mint a hybriszre. Ez komoly következményeket vont maga után. Hogy egyházaink legtöbbszörében, s különösen Európában, a keresztény hamartológia figyelme a hybriszre koncentráldott, olyan légkört teremtett, amelyben a prométheuszi emancipáció felé törekvést következetesen gyanakvással fogadták és alapvetően bűnösnek ítélték meg. Sőt, a fönnálló hatóságoknak való engedelmességet azonosították a személyes és politikai erénnyel. Ahogy a német közmondás tartja: „A nyugalom az állampolgár legelső kötelessége.” Eszkatológiai nézőpontból az efféle hozzáállás meglehetősen egyoldalúnak és kérdésesnek tűnik. A Prométheusz elleni előítéletek nem igazolhatók. A teológia megújulására szükség van a rosszról szóló tanításokban is. A marxi-prométheuszi krisztológia interpellációja e tekintetben is hiteles.

3. Van helye Prométheusznak a *kegyelem és megigazulás* keresztény üzenetében. A kegyelem témaköre központi vita tárgya keresztények és marxisták között. A keresztények számára ez a bibliai hit magva. Ez az az alapvető remény, amely minden sikerünket és kudarcunkat transzcendálja, mivel Istenben alapozódik meg. A marxisták szemében ez veszélyes tanítás, mert könnyen a kvietizmus reakciós ideológiájává fajulhat: azt implikálja ugyanis, hogy a cselekvés és a munka nem fontos, hiszen minden bajunknak létezik egy végső égi orvoslása. A döntő kérdés, vajon alternatívája-e a kegyelem az emberi erőfeszítéseknek? Vajon támadás-e a megigazulás teológiája a munka filozófiája ellen? Vajon leértékeli-e a kegyelem perspektívája a történelemben megvalósuló teremtő önmegvalósítás törekvését? Ha ezek alternatívák, akkor Prométheusznak nincsen helye a kegyelem vallásában.

Könnyen igazolható, hogy a bibliai kegyelem semmi esetre sem zárja ki vagy értékeli le a cselekvő ember szerepét. Éppen ellenkezőleg, a kegyelem váratlan lehetőségeket nyit a történelemben a cselekvés előtt, s mozgásba hozza az emberi alkotóerőt. Valóban reményteltjes nyitás a *plus ultra* felé, s ebben az értelemben a „prométheuszi létezés” hajtóereje. Gonzáles Ruiz atya, spanyol katolikus teológus, helyesen válaszolt a kegyelem marxista kritikájára: „A kegyelem nem jogbitorló, hogy elhomályosítással fenyegetné Prométheusz epikus ragyogását.”<sup>8</sup> A marxistáknak a kegyelemmel szembeni bizalmatlansága azonban nem pusztán értetlenség. Bizalmatlanságuk rámutat egyfajta keresztény igehirdetésre, amelyik valóban „Prométheusz-ellenes” vonásokat hordoz, amelyik megfelelkezik kegyelem és cselekvés, igehirdetés és munka bibliai egységéről. Létezik a kegyelemnek egyfajta „olcsó” gyakorlata egyházainkban és a populáris vallásosságban. „Olcsó”, itt kegyelmet jelent következmények nélkül, hitet cselekedetek nélkül, vigaszt forradalmi szív nélkül. Bonhoeffer helyesen ismerte föl, hogy az efféle hozzáállás különösen a protestánsok számára kísértés. E kísértés szorosan kapcsolódik a „hit általi megigazulás” klasszikus reformátori tanításához. E tanítás helytálló: nincsen más alapja az életbe és halálba vetett reményünknek, mint Isten kegyelme és a benne való hit. A *sola fide* — *sola*

<sup>8</sup> Idézi Garaudy és Lauer: *A Christian-Communist Dialogue*, i. k., 54.o.

*gratia* hite lényeges eleme a Bibliának. Valóban *articulus stantis cadentis ecclesia* (törvénycikk, amelyen az egyház áll vagy bukik).

A „*sola*” hangsúlyozásában azonban veszélyek is rejlenek. Félreértjük, ha a kegyelem egy „magányos” fogalmát ragadjuk meg benne, azaz ha a kegyelmet és hitet az élet egyéb területei fölött álló spirituális entitásokként képzeljük el, amelyek elszakadtak tőlük és különösen az etikai és politikai felelősségtől. Ily módon állt elő egy rosszat sejtető „igazság-hierarchia”: a hit igazsága fölülemelkedett a cselekedetek igazságán, a megigazulásé a megszentelésén, Pál igazsága pedig Jakabén. A protestáns hit kezdett egydimenziós, spiritualista, individualista vallássá alakulni. A hitélet eszkatológikus dinamikája és vele együtt a kegyelem emancipációs vonásai ekképpen háttérbe szorultak. Az etikában a *sola gratia* tézisést jellemző módon „a gyakorlat fölött őrködő” (Friedrich Gogarten) elvként alkalmazták, amellyel ugyanis leleplezhetők az ember nagyravágásai és utópiái, és sokkal ritkábban láttak benne pozitív bátorítást arra, hogy megkockáztassuk az újat a kegyelem ígérétében.

A Biblia üzenetének marxista értelmezésével való szembesülés ezen a téren is segítheti a teológia megújulását. A kegyelemtant illető marxista szkepszis figyelmeztetés, nehogy mentséggként fogjuk föl a kegyelmet a kvietizmusra. Az emberi munka és forradalmi cselekvés magasra értékelése fölhívja figyelmünket bibliai örökségünk fontos elemeire. A marxisták nézőpontja persze egyoldalú, s csak fönttartásokkal fogadhatjuk el. A Pállal és a megigazulással szembeni negatív előítéleteik eltorzítják a Biblia perspektíváit, fényt vetnek azonban e hagyomány egy fontos áramlatára. Fölveszik a „Jakab-kérdés” elejtett fonalát, s ezzel korrigálják az egyoldalú eltolódást az elvont, „protestáns paulinizmus” felé. Ezzel a tiszta bibliai igazságot idézik: „Mert ahogyan a test halott a lélek nélkül, a hit is halott cselekedetek nélkül.” (Jak. 2.26.) Ebben az értelemben Prométheusznak a keresztény hit szívében a helye.

## Prométheusz demitologizálása

A Prométheusz helyét illető párbeszéd elősegítette a kereszténység és a marxizmus közeledését. Ugyanakkor azonban a közöttük lévő valódi *eltérés* is világosabban kirajzolódott. A különbség azonnal előtűnik, mihelyt a következő kérdéseket föl tesszük: Hogyan határozzuk meg Prométheusz helyét, hogyan értsük szerepét? Az emberiség végső reménye és megváltója-e avagy egy jelentős, ámde szigorúan szekuláris emberi vállalkozás szimbóluma? „Megváltót” vagy „úttörőt” lássunk benne? E kérdéseket marxisták és keresztények különbözőképp válaszolják meg.

A klasszikus marxista válasz hajlamos Prométheusz „megmentő” jellegét előtérbe helyezni. Gardavský és különösen Bloch krisztológiája jellegzetes példái az ilyen irányú megközelítésnek. Számukra Prométheusz „a lázadó emberi megváltás szentje”.<sup>9</sup> A prométheuszi krisztológia fölfedi a történelem végső misztériumát és reményét. A végső önmegvalósítás felé haladó prométheuszi emberiség a bibliai megváltásígéret valódi örököse. A prométheuszi ember birodalma betölti és helyettesíti Isten birodalmának elvárásait. *Eritis sicut deus* — e prométheuszi álom több mint álom: a fölszabadított emberiség igazi jövője. A megváltás közeli és a kezünkben van.

<sup>9</sup> Bloch: *Das Prinzip Hoffnung* 3. köt., 316.o.



Nem minden marxista beszél a prométheuszi látomásról oly lelkes és lelkesítő módon, mint Bloch. A Prométheusz helyét illető kérdésre adott válaszuk azonban alapvetően megegyező. Ez Marxról is elmondható. Történelmi materializmusa lényeges pontjait szimbolizálta számára Prométheusz. A történelmi materializmus elmélete alapvetően a munka filozófiája, a forradalom ideológiája, és a bennük foglalt sajátosságos ateizmus-fölfogás. Ennélfogva Marx prométheuszi humanizmusát elméletének alábbi három szempontjával illusztrálhatjuk a legpontosabban:

1. Marx filozófiája alapvetően az *emberi munka filozófiája*. Gazdaságelméletében jellegzetes hangsúlyt kap a munka. Számára az emberi munka a gazdasági értékek egyetlen valódi forrása. Antropológiájának is ez a legfőbb tézise: a munka az emberi létezés egyetlen autentikus kifejezője; az ember lényegileg „dolgozó lény”. Más lényektől megkülönböztető specifikus jegyünk, a *proprium humanum* a munka képességében rejlik. Sőt, a munka az egyetemes történelem végső alapja és reménye. A történelem valódi alanya és szerzője a dolgozó emberek közössége. Teremtő tevékenységük a hajtóereje minden haladásnak. Persze a munka az alapja egyúttal minden emberi bajnak is, ha megromlanak azok a struktúrák, amelyekben kifejeződik, ahogyan az osztálytársadalmakban. A magántulajdon uralma alatt az emberi munka elidegenedik — minden emberi nyomorúságnak ez az oka. Miután azonban ezen elnyomó struktúrákat meghaladják, a teremtő emberi tevékenység győzedelmeskedik és emancipálódik. Ez nem kizárólag az emberek számára jelent majd győzelmet és fölszabadulást, következményei kihatnak az egész világegyetemre. Az emberi közösség teremtő munkája áthidalja az ontológiai szakadékot természet és történelem, anyag és szellem, objektum és szubjektum között. A végső „metafizikai” kérdés ennélfogva megoldódik. A végső összebékülés reménye, amely a hagyományos teológiában és filozófiában Isten előjoga, a prométheuszi ember üdvös és üdvözítő tevékenysége által fog beteljesülni.

2. Marx *forradalomelmélete* hasonló irányba mutat. Ahogyan a munka is, a forradalom a történelem egy konkrét eseménye. A forradalom konkrét történelmi és társadalmi föltételeinek vizsgálatával Marx kifejlesztette a forradalom egy pontos és hatékony metodológiáját. Politikai filozófiája azonban nemcsak mint metodológia, hanem mint egyfajta „forradalmi evangélium” is hatott. A szocialista forradalom számára nem egyszerűen politikai megmozdulás volt, hanem az ember végső lehetőségeinek megnyitása is. Az igazságtalan gazdasági struktúrák lerombolása utat nyit az általános megtisztulás előtt. A magántulajdonnak és munkásosztály fölötti uralmának eltörlése mindenféle emberi rabságnak véget vet. A munkás önmegvalósítása a természet és történelem beteljesítését jelenti. Ahogyan a munkának, a forradalomnak is vannak szotériológiai dimenziói. A prométheuszi út a szekuláris megváltás útja.

3. Ebben az összefüggésben a *marxista ateizmus* is más fényben tűnik elő. A marxistákkal való párbeszéd előkészítése során gyakran megvitattuk, vajon szubsztanciális és integráns része-e a marxizmusnak az ateizmus vagy akcidentális és történelmileg föltételezett. Általában arra az álláspontra jutottunk, hogy „akcidentális”. Bizonyos értelemben igazunk volt. Igazunk volt, amikor rámutattunk, hogy Marx ateizmusa a korabeli keresztény egyház hozzáállására adott válasz volt. Az

akkori individualista vallásosság és az adott osztálystruktúrának nyújtott támogatása alapján joggal nevezhette Marx a vallást a nép ópiumának. Ismételten igazunk volt, amikor egyházainkat arra emlékeztettük, hogy a marxizmus nem merül ki az ateizmusban, s hogy nekünk keresztényeknek ezért nem szabad az ateizmus vádját ürügyként fölhasználnunk e radikális filozófia kihívásának figyelembe-nem-vételére. Valóban létezik az ateizmusnak egy értelmezése, amely szerint az a marxista eszmerendszernek nem „szubsztanciája”, hanem „akcidenciája”.

Nem hagyhatjuk azonban figyelmen kívül, hogy mélyebb értelemben e filozófia következetesen és szervesen ateista hitvallás. Nem pusztá következetlenség, ha még olyan modern, a Biblia iránt érdeklődést mutató marxisták is, mint Gardavský és Bloch hangsúlyozzák, hogy ateisták. Gardavský e tekintetben igen nyíltan beszél: „Nem hiszek Istenben, még ha ez abszurd is”<sup>10</sup> — ez könyve első és utolsó mondata. Bloch egyébként kidolgozottabb Biblia-értelmezését a következő dialektikus tézis köré építette: „Csak az ateista jó keresztény, csak a keresztény jó ateista.”<sup>11</sup> Teológus partnereik némelyike szemükre vetette, hogy bizonyos értelemben következetlenek a kérdésben, de alapvetően mégiscsak igazuk volt. Ha az emberiség utolsó reménye egy prométheuszi megváltás, akkor a Biblia Istene számára valóban nem marad hely. Ez az Isten talán nem egészen halott — még. Azaz, az Istenre vonatkozó kérdés egyáltalán nem értelmetlen. Ezen marxisták számára van értelme a bibliai teológiának; de csak mint a prométheuszi potenciák, az emberi munka és forradalom végső ígérete és reménye szimbolikus kifejezőjének. A megváltás kulcsa kezünkben van. Jézus Krisztus Istenének örökébe a marxista Prométheusz lép.

Prométheusz helyének ilyenét fölfogása összeegyeztethetetlen a keresztényekével. Keresztény perspektívában a megváltás reménye elválaszthatatlanul egyetlen névhez, Jézus Krisztus nevéhez kapcsolódik, és ahhoz, amit jelent: Ábrahám, Izsák, Jákób Istenének, a Kivonulás Istenének, Jézus Krisztus Atyjának megszabadító eljövételéhez. A megváltás isteni reménye jelenti a történelmet, de maga nem a történelem eredménye. Mozgásba hozza az emberi energiákat és munkát, de nem ezek összessége. Elindít egy eszkatológiai forradalmat, de nem eszkatológiai forradalom: a Végső lehetősége nem azonos a mi végső lehetőségeinkkel. Röviden, a megváltás reménye Isten kegyelmének megszabadító transzcendenciájában van.

A kegyelem transzcendenciájára, mint az emberi élet legvégső dimenziójára, helyezett hangsúly választja el keresztényeket és marxistákat a bibliai örökség értelmezésében. Minden bizonnyal leegyszerűsíténénk a kérdést, ha a közöttük húzóódó választvonalat teisták és ateisták közöttinek tekintenénk. E fogalmak átértékelésére mindkét táborban jelentős kísérletek történtek. Az előzőkben rámutattunk a hangsúlyeltolódásokra mindkettőjük gondolkodásában. Sok keresztény tiltakozott ellene, hogy azonosítsák őket istenhitük hagyományos kifejeződéseinek teista-ontologikus struktúráival. A marxisták némelyike pedig már kidolgozta az ateizmus egy új, dinamikus fogalmát, amely nem egy zárt, metafizikai hozzáállás többé. Jelentős változások ezek, mert utat nyitnak a kölcsönös megértés új lehetőségei előtt. Éppen e

<sup>10</sup> Vítězslav Gardavský: *Bůh není zcela mrtev* (Prága 1967), 9.o.

<sup>11</sup> Ernst Bloch: *Atheismus im Christentum* (Suhrkamp, Frankfurt 1968), 16.o.

párbeszéd folyamán vált azonban újra aktuálissá az isteni kegyelem transzcendenciájára vonatkozó kérdés. A marxizmus elutasítja e kérdést. Úgy véli, hogy általa hátat fordítunk konkrét emberi kötelezettségeinknek. A vallással való visszaélés fényében a marxizmusnak alapos oka van az ateizmusra. A világ prométheuszi átförmálására való elkötelezettséget nem szabad „jámbor megfontolásokkal” fölhígítani. A keresztényeknek ezt is tökéletesen meg kellene érteniük. Ez összefüggésben önkritikus megbánást kell tanúsítanunk. Milyen gyakran jelentett a transzcendenciára való hivatkozásunk elidegenedést a történelmi és társadalmi felelősségtől. Ha készek vagyunk is efféle teológiai megbánást tanúsítani, mindazonáltal kötelességünk marad, hogy mi keresztények tanúskodjunk Isten kegyelmének transzcendenciája mellett.

E transzcendencia nem idegeníti el az ember történelmi és társadalmi létét. Az isteni cselekvést tükrözi a Názáreti Jézus életén keresztül. Ennélfogva nem hagyja figyelmen kívül, hanem megerősíti az emberi létezés történelmi és társadalmi dimenzióinak fontosságát. Ugyanakkor azonban azt is állítja, hogy a szekuláris dimenzió nem az egyetlen és nem a legvégső. Nem „egydimenziós” emberek vagyunk. Ebben rejlik az ideologikus ateizmus veszélye. Amennyiben ideologikusan tagadják Istent, az ember föloldódik a természeti és történelmi folyamatokban, hogy saját immanenciájának és szekuláris céljainak foglyává váljék. A legvégső előtti legvégsővé válik, s az ember sorsa teljességgel tetteitől válik függővé. A siker pillanataiban a boldogság eufóriáját éli meg, de be kell hódolnia a csalódottság és elkeseredettség törvényeinek, ha vereséggel és bűnnel szembesül. A kegyelem transzcendenciájának krisztológiai üzenete megszabadít ettől a nyomástól. Az üzenet tanúskodik a transzcendenciáról: soha nem emésztődünk fel teljességgel társadalmi és történelmi körülményeinkben. Minden helyzetben van valami radikális *plus ultra*. Az üzenet továbbá a kegyelemről beszél: a megváltás nem erőfeszítéseink sikerességén vagy sikertelenségén múlik. A végső nem tetteink eredményessége, nem a sikertelenség, még csak nem is a halál. A legvégső, az emberiség valódi jövője a kegyelem.

Az előzőkben hangsúlyoztuk, hogy Isten kegyelmének transzcendenciája nem homályosítja el „Prométheusz epikus ragyogását”. Demitologizálja e ragyogást, de oly módon, hogy egyúttal a prométheuszi embert visszahelyezi valódi emberi jogaiba. Nincs szó arról, hogy ezáltal szotériológiai küldetéssel terhelne meg. Az embernek nem kell efféle „lehetetlen küldetést” véghezvinnie. Munkája szekuláris tevékenység, és nem az önmegváltás tette. Tetteinek forradalmisága a történelmi fölszabadulásban való részvétel, és nem messianisztikus áttörés a megváltás felé. Nem kell fölépítenünk az Új Jeruzsálemet; de kötelességünk, hogy az Új Jeruzsálem fényében fölépítsük szekuláris városainkat.

Isten kegyelmének transzcendenciája nem homályosítja el, hanem megvilágítja a prométheuszi elkötelezettséget. Az emberi életet gyakran veszélyezteteti az emberi tevékenység abszolutizálása, az hogy magát tragikus messiásként állítja be. A marxizmust folyton fenyegette e kísértés. Gyakran a szekuláris megváltás tanaként lépett föl. Bizonyos helyzetekben éppen e pátoz jelentette erejét, ugyanakkor ebben rejtett veszélyessége is. E megközelítésben mitologizálódik az ember világának szekuláris valósága, különösen a politikai valóság. A politikai történelem „vallásos” történelemmé válik, s a politikai szervezetek az abszolút jövő *avantgárdjaként* állítják be

magukat. A politikai ideológia az érinthetetlen dogma vonásait ölti magára, s a politikai cselekvés eszkatológiai harccá válik. A politikai ellenfelet ennek megfelelően apokaliptikus ellenségként értik és kezelik. A „mitologizálás” ezen formáin keresztül a politikai élet dimenziói elhomályosulnak. A politika mint valóságos emberi érdek elveszíti eredeti szekuláris jellegét, és lassanként dehumanizálódik.

Prométheusz keresztény demitologizálása legitim politikai törekvés e veszéllyel szemben. Ha nem is fogadják el Prométheuszt Megváltóként, még támogathatják mint a szekuláris emancipáció úttörőjét. A prométheuszi megváltás: mítosz. De prométheuszi forradalmak lehetségesek. Más szavakkal, az *eritis sicut deus* törekvése alatti politika a *conditio humana* tragikus félreértése és reménytelen hybrisz, de az *eritis sicut homines* ígéretével folytatott politika mindannyiunk számára fontos és sürgető föladat. E humanizáló föladat, a fiatal Marx szavaival élve, megváltoztatja „mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény”.<sup>12</sup> Ez valódi, prométheuszi küldetés. Keresztényeknek és marxistáknak, minden jóakarátú embernek kötelessége csatlakoznia hozzá.

(Fordította Mogyoródi Emese)

---

<sup>12</sup> Karl Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés*, i. k., 385.o.

# A NÉP ÓPIUMA?

(Materializmus-vallás-elkötelezettség  
a béke és a haladás mellett\*)

WOLFGANG KLEINIG — GOTTFRIED STIEHLER

Mai világunkban korszakos változások tanúi vagyunk. A békemozgalom illetve a demokratikus tömegmozgalmak jelentős föllendülésen mentek át, s hozzájárultak, hogy az emberiség közelebb kerüljön álmához, az „örök békéhez”. A vallás intézményszerű formái, valamint számos hívő is hatalmas részt vállalt mindebben.<sup>1</sup>

A marxista filozófia vallásfogalmán belül ezt azonban az ateizmusnak nemcsak egy — mára messzemenőig túlhaladott — irányzatos túlhangsúlyozása akadályozta,<sup>2</sup> hanem mind a marxi vallásfogalom, mind a marxista valláskritika félreismerése is gátolta. Ebben a vonatkozásban nemritkán figyelmen kívül hagyták, hogy Marx és Engels — a fölvilágosodással ellentétben — a vallást az emberiség egyetlen történelmi fejlődési fokára vonatkoztatva sem értékelte kizárólag negatívan. A marxista vallásfölfogás újdonsága sokkal inkább abban volt, hogy fölismerte a vallás „kettős jellegét”: eszerint a vallás egyrészt az ínséget, szenvedést, nyomorúságot és elnyomást fejezi ki, másrészt a mindenkori történelmi helyzetben tiltakozást, cselekvési motivációt is jelent az ínség, a szenvedés, a nyomorúság és az elnyomás ellen. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy a marxizmus alapítói a vallás fogalmát legalább hármasságban használták: (a) a társadalmi tudat specifikus formájának megjelölésére; (b) egy objektív, vallási intézményekben érvényesülő, saját mozgástérben és öntörvények alapján fejlődő és változó társadalmi viszony meghatározására; (c) a hit megokolására, amelyet a vallás intézményszerű formái közvetítenek egy mindenkori történelmi korból e kor számára.

A marxi valláskritikával foglalkozó szerzők többsége ma ezt a hármasság jelentést úgy fogja föl ugyan, hogy a humanizmus alakította ki; azonban azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy sokan úgy vélik: „a vallás — a nép ópiuma” idézettel a marxizmusnak a valláshoz való viszonyát mindhárom jelentés síkján kimerítették.

## A marxi vallásfölfogás újdonsága

Mint a társadalom és a történelem értelmezésének minden kérdésében, a vallás lényegének és funkciójának kérdésében is alapvetően új távlatokat nyitott a marxizmus. A Marx előtti teoretikusok számára (objektív társadalmi okokból) lehetetlen volt materiális társadalmi viszonyok tükröződéseként fölfogni a vallást: egyesek

\* Megjelent: „Materialismus—Religion—Engagement für Frieden und Fortschritt” címmel a *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1988. évf. 9. számában, 807—816. o. — Némileg rövidítve közöljük.

<sup>1</sup> H. Dohle: „Das Gespräch vom 6. 3. 1978”, in: *Beiträge zur Geschichte der Kirchenpolitik der SED*, Berlin 1987, 79. o.

<sup>2</sup> Vö. F. Rupprecht: „Erinnerungen an die Kirchenpolitik der SED zu Beginn der Sechziger Jahre”, uo. 63. o.

papok csalásának tekintették, mások a társadalmi életben uralkodó eszmék meghatározó szerepe képszerű elképzelésének tartották.<sup>3</sup> A vallás a néptömegek számára a szorongató gazdasági, társadalmi és politikai viszonyok elleni tiltakozás kifejező eszköze lehetett: keresztény társadalmakban ez gyakran párosult az őskereszténység értékeinek földidézésével, amit szembeállítottak az uralkodó politikai hatalmakkal összefonódó intézményes vallással — a hivatalos egyházzal. A fönnálló vallás elleni küzdelem ily módon sokkal inkább a társadalmi haladásért folytatott harcot jelentette: a reakciós erők politikai uralmi praktikájának leleplezésével kezdetét vette a vallást kihasználó szellemi uralkodó formák leleplezése is. A vallás tehát közvetített reakciós, de ugyanakkor progresszív gondolatiságot is. A vallás e funkcionalizálásával elméletileg világossá vált annak szükségessége, hogy a vallásos elképzeléseket komplexen és differenciáltan vezessék le az őket föltételező társadalmi viszonyokból, amit a marxizmus elvégzett.

A marxizmus ugyanis a vallást a társadalmi felépítmény egyik oldalaként fogja föl, s gyökereit a társadalom materiális viszonyaiban keresi. Miután Feuerbach a vallás lényegét az emberi lényben látta meg és föltárta a vallás földi eredetét, Marx elvégezte a vallás objektív alapjainak történetileg konkrét elemzését. A marxizmus a társadalom materiális viszonyait a társadalom alanyainak vonatkozásában ragadja meg és e viszonyok ellentmondásait vizsgálja, mely viszonyok a társadalmi erők ellentmondásaiban fejeződnek ki. A szubjektumok ellentmondásos kapcsolata az általuk létrehozott és alakított viszonyokhoz képezi a vallásos elképzelések egyik kiindulópontját. Az az objektív társadalmi tény, hogy a viszonyok uralják a szubjektumot, tükröződik az idealizmus és a vallás szellemi képződményeiben.

Ezt az alapvető társadalmi összefüggésekre irányuló szemléletet a marxizmusban a történelmi különbségeket szem előtt tartó elemzésnek kell kiegészítenie és pontosítania. A vallás, lényegét tekintve, külső hatalmak emberek hétköznapi léte fölötti uralmának fantasztikus visszatükrözése — ez azonban nem zárja ki azt, hogy ebben a tükrözőedésben objektív társadalmi föltételek, igények és érdekek részben helyes megvilágításban jelenhetnek meg és válhatnak cselekvési motivációk alapjává. A kereszténység a társadalmilag elnyomottak mozgalmából jött létre, s hosszú története során az elnyomottaknak sokszor tájékozódási eszközként szolgált a társadalmi harcban. A kereszténység a „világállapotok”<sup>4</sup> korszakainak változásával történetileg változott, ahogyan például az antagonisztikus társadalmi viszonyok között különböző és ellentétes társadalmi tartalmat hordozott. A szervezett munkásmozgalom megjelenésével és a marxizmus létrejöttével megszűnt annak szükségessége, hogy társadalmi érdekek és célok vallásos formában fejeződjenek ki. „De a jelenlegi átalakulás éppen abban különbözik minden korábbtól, hogy az emberek végre rájöttek e történelmi átalakulási folyamat titkára, s ezért ahelyett, hogy ezt a gyakorlati, 'külsőleges' folyamatot egy új vallás fellengzős formájában újra felmagasztalnák,

<sup>3</sup> Lásd részletesebben G. Stiehler: *Der Idealismus von Kant bis Hegel. Darstellung und Kritik*, Berlin 1970, 201—263. o.

<sup>4</sup> K. Marx — F. Engels: *Recenziók a „Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue”* második, 1850. februári számából, Marx és Engels Művei 7. köt. 194. o.

minden vallást levetettek.”<sup>5</sup> Ez a kijelentés a munkásmozgalom önértékelésére utal, ám mégsem kellene a vallásnak egy szocialista társadalomban elfoglalt helye és funkciója anticipációjaként értelmezni.

A jelenkor forradalmi tömegmozgalmai világossá tették, hogy a vallásnak manapság jelentős társadalmi mozgósító képessége van. A vallási elképzelések magyarázata, ami ezeket az elképzeléseket materiális viszonyokra vezeti vissza, azzal a fölismeréssel egészül ki, hogy a materiális viszonyok az emberek társadalmi és személyi igényeihez vezetnek, s ezek közvetlenül ösztönzik a vallásos nézetek és rítusok kialakulását illetve elfogadását. Ezek az igények a materiális helyzetet tudati tényné alakítják át, s jelentésük és hatásuk viszonylag önálló. Ezért a vallás elemzését komplex módon kell elvégezni, az elemzés tehát nem indulhat ki abból, hogy közvetlen kapcsolat van materiális viszonyok és vallás között. Ez a megfontolás vezérfonalat adhat a haladó tömegmozgalomban meglévő vallásos elképzelések szerepének, valamint a vallás szocializmusban elfoglalt helyének és funkciójának vizsgálatához. Módszertani-elméleti illetőleg politikai szempontból iránymutató lehet itt Leninnek az a tétele is, hogy a forradalmi, a haladó változásokra irányuló harc előterében társadalmi céloknak és érdekeknek, nem pedig hitkérdéseknek kell állniuk, s hogy ezért megengedhetetlen a valóban forradalmi, gazdasági és politikai harc erőinek a szétforgácsolása, úgymond harmadrangú vélemények vagy rémképek kedvéért.<sup>6</sup>

### „A vallás a nép ópiuma” marxi gondolatának keletkezése

Ez a sokat idézett gondolat Marx *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés* c. írásában található. Marx ezt a művet Arnold Rugéval közösen jelentette meg a *Deutsch-Französische Jahrbücher*-ben.<sup>7</sup> Sokan mindmáig föltételezik, hogy ezt a gondolatot nem is szükséges tovább boncolgatni, mivel úgymond ismeretes, hogy Marx ezzel az írásával minőségileg új lépést tett Hegel filozófiájának kritikájában... Már az 1843-ban megjelent *A zsidókérdésről* című munkájában — ugyan még Feuerbach terminológiájával, de Feuerbachon már túlhaladva és Moses Hess-hez hasonlóan — a vallást Marx valós társadalmi viszonyok lecsapódásaként értelmezte: nem a keresztény embert állította szembe a zsidóval, hanem az intézményesített vallás *mindkét* formáját a magántulajdonon alapuló társadalom ideológiai kifejezésének tartotta. Már ez is arra utal, hogy Marx a vallást soha nem elvontan, hanem mindig a társadalmi viszonyok összefüggésében vizsgálta.<sup>8</sup>

Ha tehát a vallás: „a nép ópiuma” gondolatot a marxi vallásfelfogás lényegmeghatározásává stilizálják, s egyúttal a marxizmust az „ateizmusra” redukálják, akkor ez ahhoz a hamis asszociációhoz vezethet, hogy a vallást (ami úgyszólván csak „ópium”) „le kell küzdeni”. Ily módon nemcsak a marxi vallásfelfogás lenne meghamisítva, hanem

<sup>5</sup> Uo.

<sup>6</sup> Vö. a „Szocializmus és vallás” c. írásában.

<sup>7</sup> Vö. *Marx és Engels Művei* 1. köt. 378. o.

<sup>8</sup> Vö. A. Cornu: *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk 1838—1844*, Berlin 1954 (magyarul: Bp. 1968).

a marxizmust sem lehetne dialektikus, történelmi és materialista világnézetként alkalmazni. A marxizmus mint dialektikus, történelmi és materialista elmélet ugyanis figyelembe veszi azokat a változásokat, amelyek a vallásban és a hívők magatartásában végbemennek. Ahhoz, hogy a marxi vallásfölfogás lényegét megragadjuk, s az effajta megnyirbálások — valamint ezek politikai következményei — abszurditását megvilágosítsuk, válaszolnunk kell arra a kérdésre, hogyan is alakult ki a XIX. század közepén a vallásnak „ópium”-ként történő jellemzése.

Anélkül hogy tanulmányunk keretei között az akkori korszak politikai, társadalmi, ideológiai és vallási helyzetének átfogó vizsgálatára vállalkoznánk, utalni kívánunk rá, hogy Németországban ekkor még folyt az ideológiai küzdelem az ún. „kései pietizmus” ellen.<sup>9</sup> Daniel Krummacher, ennek a vallási mozgalomnak egyik képviselője, 1828-ban megjelentetett egy prédikációgyűjteményt, „Blicke ins Reich der Gnade” címmel. Johann Wolfgang von Goethe, a prédikációkat elolvassván, tanulmányt írt a *Röhrs kritische Predigt-Bibliothek* számára, ami 1830-ban megjelent. Goethe ebben a tanulmányban „narkotikus prédikációknak”<sup>10</sup> nevezi a fent említett értekezéseket. Ezzel folytatja azt a kritikát, ami már Immanuel Kantnál<sup>11</sup> föllehet: mindkettőjük a magáért-felelő embert vizsgálja. Ezért nevezi Kant a bűnbocsánatot a „lelkiismeret ópiumának” (Opium fürs Gewissen).<sup>12</sup> Heinrich Heine 1840-ben azután egyszerűen a vallást nevezi „ópiumnak”. Konkrét történelmi megjelenési formájában reflektál rá, s benyomását a következőképpen foglalja össze: „Azoknak az embereknek találták ki a mennyországot, akiknek a föld immár semmit sem nyújt... Üdv e találmánynak, üdv annak a vallásnak, amely a szenvedő emberi nem keserű kehelyébe csöppentett néhány édes, altató cseppet, szellemi ópiumot, néhány csepp szeretetet, reményt és hitet.”<sup>13</sup>

Nem elhanyagolható a kérdéses gondolat keletkezéstörténetét illetően az sem, hogy Moses Hess, akinek vallásfölfogását és valláskritikáját Marx nemcsak ismerte,

<sup>9</sup> E. Winter: *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*, Berlin 1953; lásd még *Theologische Literaturzeitung* 1985. évf. 11. sz.

<sup>10</sup> *Goethes Werke in 42 Bänden*, 1. köt., Weimar 1904, 19. o.

<sup>11</sup> Vö. Kant: *Schriften zur Religion*, hrsg. u. eingel. v. M. Thom, Berlin 1981

<sup>12</sup> Uo. 156. o., jegyz. [Lásd magyarul: *A vallás a pusztá és határain belül* (ford. Vidrányi Katalin), Gondolat, Bp. 1974, 213. o., jegyz. — Szerk.]

<sup>13</sup> Heine: „Ludwig Börne”, in: Heines Sämtliche Werke in zehn Bänden, mit einer biographischen Einführung v. F. Mehring, 8. kötet: *Über Deutschland 2.*, Berlin, é.n., 96.o. — H. Kopmann, aki Heine művei történeti-kritikai kiadásának Börne-kötetét dolgozta föl, a vitatott mondatot a következőképpen kommentálja: „Karl Marx híressé vált 'a vallás a nép ópiuma' megjegyzésében Heine metaforájával él, de nála a kapcsolat ópium és nép között sokkal közvetlenebb.” (H. Heine: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, hrsg. v. M. Windfuhr, 11. kötet: *Ludwig Börne. Eine Denkschrift und kleinere politische Schriften*, bearb. v. H. Kopmann, Hamburg 1978, 593.o.) Kopmannnak ez a megállapítása mintegy hidat alkot a mai polgári Heine-recepció és a marxista valláskritika kritikai-produktív recepciója között.



hanem *eleinte* nyilvánvalóan osztotta is, a vallást ugyancsak az ópiumhoz hasonlította.<sup>14</sup> Ludwig Feuerbach is élt az „ópium” kifejezéssel a vallás jellemzésénél: „Aki tehát az örök örömeiket ígérő hízlekedéssel csalogat magához és az örök pokol megfélemlítő rémségével fenyegeti a tőle való elszakadást, kényszerítő rendszabályokat alkalmaz, szellem-ellenes, erkölcstelen, alantas eszközt használ, hogy az embert megnyerje magának: ópiumot ad neki...”<sup>15</sup>

Ez a vázlatos ismertetés, amely azt mutatta be, hogyan használták az ópium fogalmát a vallás jellemzésére a marxizmus előtti valláskritikában, rávilágít, hogy Kantnál, Goethe Krummacher-kritikájában, Heinénél, Hess és Feuerbach valláskritikájában a vallás specifikus ködösítő funkcióinak föltárása volt a lényeg. Ebben a fölvilágosító valláskritikai fölfogásban a vallást mint „ópiumot” értelmezik, ami ugyan csillapító, másrészt viszont állandó bénító hatása van.<sup>16</sup> Még a dialektikus Hegel — aki az ópium fogalmát az indiai vallások jellemzésére használja — sem tudja a vallást pusztán mint igazságot „az igazság alakjában”<sup>17</sup> fölismerni, hanem pusztán csak illuzórikus oldaláról, tehát nem mint objektív társadalmi viszonyt ismeri föl.

A Marx által kialakított vallásfölfogás újdonsága abban van, hogy a vallást nem mintegy „absztrakt”, „megváltozhatatlan” dologként és nem is *csupán* a társadalmi tudat egyik formájaként értelmezi. Marx számára a vallás mindig konkrét, intézményesített alakban jelenik meg, tehát az egyházak és vallásos közösségek formájában — egyformán érvényes ez a világvallásokra s az archaikus, törzsi és „nemzeti” vallásokra —, melyek ugyancsak konkrét társadalmi viszonyokban éreztetik hatásukat. Marx tehát a vallást történetileg konkrét értelemben, fejlődésében és változásában értelmezi. És amikor Marx az intézményesített vallás mindenkor konkrét alakjában „kettős jelleget” fedez föl, akkor a vallásnak olyan fölfogása alakul ki, amely a vallást nemcsak represszívként, hanem az ínség, a szenvedés, a nyomorúság, az elnyomás elleni tiltakozásként és ennek megfelelő cselekvési motivációként is értelmezi. Ezért fogalmaz Marx a következőképpen, mielőtt a vallást ópiumnak nevezi: „A vallási

<sup>14</sup> Moses Hess többek között ezt írja: „A vallás a szolgaság boldogtalan tudatát is elviselhetővé tudja tenni azzal, hogy azt a megtörtségig fokozza, mikor is megszűnik minden ellenállás a rosszal szemben, s ezáltal megszűnik minden fájdalom is — miként az ópium is jó szolgálatot tesz fájdalmas betegségek idején — [...] állatias ösztönösség, az aktív energia és férfias tetterő nélkül, amivel tudatosan és önállóan szembefordulnánk a szerencsétlenséggel és megszabadítanánk magunkat a rossztól ...” (M. Hess: *Philosophische und sozialistische Schriften 1838—1850. Eine Auswahl*, hrsg. u. bearb. v. W. Mönke, Berlin 1980, 227.o.)

<sup>15</sup> Feuerbach: *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*, hrsg. v. W. Schuffenhauer (4. kötet), Berlin 1967, 354. o.; magyarul: *Válogatott filozófiai művei* (ford. Szemere Samu), Akadémiai, Bp. 1951, 127. o. [A magyar fordításban „ópium” helyett „mákonny” szerepel. — Szerk.]

<sup>16</sup> A kor vallásos helyzetének szemléletes ábrázolását lásd F. Engels: *Wuppertali levelek*, Marx és Engels Művei 1. kötet

<sup>17</sup> Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in: *Sämtliche Werke in 20 Bden*, hrsg. v. H. Glockner, 6. kötet, Stuttgart 1938, 23.o.

nyomorúság a valóságos nyomorúság kifejezése, s egyszersmind *tíltakozás* a valóságos nyomorúság ellen.”<sup>18</sup> A mindenkori konkrét társadalmi viszonyok a teológiában, a prédikációban és a vallás mindenkori intézményesített formájának tanaiban nemcsak visszatükröződnek — a vallás ebben a folyamatban egyúttal társadalmilag is hatékonyá válik.

## A vallás mint ideológiai viszony: öntörvényűség és öndinamika

A vallás különös képzeletvilágot hoz létre, melyben az embernek a világban elfoglalt helye, viszonya a természethez és a társadalomhoz, fantasztikus „fordított” kifejezést nyer. A vallás mégis több, mint tudati tény. Mint a társadalmi felépítmény egyik oldala ideológiai viszonyt is megtestesít, viszonylagos önállóságú objektív társadalmi kapcsolatot azokkal a termelési viszonyokkal, amelyekben végeredményben gyökerezik. Az ideológiai, társadalmi viszonyok a társadalmi szubjektumok között főnnálló *objektív* viszonyok, amelyeket intézmények közvetítenek. Az ideológiai viszonyokat az különbözteti meg a materiális viszonyoktól, hogy kialakulásuk előtt átmennek a tudaton, s hogy a tudat egy alkotórész létük és mozgásuk számára. Ez nem szünteti meg az anyagi viszonyok által történő determináltságot, de ez a determináció közvetítő elemekkel megy végbe, melyek közül a tudat különös szerepet játszik. A tudatban olyan társadalmi igények és érdekek fejeződnek ki, melyeket osztályok, csoportok és egyének materiális viszonyai, materiális helyzetei határoznak meg. A materiális viszonyok mint társadalmi szubjektumok közötti viszonyok e szubjektumok objektív állapotát, társadalmi helyzetét jelentik. A társadalmi helyzet a munka- és életfeltételek összességét jelenti, ennek magját pedig a termelési eszközök tulajdona illetve nem-tulajdona alkotja. Az emberek tudatában nem közvetlenül a szubjektumokat a tulajdonviszonyok rendszerében elfoglalt tényleges helye, hanem — mint tömegtudat — a hétköznapi életben elfoglalt, empirikusan észlelt, reálisan tapasztalt helye tükröződik. Ebből az emberek tudatát, igényeit, érdekeit, céljait és motívumait formáló hatások jönnek létre, amelyek az objektív, a termelési viszonyok által adott helyzetet többé-kevésbé eltorzítva, egyoldalúan ábrázolják, illetve teljesen kikapcsolják.

A tudat, lényegi jellegét tekintve, tudatossá lett lét; ám ez nem jelent föltétlenül tartalmi adekvátságot: a hamis, eltorzított, fordított tudat is a társadalmi létet tükrözi. A lét tudati visszatükrözésének folyamatát sokféle tényező befolyásolja, s ezek deformálhatják az (adekvát) visszatükrözést. Egy ilyen tényező lehet az egyház mint intézmény. Értelmezési mintát ad a hívőknek, az emberek társadalmi helyzetének olyan értelmezését alkalmazza, amely hagyományos forrásokból, valamint az egyház tisztségviselőinek tudatából és érdekéből táplálkozik. A visszatükrözés így módon nem ragadja meg közvetlenül a hívők társadalmi létét; elmúlt korszakok társadalmi föltételei éppúgy kifejeződnek benne, mint a papoknak nézetekhez és képekhez kötött eszmei tevékenysége. Ezek a közvetítő tényezők azonban csak akkor

<sup>18</sup> Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés*, uo.

hatolnak be a hívők tudatába, ha személyes és kollektív igényekbe és érdekekbe ütköznek, amelyek megintcsak adott társadalmi helyzetből fakadnak. Ezért helytelen az az elképzelés, hogy a kapitalista termelési viszonyok megszüntetésével és a termelési eszközök szocialista tulajdonba vételével a vallás önmagától eltűnne; a vallás elhalását megjósoló elképzelések terméketlenek.

A vallás mint ideológiai, társadalmi viszony a vallási közösségeken belüli és a vallási közösségek közötti kapcsolatokat testesíti meg. Abban az értelemben hatol be az emberek tudatába, hogy a hívők személyes elhatározásuk folytán valamely vallási közösség tagjai, és mint ilyenek részt vesznek a vallási közösség kultikus eseményeiben. Ezt a személyes elhatározást többnyire a család hatása predesztinálja, a hagyomány közvetíti, s nem a valóság közvetlen egyéni visszatükrözése alakítja ki. Amennyiben egy hitvallás személyes élettapasztalathoz is kapcsolódik, akkor a vallási kötelék esetében is — mint minden ideológiai viszony esetében — *társadalmi* viszonyról van szó. Népes embercsoportok, osztályok reflektálnak a vallásban társadalmi helyzetükre; társadalmi létük tudatát hozzák létre és ez a tudat beáramlik a hívők közötti objektív viszony kialakításába. Ez a viszony a vallási közösségek tagjainak az egyházi tisztségviselőkhöz, a papokhoz fűződő kapcsolatait, valamint az egyház belső szervezeti szerkezetét is magában foglalja. Ezt a materiális viszonyokhoz képest messzemenőig önálló és hagyományos formák alakították ki, melyek régmúlt termelési viszonyoknak felelnek meg.

A vallás mint tudatforma és ideológiai, társadalmi viszony ennek a komplexitásnak csak egyik oldalát, egyik mozzanatát jelenti. Az egyének elsősorban munkaközösségek és politikai közösségek tagjai a közösségi és osztálytársadalmi értelemben. Ezek között a formák között szervezik alapvetően életfolyamatukat, alakítják a társadalmi föltételeket, melyek között dolgoznak és élnek. Meg kell felelniük azoknak a munkanormáknak, elveknek és magatartásformáknak, melyeknek célja a társadalom teljesítőerejének növelése, s ezzel hívők és nem-hívők személyes érdekeinek szolgálata. A vallásos tudat ösztönözheti ezt a magatartást (kötelességteljesítés, serénység, békeszeretet, közösségi érzék, a természet tiszteletben tartása). Keresztény orientációjú pártok ápolják ezeket a hagyományos értékeket. Az a tény, hogy a vallás a hívők tekintetét „odaáttra” irányítja, az élethez való aktív ragaszkodást jelent, többek között karitatív tevékenység formájában gyakorolt tevékeny felebaráti és emberszeretetet. Világszerte, de különösen az elmaradott, ínségtől szenvedő államokban ill. területeken látható a vallásnak és az egyháznak az az életet-támogató társadalmi potenciája, ami az államok és népek közötti béke iránti elkötelezettségben valamint sok hívőnek és papnak a társadalmi haladásért kifejtett tevékenységében mutatkozik meg.

### **Az „ópium-bírálat” reflexiója mint önkritikus kérdésfölvetés a béke és társadalmi haladás teológiai-filozófiai motivációin belül**

Miután már Karl Barth a „Römerbrief”-ben (1919) és „Ludwig Feuerbach” című tanulmányában (1927) fölsírmerte Feuerbach és Marx valláskritikáját, s a keresztény

létnek föltett kritikus kérdés formájában bedolgozta azt teológiai rendszerébe,<sup>19</sup> Dietrich Bonhoeffer, berlini teológus volt az, aki — tekintettel a Németországban megerősödő fasizmusra és a polgári tudatot is elérő, növekvő háborús veszélyre — egy 1932 júniusában tartott prédikációban teológiai-önkritikus módon reflektált „a vallás: a nép ópiuma” gondolatra. A prédikáció egyik részlete így hangzik: „... manapság sok minden múlik azon, hogy nekünk keresztényeknek elegendő erőnk van-e ahhoz, hogy bizonyítsuk a világnak, nem vagyunk álmodozók és nem a fellegek között járunk ..., hogy hitünk tényleg nem ópium, ami elégedettséggel tölt el bennünket egy igazságtalan világban. Hanem, éppen azért, mert arra törekszünk, ami odaát van, még konokabban és céltudatosabban protestálunk ezen a földön. Protestálunk szóval és tettel egyaránt, hogy mindenáron előbbre jussunk. Konzervatívnak kell-e lennie minden időkre a kereszténységnek, ami egykoron oly forradalminak indult?”<sup>20</sup> Ebben a reflexióban fölfedezhető egy olyan program, amit később számos teológus és hívő tett magáévá, amire egy a társadalmi haladást és békét célul kitűző elkötelezettséggel válaszolt, s ami társadalmi és cselekvési motivációk maximájává vált.

Barth és Bonhoeffer számára az volt a lényeges, hogy a teológia eszközeivel megapozzanak egy a keresztény hitből fakadó, társadalmilag felelős magatartást és *cselekvést*. Ez magában foglalta saját hitintézményük, az egyház kritikáját, valamint az egyházat, hitet és vallást „kívülről” ért kritikát, ahogyan az a marxizmus előtti, fölvilágosult-ateista és a marxista valláskritikában is megfogalmazódott. Ezért nem utasították el egyszerűen az említettek és más teológusok sem az „ópium-bírálatot”, hanem fölszólították a hívőket arra, hogy hozzáállásukat, viselkedésüket és cselekvéseiket egy felelős, hathatós társadalmi elkötelezettség irányában alakítsák. Dietrich Bonhoeffer személyes példát mutatott erre az elkötelezettségre a fasiszta terroruralom elleni következetes küzdelmével.

Bonhoeffer másik kérdése — hogy az egykor oly forradalmi kereszténységnek minden időkre konzervatívnak kell-e maradnia — kontextuálisan a vallásnak azon ágához tartozik, amelyet Marx, a vallás lényegi meghatározásaként, „protestációnak” nevezett. S valóban az is, és ez a protestálás egyre növekvő szerepet játszik a béke megőrzéséért vívott küzdelem vallásos cselekvési motivációjában, valamint egy igazságosabb világgazdasági rendszer kialakításában, amelyben a gazdagok nem lesznek még gazdagabbak és a szegények még szegényebbek, hanem ahol az emberhez méltó élethez és a túléléshez való jognak reális lehetősége van.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Lásd M. Krämer: „Die Religionskritik Ludwig Feuerbachs und ihre Rezeption in der Theologie Karl Barths” (teol. dissz.), Göttingen 1975; A. Gruhn: „Die Religionskritik als Aufgabe der Theologie. Zur Kontroverse 'Religion statt Offenbarung'”, *Evangelische Theologie* 39 (1978), évf. 240 skk. o.

<sup>20</sup> Bonhoeffer: Predigt am 4. Sonntag nach Trinitatis, 19.6. 1932, in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. E. Bethke, 4. kötet, München 1961, 71.o.

<sup>21</sup> *Neues Deutschland*, 1978.III.7; lásd még uo. 1985.II.12. és 1988.III.4.

A katolicizmuson<sup>22</sup> belül „a vallás: a nép ópiuma” gondolat körüli vita — néhány kivételtől eltekintve — csak a Második Vatikáni Zsinattal (1962—1965) kezdődött. A zsinat „Vallás a mai világban” című jelentős dokumentumának 19. szakasza az ateizmust a kor legkomolyabb kérdései közé sorolja. Ebben az összefüggésben a dokumentum, Feuerbach és Marx ateizmusát vizsgálva, fölismeri bennük a különbözőséget, és — saját vallási érvénye elvesztésének viszonylatában — kihívásként reflektál rá. Korunk neves katolikus teológusai a zsinat ezen elvi kijelentésére támaszkodva vitatkoznak „a vallás: a nép ópiuma” gondolaton. Hans Küng, akárcsak Walter Kasper és Edward Schillebeeckx<sup>23</sup> a zsinati szöveg értelmében reflektál rá, s arra a következtetésre jut, hogy (a) minden valláskritika teológiai kritikájának a vallás ópium-funkciójának önkritikus elemzésével kell kezdődnie; (b) föl kell ismerni, hogy a marxi valláskritika a humánusra irányul. Hogy azonban mennyire akadályozhat a tükröződési probléma egy olyan gondolkodót is, mint Schillebeeckx a marxi valláskritika mélyebb megértésében, azt nála *A tőke* I. kötetében lévő „Az áru fétisjellege és ennek titka” c. szakasz<sup>24</sup> elemzése bizonyítja. Schillebeeckx azokból a gondolatokból vezeti le a vallás továbbélésének elvi kérdését, amelyeket Marx ebben az összefüggésben azokhoz a *föltételekhez* kapcsol, amelyek mellett a valódi világ vallásos tükrözése megszűnhet;<sup>25</sup> s úgy látja, hogy Marx gondolatmenete a valóságot *alapvetően* megkérdőjelezi. Valójában Marx, igen általános formában, csupán azokat a *föltételeket* elemzi, amelyeknek teljesülése esetén a vallás megszűnhetne.

Foglaljuk össze az elmondottakat: a békéért és haladásért vívott harc átfogó szövetségéhez elengedhetetlen a felek érdekeinek, igényeinek és elveinek kölcsönös tiszteletben tartása.<sup>26</sup> Ezáltal az élet alapvető kérdéseiben megnyilvánuló közösség, tekintettel a nukleáris és hagyományos fegyverkezési hajszára, nyilván még határozottabban jelen van az emberiség túlélésének biztosítására tett kollektív törekvésben. Osztály- és államhatárokon, politikai és katonai szövetségi rendszerek valamint világnézetek határain túl, a minden embert magukban foglaló alapvető érdekek széles embertömegeket egyesíthetnek. Ennek az érdekeknek a megvalósulását

<sup>22</sup> „Katolicizmusnak” olyan strukturális és szervezeti formákat, valamint teológiai formában megjelenő, ennek megfelelő elméleteket nevezünk, amelyeket a katolikus kereszténység határoz meg és amelyek jelen vannak a katolikus világegyházban.

<sup>23</sup> Vö. H. Küng: *Existiert Gott? Die Antwort der Gottesfrage in der Neuzeit*, München 1981, 263 skk.o.; W. Kasper: *Der Gott Jesu Christi*, hrsg. v. L. Ulrich, Leipzig 1982, főképpen 40—51.o.; E. Schillebeeckx: *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg—Basel—Wien 1977, főképpen 693—695.o. A probléma részletes ábrázolását, „Erörterung des Marxschen Satzes Religion 'ist Opium des Volks' im Interesse der Friedens- und Fortschrittssicherung” címmel, lásd in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin* (Ges. u. Sprachwiss. R.), 1988. évf. 9. sz.

<sup>24</sup> Marx: *A tőke*, I. köt. Marx és Engels Művei 23. köt. 74 skk.o.

<sup>25</sup> Vö. uo. 81.o.

<sup>26</sup> Lásd O. Klohr: „Antwort auf die Leserfrage 'Atheistischer Staat?'”, in: *DZfPh* 1988. évf. 4. sz. 383 sk. o.

különböző világnézeti, ideológiai és politikai motívumok kísérik, alapvetően azonban csak egyetlen tárgya és célja van: hogy biztosítsa a tartós békét a földön és megvédje az emberiséget a pusztulástól.

(*Fordította Horváth Géza*)

## A VÁLSÁG AURÁJA

*A művészet és az esztétika viszonya mai kultúránk egészéhez\**

STEFAN MORAWSKI

1. Meglepetéssel tapasztaljuk, hogy a galériák és a múzeumok túlburjánzása, a képzőművészettel kapcsolatos beruházások föllendülése éppenséggel nem a művészi alkotómunka válságba kerüléséről tanúskodik. A szépirodalmat szintén továbbra is becsülik, Mac Luhan prófécija ellenére. A filmiparnak megvannak az óriásai, akik könnyen megkülönböztethetők az egyszerű mesteremberektől. A zene is visszatért a kitaposott ösvényekre, amelyek szabad utat engednek olyan alapvető kifejezés-módjainak, mint a dallam és a harmónia. Ami a posztmoderneket illeti, ők „Új Vadaknak” („Neue Wilde”) keresztelték magukat, és, bár respektálják az őket megelőző mestereket, a naturalizmusnak, az „Új Tárgyiasság” („Neue Sachlichkeit”) expresszionizmusának és az 1970-es és 80-as évek avantgarde maradványainak szándékos keverését választották.

Végül, de nem utolsósorban, az esztéták találkozói gyakoribbak, mint valaha, vitáik élénkebb maradtak, s a legcsekélyebb jelét sem mutatják annak, hogy kétségeik lennének hivatásukat illetően. Honnan erednek hát, s mi okból, azok a makacs vélemények, amelyek szerint a művészet és az esztétika a válság állapotába zuhant? Ez az új Kasszandra-jóslat talán egy új, terméketlen divat kísérőjelensége? Tán csak nem kell hallgatnunk a siratóasszonyok kórusára, akik, mint néhány kutató állítja, teljesen ártalmatlanok a maguk verbalizmusában, s a kultúra előrehaladott rothadásáról szóló érveik teljesen elhibáztak!

Ám tévedünk, ha a művészeti élet eseményeinek gyakoriságát diadaluk tanújelének tekintjük. Viszonylag könnyen lehet találni arra utaló példákat, hogy a művészet világa, amely mindennek a szintéziseként akarja önmagát látni, nem egy szilárdan álló, megváltoztathatatlan rend képét mutatja. Az intézmények tőle függetlenül, saját logikájukat követve hozzák döntéseiket. Vitalitásuk azon rövid életű szenzációk változatosságából fakad, amelyekre vadásznak. Egy mű kereskedelmi értékét az általa elért közismertség fokával azonosítva nyitnak kaput minden visszaélésnek mind a műalkotás-fogalommal, mind magával a művészettel kapcsolatban.

Az eladott könyvek számának növekedése önmagában véve is bonyolult probléma. Valójában föl kell tennünk a kérdést milyen könyvekről van szó, mennyi van belőlük, s végül, hogy ki veszi meg őket. E vizsgálat elvégzése nélkül minden tézis, amely azt akarja bizonyítani, hogy a szépirodalomnak ma is, mint régen, megvan a közönsége, pusztán retorikai fogás.

Természetesen a mozi nagy művészekre (rendezőkre és színészekre) támaszkodhatik. Mégis jogunk van megkérdezni, milyen kritériumok alapján állítja valaki azt,

---

\* „L'aura de la crise. L'art et l'esthétique face au panorama culturel actuel”, *Ligeia* 1989. évf. 3–4. sz., 111–128. o.; az autorizált francia szöveg Andrea Nuti és Marie Charles-Dominique munkája.

hogy a film különleges helyzetben van a többi művészethez képest. Az ilyen állítás igencsak ingatag alapokon nyugszik. E művészet, ha megszabadulna is a piac diktatórikus nyomásától, csupán olyan színvonalat érhetne el, mint egykor a többi művészet. Minden olyan álláspont, amely szerint a kortárs filmművészet kísérleteit nem befolyásolja a művészet válságos helyzete, hamis és tarthatatlan lenne. Elég, ha visszaemlékezünk az „underground” mozinak az 50-es években játszott szerepére.

Ami a kortárs zenét illeti: itt kérdések egész labirintusába tévedünk. Hogy ne keveredjünk ellentmondásokba, először azt kell tisztáznunk, miféle és mennyire eklektikus zenéről van szó. S kérdés, van-e a zenének más választása, mint hogy kövesse a középosztálybeli közönség ízlését. Másfelől, ha az egyházi zene reneszánszát tapasztaljuk, ez talán nem a kreativitás hiányának a jele? A „Neue Wilde” (Új Vadak) posztmodernizmusa egy vereségsorozat pyrrhosi győzelemmé való változtatásának látszik. Az a — különben elég bizarr, mert a paródia, az utánczás és az önirónia effektusainak alárendelt — szövetség, amelyet a tradícióval kötnek, leleplezi mind bizonytalanságukat, mind nyugtalanságukat. Paradox módon minden úgy történik, mintha túljutottunk volna ugyan a válságon, de most mégis megfordult volna a helyzet, s folytonosan az eredendő bűn látványával kell szembesülnünk, amelyet mindenképpen el kell fogadnunk s amellyel együtt kell élnünk. Ami az esztétikát illeti, e kérdések leghevesebb vitáikban szerepelnek, s még kutatásuk státusát és vizsgálataikat is befolyásolják. Ez az önreferenciális közelítés bizonyítja, hogy az esztétika meta-esztétikává lett, párhuzamossá a művészet státusának önelemzésével, amelyet a konceptualizmus már megkezdett. Másfelől úgy látjuk, hogy amikor a művészetről való filozófiai gondolkodás régóta ismert kritikákra, elavult elméletekre támaszkodik, valójában nem tudja belülről megragadni a körülöttünk zajló kulturális jelenségek kavargása mögötti lényegét.

Talán szememre vethetnék, hogy figyelmen kívül hagyok olyan jelenségeket — mind eszméket, mind a belőlük következő gyakorlatot — , amelyek ellentmondanak a válságról szóló állításomnak. Ám távolról sem kívánom semmibe venni a lehetséges ellenérveket. Valójában nem gondolom, hogy minden kortárs művészeti megnyilvánulásnak zátonyra kell futnia, sem pedig, hogy különösen törekeny vagy erőtlén lenne. S azt sem gondolom, hogy az esztétika immár minden tárgyát kimerítette. Ám furcsának találom, hogy a válság mellett szóló érveket alaptalanoknak tekintik. Tudatosan vagy sem, minden mai művész azzal a nem túl kellemes érzéssel él és dolgozik, hogy legitimációs alapja csöddöt mondott. Miközben a múltban a legitimitást, hallgatólagosan, éppen abból nyerte, hogy nem kételkedett önmagában. E bevezető megjegyzések után két fontos körülményre kell felhívnom a figyelmet. Először is, ami a művészet társadalmi rangjáról folytatott vitát illeti, amely nem csupán szűk körök belügye, hanem inkább általános korjelenségekhez kapcsolódik: elég arra emlékeztetnünk, hogy már a dadaisták és a produktivisták fölmérték a kultúra és a civilizáció által hozzájuk intézett kihívást. Az a folyamat, amelyet — Weberrel szólva — a világ „varázstalanításának” („Entzauberung der Welt”) nevezhetünk, olyan kihívást jelentett a művészet világának számára, amelynek horderejét helyesen tudták fölbecsülni, fölismerve, hogy elpusztíthatja a régi, meggyökerezett



értékek hierarchiáját. Éppen e hierarchia keretében volt meg a művészetnek — kiegészítőivel (a kritikával, a kritikai vitával és az esztétikával) együtt — a maga kijelölt és elismert helye. Végül is addig egyetlen művész sem kockáztatta meg még a pusztá gondolatát sem annak, hogy eltérjen az előfeltételezett és tőle elvárt szereptől.

Csak tehetségének hiánya rekeszthette ki őt. Ha viták fordították szembe pályatársaival vagy közönségével, ez csak furcsaságának, meglepő újszerűségének vagy provokatív blaszfémiáinak volt a következménye. Az 1945 utáni teljesen új szituáció a korábbiaktól gyökeresen különböző folyamatot indított el. A művészet önmagában gyanússá vált, s hagyta, hogy bebörtönözzék az abszurd logikájába. Egykori védelmezői kénytelenek voltak vagy kiterjeszteni a művészet fogalmát minden ésszerű határon túlra, vagy kizárni a pantheonból J. Baadert, M. Duchamp-t, akárcsak A. Gan tipográfiai terveit, sőt Csernikov miniarchitektúra-vázlatait. Így, az ő szempontjukból, a művész „legjobb munkája” az lenne, amely, nem áldozva többé a zseni és a virtuozitás kultuszának, képesnek mutatkoznék rá, hogy erővel hágya át a dogmát, s csatlakozzék az antiartistikus utópiához, legyen bár ez technikai, politikai vagy más egyéb. A logikus következmény: semmiféle válasz nincs többé arra a kérdésre, vajon elhagyandók-e, vagy csak módosítandók az esztétikai paradigmák. A dolgok ilyen állása elleni első lázadás csak az ötvenes évek közepére érik be, civilizációnk új szindrómájának fölbukkanásával. A korábbi alkotásoknak és magának a kritikai eljárásnak a hihetőségére való kíméletlen rákérdezésben konkretizálódik.

Ami a művészeket egy az esztétikával szembeni pozíció magukévá tételére készítette, az annak általuk érzett szükségessége volt, hogy új normákat adjanak alkotó tevékenységüknek. Ez az állásfoglalás fokozatosan elterjedt a művészet minden területén. Így a művészek legalább négy vagy öt évtizeddel megelőzték az esztétikát a szabályokkal való szakításban, amelyeket egykor védelmeztek.

E ponthoz kapcsolódva szeretnék még egy fontos megjegyzést tenni.

A második világháborút követő korszakig a művészet státusa nem volt tárgya sem éles vitáknak, sem szembeszökő véleménykülönbségeknek; így az esztéták csendben maradtak. E státus mindig is jobban függött — ha ugyan nem többről volt szó, mint függésről — a filozófiától és a tudománytól, mint magától a művészi gyakorlattól. E körülmények között semmi meglepő nincs abban, hogy a hagyományos művészi gyakorlat és az esztétika érdekházassága a lehető legtovább tartott.

Azonban már az e válság tüneteként jelentkező antiművészeti áramlat is készítette ágyát az esztétikával való nászra. Az esztétikának a hatvanas évek végétől rá kellett kérdeznie saját alapjaira, s bizonyos keresztutaknál még az avantgarde-dal is kénytelen volt találkozni, amelyet nem tekinthetett többé madárijesztőnek. Íme egy lecke történelmi szerénységből.

Egyre nehezebbé vált a múlt elméleteibe való kapaszkodás. Ugyanígy, egyre kevésbé volt ajánlatos támogatni a kreativitást, amelynek érdeklődése már nem elsősorban az — egyenesen idiotizmussal sőt örültséggel vádolt — esztétikai értékekre irányult. A művészet és az antiművészet filozófusai, akiket immár nem hagytak figyelmen kívül, szabad folyást engedtek élményeiknek és gondolataiknak korunk bonyolult dilemmáival kapcsolatban. A konfliktusok, amelyek hol élesedtek, hol mérséklődtek, aszerint, hogy valaki egy bevett eszmerendszerhez vagy az anonim

tömegkommunikáció és a szupermarketek világához kötődött, magyarázatot — ha nem is föloldást — követeltek.

Ez oda vezet, hogy az esztétának, ha valóban reagálni akar a társadalmi szféra történéseire, az alapprobléma gyökerét kell megragadnia, amely a művészet területén kívül található. A tünetek szintjén maradó válasz sosem segít.

Számos kutatótól hallottuk már, hogy vagy a művészet válságával, vagy a válság művészetével állunk szemben. Ám ez az erőltetett formula egyáltalán nem igazolható. Ha ebben a formában vetjük föl a problémát, nincs megoldás. Egyszerre kell feltételeznünk mindkét jelenséget, mert a válság művészete tökéletesen egybeesik a művészet válságával, azaz státusának, művészet-voltának bizonytalanná válásával.

Az alábbiakban először bemutatjuk azokat a főbb témaköröket, amelyek a két világháború között körvonalazódtak a válságban lévő kultúráról való gondolkodásban, de utalunk a rájuk hivatkozó kortárs koncepciókra is. Majd érintjük a kortárs művészet és esztétika kapcsolatát a kultúra egészével. Ez nem egyszerűen kölcsönös függést jelent. Nem kétséges, hogy mind a művészet, mind az esztétika segít föl-tárnunk az alapvető értékek erőzóját. Mindazonáltal a művészek, s azok, akiket a művészeti problémák izgatnak, korunk indulatait és reményeit villantják föl, mert a kultúra válsága mozgatja őket. Így, ha lehet is szó az imént említett függésről, ez inkább egyirányú.

2. Mellőznöm kell a XVIII. és XIX. századi előzményeket. Valójában, s ezt tanulságos megjegyezni, a kultúra hanyatlásának fő elméletei 1912-ben és 1913-ban születtek, majd az első világháború mérsárlása elindította egzisztenciális és társadalmi valóságunk összetett és sokoldalú elemzéseit.

*Zur Kritik der Zeit* címmel 1912-ben írott rövid esszéjében W. Rathenau, a kapitalizmus szellemének weberi elemzését követve, megkísérelte kimutatni, hogy a komplexebb társadalmi élet szervezete által támasztott követelmények, valamint a technikai fejlődés velejárója az elgépiesedés, az uniformizálódás, a gazdasági szempontok és a pragmatikus értékek primátusa. A tudományok, az állam iránti hűség, a számító racionalizmus s végül a bürokrácia a valláson, a közösségen, a bensőségesen alapuló régi népszellem kiszorításának árán nyernek prioritást. R. Pannwitz (1917) a nietzschei eljárást követve a modern — nihilista és dekadens — embert támadta. Spengler a maga összegző művét a nagy kataklizma idején írta. A Schweitzer, J. Benda, F. Znaniecki és St. I. Witkiewicz a harmincas évek elején vették át a szót és fejtették ki álláspontjukat. Berdjajev a húszas években adta közre gondolatait *A történelem értelméről*. Majd Ortega y Gasset következett, aki *A tömegek lázadásával* új perspektívákat nyitott a harmincas években.

K. Jaspers idevágó műve, a *Die geistige Situation der Zeit* arra hívja föl a figyelmet, hogy a fokozódó urbanizáció, a demokratizáció, valamint az amerikanizálódás a személyes identitás elvesztésével és tehetetlenség-érzéssel jár.

Ugyanennek az évtizednek a végén fejtette ki Maritain az integrális humanizmusról szóló koncepcióját, amely teocentrikus orientációt foglalt magában, míg K. Mannheim a kultúra minden szektorára kiterjedő racionalista funkcionalizmus uralomra jutásával járó mélyreható társadalmi átrendeződést elemezte. Toynbee a negyvenes évek elején tárta elénk civilizációnk viszontagságait elemző kutatásait, mialatt

Adorno főművét, *A felvilágosodás dialektikáját* írta, W. Benjamin pedig a történelem filozófiájáról szóló mélyenszántó téziseit szerkesztette. Ezek csupán a legismertebb példák, amelyekhez még hozzá kell tennünk Freud *Rossz közérzet a kultúrában* című, 1930-ban megjelent esszéjét. Freudnál azonban nem annyira egy adott kultúrának, mint az általában vett emberi léthelyzetnek a válságos voltáról van szó, amelynek oka az ösztönök és a szimbólum- és intézményrendszerek közötti feszültség.

Ezek az alapvető kérdésfelvetések részben a kulturális hanyatlásból és a szellemi elsivárosodás elkerülhetetlenségéből, részben pedig az ember szellemi szükségleteinek vagy föltételezett alapvető ösztöneinek kimerüléséről szóló tézisekből indultak ki.

Az egyetlen kivezető utat állhatatos harcunk vagy passzív ellenállásunk jelenthetné (vö. Heidegger, Jaspers, Huizinga, Berdjajev, Adorno és Horkheimer), amelyeknek, egyebek mellett, a vallásos hitre vagy egy adekvát filozófiai gondolkodásra lehet, sőt kell épülniük.

A fentiekhez kapcsolódik, s a kulturális válság alapjait érinti az a kérdés is, mi a felelős a legfőbb értékek elvesztéséért: a természet illetve a természeti vonásokkal fölrüházott történelem-e (mint Freudnál illetve Spenglernél), vagy egy meghatározott társadalmi szituáció. Az említett értékek sorában a szerzők központi helyet biztosítanak a vallási értékeknek, amelyek nélkül, mint Berdjajev, Maritain és Toynbee megállapították, az emberiség tévelygésre lenne kárhoztatva, s kultúrája sivataggá változnék. L. Sesztov ugyanezeket az eszméket hirdette, Athénna szembeállítva Jeruzsálemet (1938).

Az alapvető, a döntő probléma azon meghatározott társadalmi mechanizmusok keresése volt, amelyeket az egész kultúra megmérgezésével és lealacsonyításával vádoltak. Spenglernek, amikor leírta a fausti kultúrát, amelynek jellegzetes elemei előkészítették a kultúra utolsó fázisát, ugyanazokkal a szimptómákkal kellett megküzdenie, amelyeket más kutatók már föltártak — de metafizikai premisszáik vagy az Özönvízről és a Harag Napjáról szóló bibliai metaforákra történő hivatkozás nélkül.

A pénz kultusza, a felszínes demokratizálódás, a tudomány és a technika idealizálása, a lovagi szellem konvencionális erkölcsi kódexszel történt helyettesítése, a szellemnek két szélsőség — a közönséges hedonizmus és a legbanálisabb intellektualizmus — közötti ingadozása, habozása: e tipikusan spengleri témák újra fölbukkantak, más kontextusban, Ortega y Gasset, Jaspers és Berdjajev műveiben. Ami a lengyel szerzőket illeti: ők különösen érzékenyen reagáltak a szovjet autoritarizmust és a politikusi demagógiát bíráló műveikben a materialista attitűd kifejlődésére. Egy műveletlenek által kormányzott hangyaboly-társadalom, amely lábbal tiporja a szabadságjogokat és betör a magánéletbe, számukra egyenesen a kultúra végét jelentette.

Bizonyos kutatók (mint Znaniecki) azt gondolták, hogy határozott ellenintézkedéseket lehet és kell hozni, míg mások (mint Witkiewicz) úgy vélték, immár nincs mód ellentámadásra, mert a tömegek sajnos elégedettek, ha elemi szükségleteik ki-elégítést nyertek, s mert teljes biztonsággal fejlődhetnek, míg csak hatalmas nyomásgyakorló csoportokká nem válnak.

Ortega y Gasset kirohanásokat intézett a jóléti társadalom ellen, szemére hányva, hogy túlságosan jól működik, s ezzel minden embert és minden dolgot egydimenziós sorsra redukál, kizárólag a maximális kényelem elérését célozva.

Vádolja a számunkra oly kedves nagyvárost, e rettenetes dzsungelt, ahol az anonimitás és a feladatok specializálódása egyre fokozódó vulgaritással, hangzavarral és erőszakkal jár együtt. A hagyományos értékeket nevetségessé tették, megszűnt minden önfegyelem, miközben a tömegek, tudattalanul vagy nyíltan, rendőrállamot követelnek.

A bolsevizmus és a fasizmus — e két egyaránt sajnálatos jelenség — annak az új homogén civilizációnak a terméke, amely a fejlett technikára és a tudományokra alapul; ez utóbbiak természetesen hatékonyak, de csak szűk gyakorlati téren (aminek következménye csakis a „Fachidiotismus” lehet). Az axiológiai torzulás ugyanilyen eseteit figyelték meg olyan gondolkodók is, mint Husserl, Jaspers vagy Heidegger.

De főként a szimbolikus kultúra (a vallás, a művészetek, a filozófia, a tudomány) öngyilkos institucionalizálódását hangsúlyozzák. Ugyanezekkel az érvekkel találkozunk Maritain és Berdjajev szövegeiben is, bár szerintük a szellemi káosz és a nihilizmus fő oka Isten elfelejtése és az Egyház elhagyása. A. Schweitzer a társadalom rothadásáról való elmélkedései során (1923) rámutat a józan ész által vezérelt élet patológikus és önpusztító voltára az olyan társadalomban, amely üzemre vagy katonai táborra hasonlít, s amelynek jellemzője, hogy hiányzik belőle mindannak a keresése, ami meghaladná a hétköznapi hasznosságot. A kritika e vonalát Huizinga vitte tovább (*A holnap árnyékában*, 1936).

W. Benjamin úgy látja, hogy az ember sorsára kezdettől fogva az Utolsó Ítélet nyomja rá a bélyegét. Az „Angelus Novus” figurája Kleenél egy a történelem kegyetlenségeinek ténye miatt „állandó életveszélyben” lévő kultúrát szimbolizál. A modern kor megöli a szellemi aurát. A régi emberi ideálok romjain aprópénzre váltott új eszméket osztogatnak. Az elidegenedés és eldologiasodás lukácsi gondolatát Adorno és Horkheimer fejlesztették tovább *A felvilágosodás dialektikájában* 1944 és 1946 között.

Ám e műben semmit sem mondanak a Szovjetunióról — valószínűleg a történelmi kontextus miatt —, miközben az Egyesült Államok és a náci Németország kultúriparát mint az instrumentalizált ész szerencsétlen következményét denunciólják. A „nevelés mindenki számára” a nyilvánosságnak reklám és propaganda általi misztifikációjává lett.

Egy absztrakt humanizmus sodrásába kerülve, a demokrácia lehetővé teszi, hogy a manipulálók megőrizzeik privilégiumaikat, miközben a liberális alkotmányra hivatkoznak. A tudományok a technikát és a politikai nómenklatúrát szolgálva fejlődnek: az ember elidegenült, elszakadt a belső és a külső természettől. A termelés logikáját más területekre is alkalmazzák, például a tudományokra, amelyek egyenesen bálványozzák a számokat és a diagramokat.

A fölvilágosodás, amely kezdetben az emberi faj emancipációjának programjával lépett föl, irracionalizmusba torkollott, rabszolgaságba taszítva mind a kormányzókat, mind a kormányzottakat.

Ha a fenti elemeket szintézisbe foglaljuk, megjelölhetjük azon jelenségek szindrómáját, amelyek, együttesen, a két világháború közötti kultúra kritikus helyzetét jellemzik. E szindróma tartalmazza az eltömegesedést (a felszínes vagy korrupt demokráciával), a bürokráciát (amelynek legszélsőségebb kifejeződései a despotikus és rendőrállamok), a pragmatikus értékek uralmát (amelynek alapját a menedzserekre bízott szervezet, az akták kezelésének „funkcionális” gyorsasága és a „jólét” mint végcél idealizálása képezi), valamint az instrumentális ész szupremáciáját (amely az emberi agy legfőbb vívmányainak tekintett technikához és exakt tudományokhoz kötődik), a vallásos érzés lerombolását (aminek eredménye az emberi szellem eltávolodása a transzcendencia titkos forrásaitól), a filozófiai eszmék lealacsonyodását (amelyek immár nem eredetiek, hanem nagyrészt tudományos tételekből vagy egyszerűen a józan ész állításaiból, valamint módszertani „fortélyokból” kölcsönöztek).

E korszakban a kultúrát — implicate vagy explicite — sajátos értékek soraként értelmezték, amelyeket előtéssel fenyeget a civilizáció áradata; ez utóbbit úgy tekintették, mint az anyagi dimenzió, az intézményi kereteken és a tudományos és technikai fölfedezéseken alapuló, a kultúráéival ellentétes értékek rendszerét. Következésképpen a kultúra a létet jelenti, szembeállítva ezt a birtoklással. Az első lényege: élet keresése; célja az emberi élet legmagasabbrendű értelmének föltárása. A második a természet meghódításának és, ezzel párhuzamosan, a társadalmi események leghatékonyabb irányításának szenteli magát.

Mikor történt az átmenet az egyikről a másikra? Spengler úgy hiszi, hogy a civilizáció egy ezer éven át fönállt kultúrkör végső fázisa, de a fausti kultúra már eleve magában hordozta azon jellemzőket, amelyek a civilizáció összeomlásához vezetnek. Így a fordulat 1700 körül következett be. Berdjajev és Maritain egy korábbi, közvetlenül a vallási értékeket detronizáló reneszánszt követő időszakra helyezik. Ortega y Gasset, valamint Adorno és Horkheimer inkább a XIX. század kezdetét javasolják, a francia forradalom és az ipari forradalom következményeire utalva. A gondolkodók közül sokan osztották e meggyőződést. A freudi perspektívában (a libido és a kultúra közötti konfliktus egyszerre tesz bennünket önmagunk urává és neurotikusokká) a kritikai vizsgálódás az emberiség teljes történetét átfogja. De a vallástól mint uralkodó illúziótól a tudományok és a technika hegemoniájához való átmenet még Freud szerint is meghatározott társadalmi-történeti körülmények okozata. A tabuk és frusztrációk fölhalmozódása pedig a kultúra fejlődésével, normáinak szaporodásával együtt növekszik.

Az újkor megsokszorozta a belső feszítőerőket. Bármely dátumot fogadnak is el fordulópontként, a kritikusok egyetértenek abban az állításban, hogy a negatív tényezők a XX. században a szó szoros értelmében robbanást idéztek elő.

E kulturális betegség leglátványosabb tünete az első világháború volt, amely föltárta a minden szellemet fölkavaró gyilkos rivalizálást.

Választani kell: egymással szemben álló érték- és normarendszerek között. E választás egy tudatosan vagy nem-tudatosan elfogadott világszemlélet függvénye. A kultúra filozófiája marad egy ilyen elkötelezettség legvilágosabb kifejeződése. Meghatározza az előttünk álló alternatívát: az eksztatikus és a komfortos létezés, az utópia és a javak jó kezelése és gyarapításának vágya között kell választanunk. Ha a

civilizáció embereket kelepccébe csalo vívmányainak adunk elsőbbséget, ez a kultúra válságát vonja maga után. Valójában csak az első lehetőség választása jelenti egy igazi értékhierarchia újbóli igenlését.

3. 1945 kiindulópontnak tekintendő: Heidegger, Adorno, Jaspers, Arendt és Toynbee ebben az évben tisztázták elméletüket, noha korábbi koncepciók kidolgozásának és gazdagításának folytatásaként. Az egymást követő forradalmi átalakulások a kultúra és a civilizáció egész folyamatát módosították: az exakt tudományokban gyökerező kommunikációs-technikai forradalom, a társadalmi-politikai forradalom, amely két módon nyilvánult meg: a leviatánok megerősödésében, és a status quo minden formáját támadó alternatív mozgalom felvirágzásában. A már agonizáló kultúra végvonaglásait igazából a második világháború tárja föl, sokkal inkább, mint az 1914–1918-as időszak. Egyébként e háború hozza el a nukleáris fenyegetést is, akárcsak az ökológiai problémákat, amelyek korábban nem léteztek. A háború előtt néhány évvel az Egyesült Államokban Henry és Brooks Adams valamint néhány freudista egy pesszimista jövőndölés apostolai lettek, amely szót emelt a gondolkodás túlsúlya ellen. Ma, amikor az Egyesült Államok uralkodó pozíciót vívott ki a legfejlettebb nemzetek között, immár nem hagyhatók figyelmen kívül ennek az irányzatnak a kultúra kritikus állapotára vonatkozó elemzései.

A civilizáció diadalai és a kultúra mind egyértelműbb megfojtása közötti ellentmondás egyre nyilvánvalóbb. Az Adams fivérek korszakában a naturalista tendencia uralkodott, amely azóta visszavonult, s immár senki sem használja az entrópia terminológiáját, amikor a társadalmi-kulturális válságról beszél. A nagy naturalista, K. Lorenz 1938-ban e módszertani attitűd egyik képviselője volt. A *Der Abbau des Menschlichen* c. művében fölidézi a válság különböző arculatait, de főként — metaforikusan — az emberiség „szakkulinizációját” emlegeti. E terminus a „*Sacculina carceri*” rákfajta nevéből származik, egy szimbiótából, amely élősködő mivolta következtében elkorcsosul. Ugyanilyen negatív evolúció (regresszió) származhatik a szociális elerőtlenedésből: a szellem fenyegeti a lelket. A neofreudista tendencia csúcspontját az N. Brown és H. Marcuse által az ötvenes években publikált ragyogó művek jelentik.

Az új civilizáció megjelenése által tönkretett kultúra spengleri elemzése nem talált követőkre.

A kulturális válság vizsgálatának tárgyai ekkor más jelenségek lettek: a termelés magáért a termelésért, a fogyasztás növekedése, a tudományok és technikák primátusa, a társadalmi szervezet szupremáciája, a példátlan demográfiai robbanás, s végül a tömegkommunikációs eszközök mindent behálózó rendszere, amely immár ellenőrzi mindennapi életünket. Mindezen jelenségek nyílt konfliktusba kerültek a tudományos racionalizmus filozófiai önelemzésével és az endémikussá vált irracionálizmussal, hogy ne is említsük a vallási megújulások különböző formáit és azt a kulturális lázadást, amely az akadémiai és politikai döntéshozó központok által erőszakolt merev kódexek és világszemléletek ellen tiltakozik.

Miért beszélünk válságról? Az ezzel kapcsolatos művek és érvek szerzőinek száma oly nagy, hogy talán elnézhető, ha a legjelentősebb példákra szorítokozom.

Vegyük például a Római Klubot és viszonyát E. Schumacherhez, *A kicsi — szép szerzőjéhez*, amelynek címe jelszóvá lett. Az említettek kampányt folytattak a termelés kiszámított növekedése ellen, amely csak mélyítheti a szakadékot Észak és Dél között, hozzájárul az egyes társadalmi rendszerek egyenlőtlenségeinek „befagyasztásához”, s durván kizsákmányolva szétrombolja a természeti forrásokat, miközben a hierarchikus mozdulatlanságot segíti és meggátolja a mobilitást. Vagy nézzük a gép mítoszának leleplezését, amelyet L. Mumford és mások végeztek el, alapjaiban rendítve meg axiómánkat a technikai társadalomról, amely hamis tárgyak rabszolgaságában tartott bennünket és bálvány rangjára emelte a számítógépet. Olvassuk el P. Feyerabend könyveit, aki a tudományos ésszel bocsátkozik harcba, s ne feledkezzünk meg a többi kutatóról sem, akik a tudományos szellem Bacon és Newton korától napjainkig tartó fokozatos hanyatlására mutatnak rá. Vagy miért ne kövessük P. Goodmant és I. Illichet a társadalom iskoláztatásának programjában, hogy a gyerekek és a fiatalok megszabaduljanak egy manipuláló hatalomtól, amely konformista sablonokba kényszeríthetné őket?

Tanulmányozzuk Baudrillard elemzéseit arról, miképpen függ össze a fogyasztási javak bősége a divat ritmusával, a reklám okozta mámorral — amelynek törvényszerű velejárója az elavulás —, s hogyan jutunk el végül (az ő szavaival élve) a „minden eladó” örült obszcenitásához.

G. Debord és R. Vaneigem a jelenkori leviatánok ellen intéznek támadást, amelyek, a ravaszul kiagyalt törvényhozást ügyesen kihasználva, áldemokratikus jelszavak mögé rejtőzve irányítják a kormányzatokat. Ugyanezek a leviatánok hozzák létre a katonai-technikai-tudományos komplexumokat, s épülnek be testületekbe és pártvezetőségekbe, olyan társadalmat teremtve, amely egyszerre anonim, standardizált és egyhangú. Th. Roszak mély gondolatai a kulturális „pusztaság” (wasteland) fogalmából, hiperintellektuális örökségünkéből, az autentikus közösségek kiküszöböléséből, s végül az egyének hitelességének és spontaneitásának elrablásából indulnak ki. II. János Pál enciklikái és beszédei szerint a transzcendencia titkait meg kell óvnunk, ha nem akarunk ártani a társas szellemnek. Számtalan tanulmány született a különböző távol-keleti vallásokról; úgy vélik, ezek menthetnék meg a tévúton járó, eltorzult nyugati szellemet. Az új gnóvizist így fájdalomcsillapítónak tekintik az értelmét vesztett, hiperprosperitásban fürdő egzisztencia számára. Végül ne felejtjük el megemlíteni a filozófia öntudatra ébredését, amely túlmegy az egyszerű metafizikai szorongáson, azaz hajlandó kérdésessé tenni önmagát, s rákérdezni önnön zavarára. J. Derrida dekonstruktivizmusa a filozófiát az irodalom szintjére helyezi, megfosztva minden szilárd vonatkoztatási kerettől, az intertextuális kapcsolatok és a végtelenben nyúló interpretációk kivételével.

Deleuze és Guattari rizomatikus elmélete (a rizóma a biológiában föld alatt növekvő gyökértörzset jelent) megszüntet minden különbséget egy Artaud víziója és a szigorúan filozófiai tárgyalásmód között: íme annak nyilvánvaló bizonyítéka, hogy egy bizonyos varázs megtört.

Ami P. Sloterdijkot illeti: ő a „zynische Vernunft” (cinikus ész) túlsúlyáról beszél, amely fölváltotta a mindig valamely alapvető értékhez kapcsolódó kritikai észet. Ez csak annál inkább igaz, ha meggondoljuk, hogy a párizsi gondolkodók milyen

radikális következtetéseket vontak le Heidegger műveiből, Wittgenstein késői írásaiból és a hermeneutika legújabb koncepcióiból. Legélénkebb vitapartnereik egyrészt a teo-filozófiai áramlat képviselői, akik hisznek a lét abszolút igazságában és az emberi sors teloszában, másrészt azok, akik (mint Habermas) a frankfurti iskola elveinek új interpretációját adva az emancipatív ész védelmére kelnek, harmadrészt pedig E. Bloch remény-filozófiájának és konkrét utópiájának hívei.

Míthogy a kulturális válságról szóló tézisek fénykora a két legutóbbi évtized fordulója volt, talán fölösleges is lenne még több szerzőt idézni.

A probléma leegyszerűsítése volna azonban, ha elhallgatnánk az ellenkező oldal képviselőinek véleményét. Közülük idézhetnénk Van Liert, aki úgy véli, hogy az embernek szoros szimbiózisban kell élnie a gépekkel, ha nem akar meghalni. A technikai fejlődés más védelmezői szerint csak a mikroprocesszorok menthetik meg az emberiséget a túlterheléstől és a túlnépesedéstől.

J.-F. Lyotard védelmezi a posztmodern állapotot és az általa eredményezett föltétlen pluralizmust, amely a differenciáció fogalmán alapul, mert oltalmat lát benne a szellem totalitarizmusával szemben.

D. Bell szintén helyesli a posztindusztriális társadalmat, amely a mára igen operacionálissá vált tudományos termelésen alapul. E szerzők szerint a válság gondolata merő spekuláció vagy, kereken mondva, badarság. Létezik egy másik csoport is, amely, noha megengedi a mai kultúra kritikáját, nem akarja, hogy e kritikát megkísértse az immár örökre elmúlt *Gemeinschaft* (közösség) iránt érzett romantikus nosztalgia. E közelítésmód tipikus példával találkozunk A. Tofflernél vagy J. Naisbittnél, aki azon átfogó tendenciák részletes leírásába bocsátkozik, amelyekről úgy véli, hogy lehetővé teszik korunk társadalmának önkorrekcióját.

Nehéz egy válságot általánosságokkal jellemezni. Ezenkívül, ha minden szerző fogalmi kritériumait figyelembe vesszük, mindig találunk olyanokat, akik — a maguk sajátos szemszögéből — teljes összeomlásként élik meg a válságot. Míthogy egy kultúra mindig megszüli a maga értékeit, minden alkalommal föl kell tennünk a kérdést, milyen kultúráról van szó, milyen körülmények és nyomások függvényében osztályozza az értékeket, s miért és hogyan válik fő mozgatójává a civilizáció (ezen aktivitások komplexumát értjük, amelyek az anyagi javaktól a hierarchikus intézményekig mindennek a struktúráját meghatározzák). E konklúziók látszólag egy tiszta relativizmus irányába mutatnak. Én nem így gondolom. Nem tanulságos-e, hogy a kultúra válságának minden kritikusá által üdvözölt értékek újra meg újra témaként szerepelnek minden korban, a legkülönbözőbb civilizációkban? Tegyük hozzá, hogy, a mai napig, ezen értékek zöme valóságosan még nem testesült meg.

Egyetlen kritikus sem követeli a tudományok, a technika, a nevelés és a szervezési stratégia teljes elvetését. Adorno és Horkheimer intellektuális stratégiáját követve, kultúránk egyoldalú fejlődéséről elmélkednek, s az ebből eredő szerencsétlenségekről, amelyek lehetetlenné teszik, hogy egyszerre valósuljon meg a szabadság és az egyenlőség, a valódi ön-fölfedezés, a tényleges kreativitás, az individuum és a kollektivitás, valamint az operatív ész, amely számol az egzisztenciális titokkal. Így a kultúra igazi erődjéül választott értékek skáláját nem tulajdoníthatjuk pusztán nosztalgikus különöck vagy a fejlődéssel lépést nem tartó kutatók szeszélyének. Talán azon emberi



értékek tárházában a helyük, amelyek ellensúlyozzák a tudománynak, a technikának, a média világának és a pragmatikus szellemnek az idealizálását.

Lehetséges, hogy a fent említett kritikusok szilárd meggyőződése — amelyek szerint a jelenleg domináns, a legtöbbre a civilizáció vívmányait értékelő kulturális sémák nem végzetszerűek, s közös cselekvéssel és tiltakozással megváltoztathatók — elég erősek ahhoz, hogy kiállják az idők próbáját.

4. A kultúra válságáról gondolkodók zöme elfogadja, hogy hiba lenne a kultúra egyik területét, mint kivételt, immunisnak tekinteni az elméletet és gyakorlatot kínzó betegséggel szemben, s így a művészettől várni el, hogy szálljon szembe a civilizáció új tényeinek durva támadásával, valamint hogy találjon ki új meséket, amelyeknek elvei idegenek lennének saját tradíciójától. Ez a megközelítés a művészek helyzetének felületes ismeretéről tanúskodnék, s nem számolna a kultúra válságára való reflexiók és művészeti megfelelőik összefonódásával. A kulturális válság tényének tudomásulvétele élesztette újjá a régi vitát a művészet kivételes voltáról és a privilegiált helyről, amelyet elfoglal az új és iszonyatos értékhierarchia — a modern civilizáció nyilvánvaló vagy föltételezett eredménye — elleni harcban. E vita széles perspektívákat nyitott, sokan arról beszéltek, hogy az emberiségre éppen a művészetnek köszönhetően vár jobb jövő, miközben kizárták a status quo bármiféle módosítását. Különös egybeesés, hogy a kulturális válság egészének visszavonhatatlanságáról folytatott vita a művész hivatására való rákérdezés kísérőjeként jelent meg újra. A két világháború között problémánkra négy nagy megoldás született:

(a) Többen úgy vélik, hogy a művészet a kultúra válságának tanúja, de egyben elszenvedője is, mert osztozik az ellenállásra képtelenül sodródó, megzavarodott tudat sorsában.

(b) Egyes gondolkodók szerint úgy látszik, hogy a művésznak ki kell tartania a heroikus tiltakozásban, még ha emiatt elkerülhetetlenül csapásokat kell is elszenvednie; küzdenie kell, hogy ne zárassék ki végérvényesen, s ellen kell állnia azoknak, akik arra akarják kényszeríteni, hogy új isteneket imádjon; ütest ütéssel kell viszonznia, hangot adva megvetésének, undorának, haragjának, iróniájának stb.

(c) Más szerzők arra a gondolatra jutottak, hogy a művészek, akikkel a civilizáció új hulláma sokkal jobban elbánt, mint hinnénk, végül oda jutnak, hogy külső befolyásra elhagyják saját tradíciójukat — mindazonáltal megőrizhetik méltóságukat és a felszínen maradhatnak, annak ellenére, hogy folyamatosan érik őket a támadások; végül is a művészet csak akkor tarthat fenn jó kapcsolatokat a világgal, ha hajlandó alkalmazkodni tisztán pragmatikus követelményekhez (természetesen ez nem menti föl azon kötelezettség alól, hogy vissza is hasson az esztétikumon kívüli szférára, gazdagítva azt), ám a művészet mint abszolút érték sosem függ a társadalomtól.

(d) Az utolsó idevágó tézis azt állítja, hogy a művészet távol tartja magát az értelmét veszített világtól, s hogy a válságtól hajtva szembeszáll az elidegenítő erők összességével, folytatva a csalások és blöffök leleplezését; a pesszimista nézetek ellenére a művészet továbbra is odaadón igyekszik előmozdítani az emberiség új hajnalának eljövetelét.

E négy megoldás forrásai Spengler és Freud (a), Witkiewicz, Ortega y Gasset és W. Benjamin (b), Heidegger, Berdjajev és Maritain (c) illetőleg Adorno (d) koncepciói. Egyik megoldás sem formál jogot tévedhetetlenségre. E szerzők, különböző

hipotézisekből kiindulva, egyetértenek abban, hogy a válság idején a művészetet elkerülhetetlenül megfertőzi az a betegség, amelyből a krízis ered. Ám ami az erre adandó választ illeti, már eltér a véleményük. Tekintsék őket akár konzervatívoknak, akár radikálisoknak, valamennyien tagjai a siratók kórusának, akik a régi rendet támadva, semmi újat nem javasolnak a helyébe. Spengler már fölvetette egy magas színvonalú művészet gondolatát, rámutatva, hogyan módosította az új társadalmi szituáció a művészet és a társadalmi élet közötti régi határokat. A cézárizmussal új fejezet kezdődött a történelemben, megrontva a kreatív szellemet. A művészet elvesztette szervességét, alávettetett a mechanizációnak és a tiszta intellektualizmusnak, a piac törvényei révén halálos bűnök elkövetésére kapott lehetőséget.

Az anonim nyilvánosság könnyen fogyasztható és még könnyebben elfelejthető művészi terméket követel. Így a „régimódi” művész számára semmiféle menedék nem maradt. A művészet freudi koncepciója azon az axiómán alapult, hogy nem lehet megszüntetni az örömeelv és a valóságelv közötti ellentétet. A művészi teremtés, mint minden alkotás, elfojtott ösztönök energiáit rejtő szimbolikus álarc, amelyek természetesen föltörnek. Ez különösen nyilvánvaló, ha a szellemeskedésekre és viccekre gondolunk. A művészet, mint az autentikus kielégülés helyettesítése, nem teszi tehát lehetővé számunkra a menekülést a kultúra válságából. A legjobb esetben a művészetnek sikerül föloldania az általa keltett esztétikai várákozást (*Vorlust*, előévezet), ám eközben traumatizáló frusztrációkat idéz elő, amiért drágán kell megfizetni. Freud, Fleisshez írott első leveleiben (1912) és a *Totem és tabu*ban úgy látja, hogy a művészet és a hisztéria forrásai ugyanazok, ám a művészet tesz egy lépést a társadalmi valóság felé, míg a hisztéria elfordul ettől. Mindazonáltal Freud fönntartja a helyet a kultúrában az esztétikai játék számára, mert ez könnyíti az ember szenvedéseit, illuzórius és egyben imaginárius gyönyört biztosítva neki. Valószínűleg ezért interpretálják különböző módokon Freud koncepcióit, C. T. Mayerről (1898) és W. Jensenről (1906) szóló munkái óta.

Freud megjegyzése, amely szerint minden mű csupán a művész önmagával való konfliktusainak eredménye — ami föltárja a természet/kultúra törést —, egyet jelent azzal az állítással, hogy a művészet nem teremtés, hanem különösen érzéketes tanúságtétel „a rossz közérzetről a kultúrában” („Unbehagen in der Kultur”). A művész álmái vagy csalódásai pszichológiai igazságokat tárnak föl, elsősorban az Oidipusz-komplexust, amely folytonosan kísértette Freudot, s amely a vezérfonala volt Leonardo da Vinci, Michelangelo, Shakespeare és Dosztojevszkij elemzésében. De ezzel párhuzamosan Freud azt is sugalmazza, hogy a szublimáció két különös élességgel szembenálló területet békít össze: a libidót és a fölöttes ént. A gyermekkori élményekhez való regresszió felszabadítja tudattalanunk féktelen energiáját, s tudatunkhoz kapcsolja, egy sajátos vágy megvalósításában. A művészet jellegzetes elemei — mint az áthelyezés, a sűrítés, az álcázás vagy az álmodozás — működésbe hozzák az én önvédelmi reakcióit, de nem merevítik meg, hanem éppen képlekenyebbé teszik elhárító mechanizmusainkat. Így sikerrel járnak a művész arra irányuló erőfeszítései, hogy ne engedjen neurózisának: lecsillapítja a kultúra normáihoz intézett szexuális kihívást, pszichéjének feszültségét pedig egy képzeletbeli világ teremtésével oldja föl.

Freud ezen egyoldalú állításait E. Kris és R. Dalbiez haladták meg. *Psychoanalytical Explorations in Art* című 1962-ben írt könyvében Kris arra a konklúzióra jutott, hogy a művész, énje által, kontrollálhatja tudattalan energiáját. Közben Dalbiez azt állapította meg, hogy a művészi és esztétikai élmények lényegében játékon alapulnak, amellyel együtt jár mind egy bizonyos mesterségbeli tudás gyakorlása, mind pedig a képzelet öncélú tevékenysége. Ez már átvezet egy harmadik freudista művészetelmélethez: J. Spector (*Freud esztétikája* című, 1972-ben megjelent könyvében) azt írja, hogy a művészet az „ideák mimikrijére” redukálható. E harmadik interpretáció kívül esik reflexiónk körén, de a második kétségessé teszi azt az állítást, hogy a művészet nem egyéb, mint a kultúra válságának kifejeződése. Mindez inspirálhatta Marcusét és Brownt, noha műveik 1945 után keletkeztek. Valójában az igazi — noha ellentmondásos — freudi gondolatot inkább az első nézőpontból lehet megközelíteni.

A húszas évek elején José Ortega y Gasset összehasonlította az új költészetet és zenét, az új regényt, színházat és képzőművészetet az alkotás hagyományos módjával. E reflexiók vezették őt *Az „emberi” kiesése a művészetből* (1925) című igen fontos értekezése megírásához, amely egyfajta bevezetés *A tömegek lázadásához*. Ortega y Gasset itt megerősíti Spengler tézisé, amely szerint a művészetnek immár nincs eszkatológikus küldetése. Az új művészet tehát eszerint elvesztette volna transzcendentális aspirációit és inkább a sportra, a játékra, a szórakozásra emlékeztet, így annak az életkornak felelve meg, amelyben a gyerekek kialakítják szokásaikat és viselkedésüket.

A művészek, a spanyol filozófus szerint, nem tulajdonítanak nagy fontosságot az üzeneteknek, amelyeket közvetítenek. Röviden szólva: a művészet elveszítette státusát, mert a kultúra vereséget szenvedett a civilizáció erőtől, amelyek eltiporják a bevett és örökölt értékek hierarchiáját. Ám egyúttal arról is hallunk, hogy az új alkotásnak az a tudat is jellemzője, amellyel a művész bír önnön kudarcáról (szenzibilitása oda juttatja, hogy világát ironikusan, mint értelmetlen bolondozást látja). Ezáltal bizonyos távolságot tart az utca emberével szemben, akinek rossz ízlése ma uralkodó. Így a művészet, azon kívül, hogy a válság jele, egyben a művész „disszidálásáról” is tanúskodik. Természetesen a művészet tehetetlen marad a hatalom eszközeivel szemben, de még elutasítja az eltömegesedett tudat előírta elveket. Ezért tapasztaljuk az antihumanista fordulatot, amelyet a fikció mellőzése, az absztrakció kedvelése, a múzeumi tradíció megvetése, a lerombolandónak tartott ideálok gyűlölete jellemez, még ha eközben a művészek nem mondanak is le arról, hogy mesterségbeli tudásra tegyenek szert. A művészek lázadását a tömegek lázadása ellen úgy lehetne interpretálni, mint a szellemi arisztokrácia és az új barbárok közötti ütközetet.

St. I. Witkiewicz átvette e gondolatot. A művészet nem óvhatja meg magát a demokratizálódástól. A mozi és a rádió népszerűséget kíván. Az ipar és a formatervezés, a reklám és a tipográfia a legbeérkezettebb művészeket foglalkoztatja, a tömegek pedig főként könnyen megfeythető mimikrit várnak. Az ártalmas és önmagával meghasonlott kultúra okozza a nemesebb, metafizikai és egzisztenciális értékekkel átitatott művészet halálát. Mindazonáltal a hiteles művészek nem tartják magukat legyőzötteknek. Tagadnak minden működő eszközt, neurotikus kitöréssel,

minden forma folyamatos kritikájával, gúnyolódva „legnaprakészebb” pályatársaik kozmetikázó mesterkéltségén, sosem habozva hátat fordítani az egyre szélesebb közönségnek, szembeszállva a győztes irányzatokkal, s főként folytatva Walter Benjamin kettős etalonjának keresését, amely immár nincs magától értetődően a kezük ügyében. Ez a kettős etalon — egyfelől a művészet új formájának igenlése, másfelől a történelmi imperatívusz, amely az uralkodó tendenciákkal való szembeszállást parancsolja — Benjamin egész életművét végigkíséri. Gyakran idézett 1936-os — a technikai korszak műalkotásainak tömeges reprodukálásáról szóló — esszéjében találkozunk az első etalonnal. A *Pariser Passage*-ban, különösen pedig a Baudelaire-re és a szürrealistákra vonatkozó megjegyzéseiben hivatkozik a második etalonra: Baudelaire-től Bretonig a művész aurája a divatos áramlatokkal való szembenállásként definiálódik. Benjamin nem hagy kétséget afelől, hogy a két etalon nyilvánvaló összemerhetetlensége egyfelől Brecht és Lacis, másfelől Adorno és a frankfurti iskola befolyásának következménye. Valójában a szürrealisták harca az abszolút szabadságért és kiegyezésük a mechanikus reprodukcióval, szegyenkezés nélkül integrálva az új civilizáció által fölállított korlátokat — csupán ugyanazon probléma két arca.

A *német szomorújáték eredete* című művében Benjamin már fölhozta azt az érvet, amely szerint a válság idején a kultúra csak allegorikus művészetet és irodalmat hoz létre. Egy olyan korszakban, amikor becsmérelni lehet az esztétikai aurát, eltűnnek az organikus korokra jellemző szimbólumok. Ugyanezt az érvelést megtaláljuk Heideggernél, Berdjajevnél és Maritainnél is, akik szerint a művész egy szemétdomb-kultúrában csak megerőszkolhatja vagy marginalizálhatja az igazi értékeket. A fönt említettek, a freudi gondolatmenet kivételével, csupán a már megvizsgált érveket ismétlik, amelyek a trivialitással vádolt kortárs művészettel szembeni állásfoglalásban összegződtek. Ám a szerzők, ellentmondásban önmagukkal, nem veszik a fáradságot, hogy előírják morális kötelességként e status quo heroikus vagy humoros tagadását. Pedig nem elég szembehelyezkedni a legelterjedtebb tendenciákkal. Többet érne vállalkozni ezek megfordítására, ami lehetségesnek látszik. Heideggernek jó okai voltak rá, hogy ne hagyjon föl az olyan versek védelmezésével, mint a Rilkeéi, és az olyan képekével, mint a Van Goghéi, mivel az alétheiát (az autenticitást) kereste. Mert az igazi művésznek „a lét pásztorának” kell lennie, a mindennapiság világából kiszakadni képes egzisztenciával, noha közben egyértelműen metafizikai lény marad. Berdjajev a maga részéről úgy vélte, hogy a művészet újjászülethet hamvaiból, ami egyébként a többi, vallás iránt érdeklődő filozófus nézete is volt. Segíteni kell az isteni és örök forráshoz való visszatérést, annál is inkább, mivel a (Berdjajev által *A teremtés értelmében* 1915-ben bemutatott) teurgikus lendület a legjobb emberi aspirációkból ered.

A huszadik század művészetét és különösen Picassónak és az avantgarde képviselői közé tartozó barátainak műveit megfigyelve vette észre Berdjajev egy profán, spiritualitástól megfosztott attitűd születését. Ám csakis az abszolútumra való aspiráció és egy szent és transzcendens dimenzió iránti szükséglet vezetheti ki a kultúrát a zsákutcából, amelybe tévedt. Berdjajev azonban félt, hogy a kultúra lassanként deszakralizálja minden elemét, valamely kultusz szimbolikus formulájára redukálva a vallási titkot. Maritain nem osztotta e félelmet, az ő teológiai humanizmusa sokkal erősebben gyökerezett földi törekvéseiben. A művészet persze elveszhet, különösen

az ilyen nyugtalan időkben, de a szenthez való visszatérés útja nemcsak hogy nyitva marad, hanem még vonzó is. Maritain inkább a különböző avantgarde-ok ingadozásával és egy tiszta metafizikai forma iránti nosztalgiájukkal foglalkozik. Végül is mi a művészet válsága? Létezik-e valójában? Ezzel kapcsolatban semmiféle világos alternatívát nem lehet kifejtetni. Ez az — akár individuumként, akár kollektív szubjektumként tekintett — ember szabad akaratára tartozik, amely választhat a jó és a rossz apokalipszis között.

Horkheimer és Adorno ugyanezt gondolják: korunk kultúrája valóban elérkezett a hanyatlás szakaszába, és semmit sem tehetünk. Létezik azonban legalább két terület, amely segítségére lehet a veszélyben forgó értékeknek és fölkészítheti őket a jövőre: a filozófia (valójában a negatív dialektika) és a művészet. A *felvilágosodás dialektikájában* az autentikus mimézist szembeállítják a hamis mimézissel. Az első eredetileg a mágiához kötődött. Ez természetesen nem támasztható föl, de megvan még a Scheinen (a látszaton) alapuló „esztétikai mágia”, amely helyet biztosít egy autarchikus és független művészi mikrokozmosznak. Amikor a művészet nem téveszt meg bennünket (a megtévesztések gyakran előfordulnak a kultúriparnak alávett művészetben), megfelelhet az alapföltételnek, amely nem más, mint egy egyszerre alternatív és autonóm mikrokozmosz létesítése. Abban a történelmi szakaszban, amelyet egy instrumentalizálódott, s így önnön vesztét előkészítő ész jellemez, a nagy művészet — amely mindig megoldandó rejtély és szabadságharc — feltárja a dolgok rendjének hamisságát, az Egész dezintegráltságát. A totalitás eszméje immár csak ürügy a lázadó szellem leigázására, s magának az észnek kell megkérdőjeleznie: ezt végzi el a negativitás dialektikusainak elméleti-gyakorlati eljárása vagy a művész, aki felhasználja a „Wahrheit der Unwahrheit”-et (a nem-igazság igazságát). Más szavakkal, a művészet úgy tudósít a kultúra válságáról, hogy magának is része van benne. Az alternatív realitás továbbra is az itt és most létező társadalmi-történeti valóságon alapul, ezért civilizációnk legjelentősebb prófétája Beckett, mivel megmutatja nekünk a katasztrófa elkerülhetetlenségét, miközben elég bátor ahhoz, hogy ne fogadja el. De akkor mi a különbség Adorno, Benjamin és Witkiewicz között? A legjelentősebb különbség Adorno véleményéből ered, amely szerint a katasztrófa nem elkerülhetetlen végső. A művészet mint a status quo radikális tagadása meghirdet egy másik, szerves társadalmat, amely a humanitáson (Humanität) alapul. A művészetnek tiszteletben kell tartania a hagyományos paradigmákat. Ezen elvnek megfelelő állásponttal találkozunk mind Benjaminsnál (a modernista allegória koncepciója), mind Adornónál (a modern művészet mint „Mimesis als Verhärtete und Entfremdete”, azaz mint a természethez való elidegenült viszonyunk mimézise). Mindazonáltal Benjamin a művészeti tömegtermelés elleni föllépésben számít a szürrealista áramlatra is, amelynek éppen az esztétikai elvek áthágása (Breton szavaival: „a világra nyitott ablak”) az alapja.

Witkiewicz szintén az örökölt esztétikai rend lerombolására irányuló akaratból indult ki. Adorno gondolkodása más utat követ. A tömegkommunikációs média diktatúrája varázstalanított világot szül, amely lehetetlenné teszi a művészet túlélését (*Entkunstung*: a művészet megsemmisítése). Így a művészet példás gyakorlása nemcsak védekező attitűd, hanem lehetővé teszi egy egész kultúra megmentését a kíméletlen támadástól. Adorno gondolatai 1945 után öltöttek testet, és posztumusz

művében, az *Esztétikai elmélet*ben nyertek teljes kifejezést. Ám az összes Adornóról szóló monográfia szerzője egyetért abban, hogy életművének „Grundmotiv”-ja, központi motívuma már a harmincas évek végén vagy a negyvenes évek elején megvolt. Itt a megoldás lényege, bármilyen paradoxnak látszik is, a filozófiai-művészeti igazság kimondása, azaz a kulturális válság anomáliájának leleplezése és egyúttal az abban való feltétel nélküli — noha a sátáni erővel nem együttműködő — részvétel. Így például egy teljesen bürokratizált társadalomnak egy disszonáns zene felel meg. Nem biztos, hogy Adorno álláspontja teljesen következetes: a művészetnek a védett értékek alapján kell állnia, s meg is kell előlegeznie egy pozitív korszak kifejezését. Nem szabad, hogy tévútra vezesse önnön modernista kifejezőmódja, amely egy magát a megszállottságig az árunak szentelő rendszer elidegenedését és értelmetlenségét tükrözi. Az adornói álláspont a válság elleni művészettől a válságban lévő művészet felé tolódik. Valószínűleg ez a logikai hiba okozza Adorno nézeteinek sajátosságát.

Hátravan még a művészet válságáról szóló gondolkodás irányzatainak összevetése az ugyanezen korszakban a művészek által kidolgozott, egyszerre elméleti és gyakorlati esztétikával. A legvilágosabb elmék nyilvánvalóan tudatában voltak a kultúra hanyatlásának. Valéry, Malraux, Eliot, Kafka, Klee, Schönberg félreérthetetlen módon nyilatkoztak erről.

Természetesen létezett egy katasztrofista tendencia, amely T. S. Eliot *The Waste Land*jével kezdődött, s amely befolyásolta St. I. Witkiewicz egész életművét, megérintette E. Berlachot, K. Kollwitzet és M. Beckmannt, Joyce *Ulysses*ét, valamint Cz. Milosz verseit a harmincas évek végén, hogy csúcspontját Th. Mann *Doktor Faustus*ával érje el. Több olyan művész volt, akinek gyakorlata megfelel Witkiewicz, Adorno és Benjamin koncepcióinak. G. Rouault életműve párhuzamosnak tekinthető Berdjajev és Maritain eszméivel. Ortega y Gasset állításait, nem kevésbé explicit módon, Klee is megfogalmazta, kárhoztatva az avantgarde és a nagyközönség közötti szakadékot: a tömeg ellenáll a legjobb művészeknek. E művészek egyébként egy percre sem kételkedtek abban, hogy a művészet súlyos beteg. De a válságot a szorosan vett művészet területén kívül lokalizálták. A néhány dadaista és produktivista, aki meghirdette a művészet végét, megpróbálta a weberi varázstalanított világot új varázslattá alakítani, azaz egy technikai vagy költői utópiáért küzdött. S ne feledjük, hogy Duchamp, az esztétikum-ellenes disszidensek legradikálisabbika, titokban továbbra is festett, élete végéig.

Semmi meglepő nincs tehát abban, hogy e kor egyetlen gondolkodója sem volt elég merész rákérdezni az esztétikum státusára vagy legalább utalni törékenységére. Természetesen voltak régi viták az esztéták között arról, hogy a művészet és a szépség melyik megközelítése a pontosabb vagy helyesebb, ám a művészi alkotótevékenység virágzásban lévén, mindenféle megkérdőjelezés értelmetlennek látszott volna.

5. A második világháborút követő periódusban Adorno és Marcuse vitte tovább az előbbi problematikák némelyikét. Fontos megjegyezni, hogy Marcuse *Erősz és civilizációja* előbb jelent meg, mint Adorno utolsó műve. Marcuse itt újrainterpretálta Freudot, aktualizálva őt és az Erősz agresszivitására téve a hangsúlyt, tisztázva, hogy a nárcizmus, minden kreatív folyamat jellemzője, nem deszexualizáló,

tehát a szublimáció kellemes munka lehet; így a kultúra nem szül szükségképpen kielégületlenséget. El lehet tehát kerülni a művészet és a kultúra e válságát, mivel a művészi eljárás az ideális modellje az Erósz és Thanatosz, a lebegésérzet és a társadalmi realitás, végül a libido kifejezése és az élmény játéka közötti kibékülésnek. Személyiségeink erotizációjának fölszabadító hatalmával és a kulturális szimboliz-mussal valóban le lehet győzni a teljesítmény-elv zsarnokságát és a represszív hatalmakat. Marcuse fő hőroszai, Orpheusz és Dionyszosz visszhangra találtak Norman Brownnál, az *Élet a halál ellenben* (1959), ahol nyilvánvalóvá teszi a kabbalisták és misztikusok hatalmát is. Brown is megjegyezte, hogy a nárcizmus az önfenntartási ösztönt és a szexuális ösztönt köti össze, míg a Nirvána az Erósz és Thanatoszt egyesíti. Meg lehet haladni az anális stádiumot, minden erőszak, minden rombolás, minden morális megsemmisülés és egyben a fanatikus racionalizmus alapját, újra megtalálva a kozmikus elemekkel való eredeti egységet. Röviden: föl kell eleveníteni a Nagy Anya egészséges mítoszt az apa civilizációjával szemben, aki leigázta a kultúrát. Itt is a művészet mint fölszabadító energiák játéka menthet meg bennünket; az új gnózis, valamint az erotikus és polimorf test feltámadása lehet egy valódi emancipáció ugródeszkája. A fentiek e ponton érintkeznek a dolgok vallásos szemléletével. Lehetne idézni a pápa enciklikáit és beszédeit, az ikonok reneszánszát, Florenszkij atya műveit. E gondolati áramlat képviselői ragaszkodnak ahhoz az állításhoz, hogy a művészet megújító erő. Ám e tézissel — amelyet Th. Roszak is átvesz — már Berdjajevnél és Maritainnél is találkoztunk. Meg lehetne továbbá említeni Gadamer hermeneutikai elemzéseit is, aki továbbviszi a heideggeri tézist a műalkotásról, amely autonómnak akarja látni magát, s aki ugyanakkor a rítusokban és ünnepekben gyökerező szépség maradandóságát védelmezi. Ám e megközelítések korántsem a legjelentősebbek vagy legelterjedtebbek.

Ellenkezőleg, joggal lehet úgy tekinteni, hogy a művészet válságáról való gondolkodás sémái radikális átalakuláson mentek keresztül. A termelés kedvéért végzett termelésről, a fogyasztás kedvéért való fogyasztásról elmélkedő, a technika misztifikációjára és az információs forradalom esetleges pozitív szerepére rákérdező gondolkodók elismerik, bár nem szívesen, hogy a művészet engedni kényszerült a civilizáció ezen új hullámának. Baudrillard esete e szempontból példaértékű. A művészet, hagyván fölszívni magát a tömegkommunikációs média által, végül, reakcióképpen a permanens ingerlés látványára, hiperrealista kultúrát teremtett. Nem tudjuk megkülönböztetni azt, ami csak látszólagos, attól, ami valóságos, s a művészet ugyanarra a kézzelfogható eredményre jut, mint a média: elkápráztat bennünket termékei látványával és dicséri minőségüket. A dolgok ilyen állásából indult ki Debord és Vaneigem, hogy a maga egészében megvádolják a művészet világát, amelyet nézetük szerint olyannyira utolért a válság, hogy az új avantgarde föladata egy percig sem lehet kétséges: az ilyen kontextusban nem lehet elfogadni semmiféle feloldozást vagy bűnbánatot. J. F. Lyotard ellenkező álláspontra helyezkedik, amikor azt állítja, hogy a művészet csakis akkor fejlődik, ha megszabadul a „grand récit”-től: e koncepció — amely a lehető legterrorisztikusabb — az igazság egyedüli birtokosának szerepében tetszeleg, amikor az emberiség fejlődéséről tesz kijelentéseket. Derrida

ugyanazzal az igénnyel lép föl: szerinte a dekonstruktivizmus térítette vissza a helyes útra a beteg kultúrát.

Ami visszatart bennünket a francia filozófusok e két egymással vitázó álláspontjának valamelyikéhez vagy a szituacionista és neoanarchista internacionálé tagjaiéhoz történő csatlakozástól, az vonatkoztatási keretük. Nem beszélnek sem művészetről, sem antiművészetről, de még poszt-művészetről sem.

E pontra érve öt alapvető ténytet kell megvizsgálni: a) Először a művészek ébredtek tudatára a művészet válságának s adtak ennek kifejezést, nyíltan befolyásolva azon értelmiségiek közelítését, akiket érdekelt a művészet, noha gyakorlatában nem vettek részt. b) A kulturális válsággal szembeállítandó antiművészet gondolatát különböző módokon és szándékokkal fogalmazták meg. A művészek először azt kérdezték, hogy a kultúra valóban kritikus helyzetben van-e, s ha igen, helyeselni kell-e a dolgok ezen állását, vagy, ellenkezőleg, változtatni kell rajta. c) Az e helyzettel való szembesülésből két álláspont bontakozik ki: egyfelől az újra-elvarázsolás és a kiábrándulás dialektikájáé, a weberi formulával kontinuitásban, másfelől egy abszolutisztikusabb, magát halaszthatatlan megoldásként beállító nézet. d) A művészek trükkjei befolyásolták a kultúra exegétáinak választását, amikor ezek azért harcoltak, hogy olyan status quót keressenek, amely mentes a minden értéket sújtó ellenállhatatlan és alantas kommercializálódástól. e) A művészek esztétikum-ellenes attitűdje kényszerítette a hivatásos esztétákat a művészek által választott út követésére és az ezzel kapcsolatos kritikai reflexió megkezdésére.

Korunk művészei — ugyanakkora, ha nem nagyobb erővel, mint dadaista és produktivista elődek — feltárták a civilizáció kihívását, amelyről már beszéltünk. Az abszurd színház és az antiregény teljes eldologiasodási folyamatot von maga után, amelyet közvetlenül a társadalmi élet működése inspirál. Természetesen több lázadás zajlott le a művészet irányítása és ennek bálványai ellen, még ha nem is azért, hogy a hivatásos ellenfeleket egy újabb „izmussal” hozzák zavarba, hanem hogy egy a kulturális *establishment*tel szembenálló féktelen energiát szabadítsanak el. Aligha szorul magyarázatra, miért keresztelték a pop-artot „neodadaizmusnak”. Egyik legnagyobb eredetisége tákolmányok készítése volt, amelyeket mindennapos látványok inspiráltak. A happeningek létrehozói és a technikai művészek elmagyarázták, hogy nyomot hagyott rajtuk az életben-való-lét egyszerű ténye, ami arra ösztönzi őket, hogy más elveket és eszközöket használjanak. A konceptualisták eljárása arra szorított, hogy átvegyék a filozófusok és tudósok eszméit. Ennek az új stratégiának a meghatározó tényezője volt: tudni, hogy a bennünket körülvevő világot a humanista elvekkel összhangban állónak tekintik-e, vagy, ellenkezőleg, vádolják, mint az individuum leigázóját.

Itt található az alapvető választóvonal. Valóban: vagy elkötelezi magát az antiművészet a civilizáció megváltoztatására, vagy fölhagy e gondolattal, s más megoldástól várja a dolgok jobbra fordulását. Ám nem könnyű minden egyes művésznek, törekvéseinek és eredményeinek helyét meghatározni a két szélsőség („Igen, teljesen egyetértek vele” illetve „Nem, kategorikusan elutasítom.”) közötti skálán. Mindenesetre a helyeslők táborában nincs világos egyetértés a kultúra válságának súlyosságát illetően. Egyesek úgy ítélik, hogy hamarosan eláraszt bennünket, s nincs menekvés. Mások nem hajlandók föltételezni, hogy a helyzet már ilyen kritikus. A. Warhol,



R. Buckminster Fuller, valamint sok, a számítógéptől, a videótól és a lézertől elbűvölt hiperrealista illusztrálja ez utóbbi álláspontot. A bécsi aktivisták, Beuys, J.-J. Lebel, Beck és Malina, a Fluxus- mozgalom, a neofeministák, a fiatal Bob Dylan és Joan Baez, J. Cortázar és Godard számára a diagnózis egyértelmű volt: a kultúra súlyos veszélybe került. Mindegyikük fölkinálta nekünk a maga megszabadító mítoszát.

Ezért lett számukra elviselhetetlenné a világ varázstalanítása. Ám akik közülük hajlottak rá, hogy a világ újbóli „elvarázsolását” tűzzék ki célul, az alternatív mozgalmak kultúrájával kötöttek szövetséget a technika és a tömegkommunikációs média ellen, nem úgy, mint a technikai művészek zöme, akik a prométheuszi fegyvertől várták, hogy visszaadja a világnak az elveszített varázst.

A két szélsőség között is találunk néhány művészt — reprezentánsuk Bazon Brock lehetne. Álláspontjukban a varázstalanítás és a visszavarázsolás stratégiái keverednek. A művészek belépése a mindennapi életbe, vagy az elme gyakorlatok azzal a veszéllyel járnak, hogy pszichéjüket elbutító „masszázst” vagy merev sematizálást eredményeznek — ám ugyanakkor új területeket fedeztek föl, s az önmegvalósítás egy különösen újszerű formájára hívták föl a figyelmet. A művészek közelítésmódját bevették eszméik közé a kultúra filozófusai is, akik továbbfejlesztették az antiművészeti mozgalmak jellemző téziseit és megnyilatkozásait, cserében ösztönözve az avantgarde-öntudat formálódását. Ez az információcsere egy ideig működött, sőt élénkebbé is vált a modernizmus-posztmodernizmus vitával, nevezetesen a Habermas és Lyotard közötti polémiaival.

Ennek is van köze problémánkhoz. A kérdés az, hogy a kultúra halódik-e, vagy csak egyszerűen átalakulóban van, s hogy az ész általi emancipációt szerencsétlen illúzióknak kell-e tekinteni, vagy megváltó módszer is rejlik e grandiózus őrütségben. Lyotard szerint félre kell tenni a varázstalanítás és visszavarázsolás dialektikáját. Ennek elfeledése lenne a lehető legjobb terápia a szellem és minden alkotó gyakorlat számára, mert nem tudjuk pontosan, mire vezetnének a megszabadítási kísérletek. Amit bizonyossággal tudunk, az az, hogy az ódivatú nosztalgia egy abszolútum iránt hitelét veszítette. Habermas szerint, akinek követésére hajlom, a művészet és az antiművészet nem bújhat ki a status quo bírálatainak kötelessége alól: egy jövőendő megtervezésével kell igazolnia a fönnálló elutasítását. Ebben az értelemben a modernizmus él. Kezdődhetik a harc a legfőbb tétért. Habermas hipotézisei szerint a varázstalanítás fogalmának ártértékelése önmagát bénítaná meg. Ez nyilvánvaló rezignációt jelentene, minden ellenállás nélkül, leborulást a kommercializálódás oltára előtt, az „Ich kann nicht anders” (Másként nem tehetek) elvetését. A múltat nem szabad idealizálni, mert különben a kulturális szituáció ellenőrzése kicsúszik a kezünk közül. A világ társadalmi-politikai vagy vallási utópiák által kívánt visszavarázsolása csupán elérhetetlen ábránd.

Érdemel-e bizalmat a bennünket körülvevő világ? Tűnődjünk el a kasseli Documenta legutóbbi (1987-es) kiállításán, amelynek központi témája a művészet társadalmi-történeti dimenziója volt. Meglepő módon mindezen munkákban, akár csak az Új Vadaknál, állandó hivatkozást találunk a régi mítoszokra és a tradícióra. Alkalmazni lehetne itt az önreflexív dekonstrukció közös nevezőjét, és Derridát

követve elemezni az értelem szándékos szétszórását az intertextuális játékban. A kasseli kiállítás néhány kritikus a „Wieder-Wiedergabe” (re-reprodukció vagy remimézis) kifejezést használja. E formula arra utal, hogy itt a stílus és a jelentés romjainak reprodukciójáról van szó. Egyes művészek támadják valóságunkat, mások zárójelbe teszik a kultúrát, önmaguk előtt is meghátrálva az irónia és a paródia által, sokan pedig kifejezik rossz érzésüket, amikor kiállítják eladásra készült képeiket. Beuysnak, a természettel kapcsolatban álló szabad ember prófétájának egyik szobra pedig azt fejezi ki, miképpen veszi át a művész az ellenségessé vált kozmikus erők helyét. Ezt a kiállítást úgy interpretálták, mint sérült, negatív utópiát.

De a művészek elvesztek egy széttöredezett, túl sok relikviából és aktuális üzenetből álló világban. Ezek az üzenetek nem jutnak el az esztétikumhoz, hanem arra szorítkoznak, hogy javasolják a maguk esetleg megvalósítandó döntéseit. Eklatáns példa erre Richter vászna. Ha a művészet válságban van, mi mentheti meg a válságtól? Az antiművészetnek egy értelmétől megfosztott valóságban kell értelmet előállítania, de nincsenek olyan igazságot hordozó eszmék, amelyeket integrálhatnánk. Weber szerint varázstalanodik a modern társadalom, amely kénytelen búcsút mondani a szerves közösségnek. Az ő idejében egy ilyen diagnózis, noha kínos volt, a technika, a termelés, a fogyasztás ellenőrzésének emberi képességére támaszkodott, valamint — a bürokrácia létezése ellenére még töretlen — bizalomra egy autentikus demokrácia politikai etikájában. Mára a helyzet megfordult. A célracionalitás (Zweckrationalität), amelyet a technikai-tudományos szervezet főpapjai irányítanak, a Moloch és a Gólem legendáira emlékeztet. Heidegger kérdése — mit kell tenni a technikával és az instrumentális racionalitással, hogyan lehet föltámasztani a régi poiésizist — időszerűbb, mint valaha. A kasseli kritikusok jól tudták ezt, mert idézték Baudrillard-t, Habermast, Adornót és sok más szerzőt, akik nem vitatják, hogy a világot átalakító tevékenység a világban-való-lét számos módjának egyike. Mindazonáltal fölteszik a kérdést, van-e értelme a számos különböző tevékenységi szint közül épp a haszonelvű tevékenységet isteníteni. Az instrumentális racionalitást fenyegetésnek tekintik, mert az eszközöket (a technikát, a kommunikációt, a nyilvánosságot stb.) célokká változtatja.

Az esztéta egy töredékes, kaleidoszkopikus kultúrával találja szemben magát, amely korántsem a művészet nagyszerűségéről tanúskodik. Egy antiesztétikus, aki az antiművészet szemszögéből nyilatkoznék, a következő megjegyzéseket tehetné, ha arra törekednék, hogy a hagyományos értelemben vett művészettel való minden kapcsolat nélkül adjon újra legitimitást az esztétikumnak: a) A művészet a televízió, a mozi, a detektívregény, a kábítószer-irodalom, a vallásos kiadványok, a popzene stb. számára való tömegtermeléssel vesződik. Mindez tudatosan banalizált művészet, amely olyan régi sémákból táplálkozik, mint az intrikák és a hősök, a dallam és a harmónia, amelyek nagy elterjedtséget tesznek lehetővé a számára. Az esztétikai paradigmák alkalmazhatóak rá, de csakis akkor, ha lemondunk az eredetiség követelményéről, s ha tisztában vagyunk azzal, hogy az ilyen termelés föltételezi a gyors fogyasztást és felejtést. b) Egy másik lehetőség: vizsgáljuk esztétikai szempontból a társas életet, a sportot, a kerteket, a parkokat, vagy azt a módot, ahogyan ki-ki önmagát kifejezi a divaton, a viselkedési normákon, a gesztusokon, a nyilvános felszólalásokon, a polgári magatartáson — egyszóval a „decorumon” — keresztül.

Ide tartozhatnak még az újságcikkek, a pletykalapok, az emlékiratok, valamint az ipari formatervezés, amely szép termékeket kínál eladásra. c) Az esztétika reflektálhat a természet szépségére is, hivatkozva a mértéknek, a szimmetriának, a harmónia tulajdonságainak klasszikus paradigmáira. d) Reflexiójának területe lehet a dolgok isteni és abszolút rendje, a transzcendencia szépségével, amely alig ragadható meg és fejezhető ki diszkurzíve.

De mindezen megjegyzések kapcsolódnak a kultúra válságához. Az első kettő a művészet banalizálását és vulgarizálását, valamint e banalizálás szellemi kábítószerként való funkcionálását jelenti. A harmadik és a negyedik a válság elleni védekezést fejezi ki, a törekvést az ember és a transzcendencia közötti kötelék újratemetésére a jelenlegi társadalmi valóság újbóli „elvarázsolásával”.

6. A művészet és az antiművészet állandó megújulásban van, s ugyanakkor a múltra hivatkozik. Az esztéták nagy lépést tettek előre, megpróbálva kritikai reflexiót adni a művészetről. Ugyanakkor ez utóbbi nem tudja elereszteni hagyományos státusának fogódzóit, amelyet újra kell gondolnia, ha szembesülni akar a kultúra válságával. Igaz, hogy a filozófusok és a művészek boldogtalan tudatának valódi okai nem a művészetben, hanem a modernitás-vezérelte gondolkodásban és századunk végének társadalmi-történeti zavaaraiban rejlenek. Ugyanakkor az is igaz, hogy a művészek most dicső múltjukból merítenek erőt. Mindazonáltal ez nem autentikusan élő hagyomány.

A művészek azért játszanak a hagyományos motívumokkal, hogy jelezzék: semmi sem alapvető, s egyetlen magatartás sem valóban megbízható. Saját örökségük rekonstruálására vállalkozva kifogyhatalanok ötletekben, mivel az emberi szellem kimeríthetetlen átírásokban, paródiákban, utánpótlásokban, látszólag rögzített jelentések feloldásában. De ezek a gyakorlatok nem adnak autentikusan új szemléletet, mert nem választhatóak el a tradíciótól. „Az új hagyománya” (The tradition of the new), H. G. Rosenberg formulája szerint, nem fogja kiállni háromnál több évtized próbáját. „Izmusok” jöttek „izmusok” után, s ez arra bírta a válságban lévő antiművészetet, hogy manieristább alkotásra törekedjék. Számos művész és gondolkodó egy örvény fogságába került, és semmi nem segíthet nekik abban, hogy innen kiszabaduljanak; mások örökös feszültségben élnek tovább, mint Buridán szamara. Törött tükrök szétszóródott cserepei között élünk. Az antiművészet és az antiesztétika olyan lámpások, amelyek még segítenek nekünk abban, hogy tájékozódjunk a civilizáció labirintusában. Ha ki akarunk jutni belőle, Ariadné fonala persze a kezünk ügyében van, ennek megragadása korunk minden szenzibilis és intelligens emberének föladata. A megoldást globális nézőpontra helyezkedve kell megfogalmazni, amely képes ismét talpra állítani a kultúrát. Vagy II. János Pál szavait ismételve („Ne féljete!”), megkezdve a visszazarándoklást az elhagyott Krisztus felé, vagy transzcendencia nélkül állítva helyre a szabadság és a közösség összemberi etikáját, vagy az üdvösség egészen más formájáról beszélve. Így, egy szerves korszakban, az újítás és a hagyomány ismét meg fog jelenni, és szabadon fejlődhetnek kölcsönhatásaikban.

(Fordította Turgonyi Zoltán)

## A TUDÁSSZOCIOLÓGIA ÚTJAI

(Egy nemzetközi válogatás a tudományfilozófia területéről)\*

SZÉKELY LÁSZLÓ

A Nemzetközi Tudományfilozófiai és Tudománytörténeti Társaság 1984. augusztus 14. és 20. között Veszprémben rendezte meg soronlévő, 5. együttes — tudományfilozófiai és tudománytörténeti — nemzetközi konferenciáját. A konferencia fő témáját (a tudásszociológiának a hetvenes évek második felében kezdődő, s a nyolcvanas évek elejére jellemzővé vált markáns fölvirágzásával összhangban) „a társadalom hatása a tudományos megismerésre” tárgykör jelölte ki. Ennek az immár nyolc évvel ezelőtti eseménynek az ad némi aktualitást, hogy a konferencia tematikusan válogatott előadásainak kötete még viszonylag friss: valamikor 1988 őszén jelent meg az Akadémiai Kiadó és a hollandiai Kluwer Academic Publisher közös kiadásában, a Boston Studies in the Philosophy of Science című sorozat 108. köteteként. A kötetet, amelyet Dajka Balázs, Fehér Márta és Hronszky Imre szerkesztett, s melynek címe a magyar fordításban furcsán hangzó *Scientific Knowledge Socialized* („A társadalmisított tudományos megismerés”; értsd: a tudományos megismerés olyan interpretációja és analízise, amely ezt elsősorban mint társadalmi csoportok, mikro- és makroközösségek tevékenységét vizsgálja), három tematikus egységre tagolódik. A kötet első része a konferencia fő témájához tartozó előadásokat közli, két csoportba osztva: az elsőben az általános, nagy, konceptuális kérdéseket vizsgáló értekezéseket találjuk, a második pedig a tudásszociológia irányzatát követő konkrét esettanulmányokat tartalmazza. A kötet szerkesztői a fő témához tartozó ezen 16 előadáson túl elhelyeztek a gyűjteményben további 8 olyan előadást, melyek, bár nem kapcsolódnak szigorúan a válogatás címéhez, szintén aktuális tudományfilozófiai kérdésekkel — így az inkommensurabilitással, a racionalitás fogalmával stb. — foglalkoznak. Ezek az előadások alkotják a kötet második részét.

A recenzens nehéz földadat előtt áll, amikor egy ilyen, a tematikus válogatás ellenére is sokrétű, 24 tanulmányból álló kötetet kell bemutatnia. Egyik oldalról az a veszély fenyegeti, hogy a fölvezolt kép, az egyes tanulmányokat elhanyagolva, túl átfogó, túl általános, s így semmitmondó lesz; a másik véglet pedig az a lehetőség, hogy az egyes tanulmányokra koncentrálna túl hosszúvá és parttalanná válik recenziója. E veszélyektől fenyegetve végül azt a — talán kényelmes — megoldást választottam, hogy csak a fő témához tartozó, általános, koncepcionális értekezésekre koncentrálok. Mivel a konkrét esettanulmányokat tartalmazó rész önálló ismertetést követelne (illetve ha itt foglalkoznánk érdemben vele, ez a jelen recenzió hosszúságát megkétszerezné), az itteni tanulmányok bemutatásától eltekintünk. A kötet második részéből viszont kiemelek két, a kötet egésze szempontjából érdekesnek tartott előadást.

\* *Scientific Knowledge Socialized*, ed. by I. Hronszky, M. Fehér, B. Dajka; Joint edition published by Akadémiai Kiadó, Budapest and Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1988, 440 oldal

A kötet indító értekezése a neves tudományfilozófus, *Mary Hesse* „Az ismeretelmélet szocializálása” (Socializing Epistemology) című tanulmánya. Hesse tanulmányának alapgondolata, hogy sem az ontológiához kapcsolt hagyományos tudomány-episztemológia, sem pedig a Quine-féle naturalista realizmus nem alkalmas a tudományos vállalkozás kielégítő megértésére: az ismeretelméletet nem elég naturalizálni, hanem „szocializálni” kell. Tanulmányában Hesse ezt a célt a korábbi ilyen irányú törekvések kritikus elemzésével kívánja elősegíteni: így bírálja a tudásszociológia „erős” programjának követőit, mivel pozitivistá tendenciákat vél fölfedezni náluk, úgyszintén problémásnak érzi az olyan elemzéseket — konkrétan P. Formann esettanulmányát a kvantummechanikáról és B. Wynne-ét a XIX. századi éterelméletekről —, melyek a cselekvők (azaz az adott tudományos elmélet kidolgozásában résztvevők) modelljére építik gondolatmenetüket. E kurrens tudásszociológiai irányzatok bírálata nyomán Hesse egy olyan tudásszociológiáért áll ki, melynek középpontjában a szimbolikus cselekvések modellje áll, ám amely az egyoldalúan konstruktivisták megközelítésekkel szemben nem zárja ki a magyarázatból a kinyilvánított célokat, az előreláthatatlan okozati összefüggéseket és a társadalmi evolúció latens mechanizmusait. Hesse egyben azt is elvárja, hogy ez a tudásszociológia a Kuhn utáni tudományfilozófia tudásszociológián-kívüli álláspontjait is tolerálja. Itt kifejtett tudásszociológiai programjának jelentőségét ezért abban ragadhatjuk meg, hogy az ismeretelmélet szocializálásával egyúttal olyan tudományfilozófiai szintézisre is törekszik, mely közvetíti egymáshoz az eddigi tudásszociológiai modellek, módszerek használható mozzanatait, s ugyanakkor sajátosan ötvözi a tudásszociológiával a realista és instrumentalista álláspontot. Jóllehet, maga Hesse nem használja a „szintézis” kifejezést, erre vonatkozó igénye manifeszt módon is megfogalmazódik tanulmánya végén: „... a szereplők modelljét, a szimbolikus cselekvések modelljét, a konstruktivizmust és a funkcionalizmust úgy kell összekapcsolnunk egymással, ahogyan azt az egyes esetek megkívánják... Sőt, a szimbolikus cselekvések modellje magában foglalhatja a tudományos meggyőződés racionális cselekvés és realista modelljeit...” (23. o.)

Ha Hessét úgy jellemezhetjük, mint aki egyértelműen az ismeretelmélet szocializálása mellett áll ki, ám ugyanakkor, ennek részeként, a „konzervatívabb” álláspontok földolgozására is törekszik, a kötet másik neves szereplőjének, *McMullin*nek „A természettudomány céljai” (The Goals of Natural Science) című előadását határozottan a „konzervatív” jelzővel illethetjük. Az előadás számára evidencia a babilóniaiaktól és a görögöktől napjainkig ívelő, bár céljaiban és módszereiben változó, ám változásában is egységes és folytonos természettudomány, s az előadó e természettudomány-koncepció mentén a realista és internalista álláspont mellett voksol. Ennek során főleg csillagásztörténeti anyagokra támaszkodik, s ez kétségkívül igen hálás anyaggal szolgál egy ilyen tudománykép számára.

Annak érdekében, hogy elemezze a természettudományos vizsgálódások céljának változásait, McMullin megkülönbözteti egymástól a tisztán előrejelző (prediktív) P-tudományt, a biztos alapokból levezetett, bizonyított igazságokat megcélzó demonstratív D-tudományt és a P-, illetve D-tudomány elemeit elegyítő teoretikus T-tudományt, s tudománytörténeti rekonstrukciójában arra mutat rá, hogy míg a babilóniaiakat a P-, a görögöket a D-tudomány jellemezte, az újkori európai természettudományos fejlődés viszont a T-tudomány jegyében bontakozott ki. A tudománytörténet ilyenét alakulásában McMullin nem zárja ki a társadalmi faktork szerepét. Sőt: azon az állásponton van, hogy a P-tudomány és a D-tudomány megjelenése csak az akkori babilóniai és görög történelmi fejlődésből érthető meg.

Ugyanígy, a történelmi faktorok fontosak szerinte annak megértésében, hogy miért kapott újabb impulzusokat a természetkutatás az északolasz városállamokban a reneszánsz időszakában. Ám rekonstrukciója alapján már nem a kulturális vagy szociális faktorok felelősek azért, hogy a D-tudomány eszméjét végül nem sikerült megvalósítani; mint ahogyan azért sem, hogy ennek következtében a hellenizmus korától egészen a T-tudomány megjelenéséig sajátos feszültség vonul végig a természettudomány történetében. Ugyanígy, tartalmában a T-tudomány sem társadalmi tényezőknek köszönheti megjelenését, hanem éppen annak az előbb jelzett évszázadokban megérlelődő belátásnak, hogy a D-tudomány ideája megvalósíthatatlan: ez a magyarázata McMullin szerint annak, hogy a T-tudomány megőrzi a bizonyítás eljárását, ám ugyanakkor elismeri, hogy a bizonyítás kiindulópontjai csak olyan, a tapasztalati jelenségek alapján „visszakövetkeztetett” teoretikus premisszák lehetnek, melyeknek tartalma mindig hipotetikus marad. S innen, nem pedig a társadalmi igényekből fakad, állítja McMullin, az az újkori természettudományban jelenlévő követelmény, hogy a teóriáknak előrejelzéseket kell nyújtaniuk: ezeknek épp az a funkciójuk, hogy teljesülésük esetén a demonstráció kezdetben bizonytalan kiindulópontjait mintegy „visszafelé” szilárdabbá tegyék. A „tudás szociológiája” tehát McMullin fölfogásában a természetkutatás első céljainak, ideáljainak megszületésénél illetékes, illetve abban, hogy egy-egy adott korban a társadalmi viszonyok mily módon segítették elő, vagy mily módon gátolták a természettudományos evolúciót. Az első célok megszületése után azonban már ennek tartalmát alapvetően a belső, „internális” mozzanatok, problémák, összefüggések határozzák meg.

Amikor McMullin álláspontját az előbbieken konzervatívnak neveztük, ez nem értékítélet volt részünkről. Rokonszenves számunkra az a tudománykép, melyet elibenk rajzol, s könnyen lehet, hogy számos ponton McMullinéhoz hasonló megközelítések bizonyulnak majd hosszabb távon eredményesebbeknek. Igen termékenynek tűnik a P-, a D- és a T-tudomány fogalmának bevezetése, s az, ahogyan e fogalmakat McMullin az újkori természettudomány ideáljának kialakulására alkalmazza. S a szociális tényezők hatását megengedő, ám ezzel együtt mégis határozottan internalista álláspontja is szimpatikusabb számunkra, mint a tudásszociológia néhány „túl erős” állítása.

Ha McMullin a konzervatív, Hesse a mérsékelt-közvetítő, akkor a kötet harmadik markáns szerzője, David Bloor (az edinburgh-i iskola, az „erős program” egyik atyja) a tudásszociológia radikális irányzatának képviselője. Tanulmányában, melynek címe „Racionalizmus, szupernaturalizmus és a tudásszociológia” (Rationalism, Supernaturalism and the Sociology of Knowledge), a természettudomány mai helyzete és a vallás XIX. századi státusa között von párhuzamot. Ahogyan a vallás „hivatalos”, azaz egyházi értelmezői szerint a bibliai szövegek természetfölötti eredetűek, s ebből fakadóan tartalmukban vitán fölül állnak, úgy tekinti a természettudomány „pap”-ja, a racionalizmusra hivatkozó tudományfilozófus — Bloor párhuzamában — a természettudományos racionalizmus normáit a rációból fakadó tértől is időtől független normáknak, s minősíti ennek alapján a nekik megfelelő elméleteket más hiedelmekkel szemben kitüntetett, elsődleges tudásnak. Mindkét fölfogásra a dualizmus jellemző: a párhuzam egyik oldalán adott az evlági szöveg annak evlági életével és a szöveg természetfölötti forrással, Isten, aki garantálja a szöveg igazságát; a másik oldalon a két szereplő a tudományos elmélet és az annak kitüntetettséget garantáló ráció. S ahogyan az egyházi személyiség a szupernaturalis lény földi képviselőjeként a szent szövegek egyedüli helyes értelmezőjének tekinti magát, a racionalista tudományfilozófus ugyanúgy lép föl a tudományos elméletek, s általában

a tudomány és a tudománytörténet autentikus interpretátoraként. A racionalista tudományfilozófia ezen beállítódásából következik a tudományfilozófiában, a szent és az eretnek interpretáció dichotómiájának párhuzamaként, az externális és az internális faktorok elválasztása, állítja Bloor: ott, ahol a tudománytörténet eltér a várt racionális mintától, a racionalista tudományfilozófia a racionális módszertan torzulását okozó zavaró tényezők — azaz a racionalitáshoz képest külső „externális” faktorok — után kiált.

Amikor a XIX. században F. Ch. Baur és tübingeni iskolája a Bibliát emberi-történelmi alkotásként kezdte vizsgálni, megszüntette e szövegek vonatkozásában az evilági és a természetfölötti dichotómiáját, s a dualista állásponttól monista módszertani állásponttra tért át — amivel persze megsértette a kornak a Bibliával kapcsolatos érzületét. Hasonló a helyzet ma a tudásszociológiával, fejtegeti Bloor: amikor a tudásszociológus fölmondja az internalista és externalista faktorok megkülönböztetéséből fakadó dualizmust, s a tudományt mint emberi-szociális alkotást vizsgálja, szintén megdöbbenést és ellenállást vált ki. Pedig módszertana nem tudományellenes (ahogy Baurék sem voltak vallásellenesek): egyszerűen csak tárgya jobb megértésére törekszik.

Igen gondolatgazdag és konstruktív az az elemzés, melyet *Fehér Márta* nyújt számunkra „Naturalizált vs. szocializált ismeretelmélet” (Epistemology Naturalized vs. Socialized) című értekezésében, két jellegzetes „Kuhn utáni” tudományfilozófiai törekvésről: az ismeretelmélet naturalizálásáról és historizálásáról, s igen figyelemreméltó az a javaslat, melyet ezen elemzések nyomán fogalmaz meg egy a korábbiaknál sikeresebbnek ígérkező tudományfilozófiai koncepció kiindulópontjaként. Amíg Hesse tanulmányában az ismeretelmélet szocializálásának szükségessége kiinduló tétel volt, Fehér Márta e két főnti koncepció kritikája révén érkezik el a szocializálás igényéhez. A jelzett két irányzat elemzése során Fehér Márta — a magyar tudományfilozófiai irodalomban mindmáig egyedülálló monográfiájához, *A tudományfejlődés kérdőjelei*hez hasonlóan — az egymással vitatkozó álláspontok rejtve-maradó közös előfeltevéseire kérdez rá. S amiként e könyvében mind Kuhn-nál, mind Feyerabendnél, mindpedig vitapartnereiknél egy olyan előfeltevésre — konkrétan a *sense*—*reference* dichotómián nyugvó jelentéseméletre — irányítja figyelmünket, mely a hagyományos, pozitivistá tudományfilozófia maradványa, úgy most a Quine-féle naturalizálás és a Lakatos- és Laudan-féle historizálás fogyatékoságait is ilyen közös előfeltevésekre vezeti vissza, megmutatva, hogy mindkét álláspont az episztemológiai individualizmusnak és a tudomány céljának változtatlanságát állító konzervatív tézisnek a rabja.

E két utóbbi mozzanat közül a tanulmány a tudomány céljának kérdését állítja középpontjába, s amellett érvel, hogy a konkrét tudománytörténeti példák a tudomány céljának — illetve Fehér Márta szerint helyesebben: céljainak, célrendszerének — változékonysága mellett tanúskodik. Ha azonban ez így van, akkor a tudományos racionalitás sem lehet tértől és időtől független, s a mindenkori szereplők cselekedeteinek racionalitásáról csak az éppen akkor érvényes tudományos célok szempontjából ítékezhetünk. Ezt az állapotot Fehér Márta a Wittgenstein nyomán népszerűvé vált, s a tudományfilozófiai vitákban Lakatos Imre által Popperrel szemben használt sakk-hasonlattal illusztrálja: a tudomány nem a sakkhoz hasonló, egycélú és történelmileg változatlan játék, hanem sokcélú játékok történelmileg változó rendszere, melyeket a közöttük meglévő (wittgensteini értelemben vett) „családi hasonlóságok” alapján sorolhatunk a tudomány egységesítő fogalma alá. Ezért a tudományt illetően a kérdés a következő: miképpen keletkeznek a célok

és a hozzátartozó játékok; s miképpen dől el az, hogy egyes célok és játékok tudományként válnak legitimmé, míg mások a marginalitásban, vagy az „áltudomány” minősítése alatt maradnak?

Azzal, hogy a tudományos vállalkozás célrendszerének változását állítja a közép-pontba, Fehér Márta koncepciója McMullin gondolataival állítható párhuzamba. Ám élesen kirajzolódnak a különbségek is. Fehér Mártánál a célok finomabb és gazdagabb játékaról van szó, s míg McMullin — a természettudomány evolúcióját alapvetően internálisnak tartva — pusztán csak „megengedi” a tudásszociológiát, Fehér Márta a célrendszerek kiépülését és változását határozottan a tudományt „hordozó” mikro- és makroközösségek szociális viszonyaival hozza összefüggésbe, s így McMullinnal ellentétben egyértelműen a tudásszociológia álláspontját képviseli.

Az eddig áttekintett tanulmányok a kötet teoretikus szempontból reprezentatív részét képezik, s hű képet adnak azokról a törekvésekről és problémákról, melyek az ismeretelmélet szocializálásának programját a nyolcvanas évek közepén jellemezték. E néhány nagy teoretikus tanulmány mellé csatlakozik *Hronszky Imre* „A főnix” (*The Phoenix*) című esszéje, mely a mai tudásszociológia századunk első harmadába eső elődeivel — így Lukács György „Történelem és osztálytudat” című művével, B. Hessen, F. Borkenau, H. Grossmann tudománytörténeti rekonstrukcióival — foglalkozik. A történelmi anyag, azon túl, hogy önmagában is érdekes, alkalmat ad a szerzőnek arra, hogy karakterizálja a különböző tudásszociológiai álláspontokat, s finomítsa illetve pontosabbá tegye az externalizmus–internalizmus fogalom párt. A kortárs tudásszociológiát illetően Hronszky kritizálja a tudásszociológia relativista–instrumentalista interpretációját, s Mary Hesse-hez hasonlóan kíváncsún tartja, hogy elfogadjuk a realizmus egy minimális verzióját. Ennek megfelelően az értekezés nem Barnes és Bloor erős, hanem Chabin és Restiro gyöngé programjában látja a tudásszociológia perspektivikusabb irányzatát.

A kötet általános tudásszociológiai része még három tanulmányt tartalmaz, a volt NDK és a volt Szovjetunió képviselőitől. E tanulmányok ma már kordokumentumok, s értéküket az adja, hogy szerzőik fölkészülten, színvonalas módon közelítik meg tárgyukat. Annál föltűnőbbek azonban azok a lapos, e ma már nem létező államok akkor még létező hivatalos filozófiai doktrínájába simuló következtetések, amelyekbe ezek az előadások — szerzőik fölkészültsége ellenére — kifutnak, mintegy dokumentálva e doktrína szellemileg bénító erejét. Így *L. A. Markova* a tudásszociológia számára végül is nem tud mást mondani, mint azt a („történelmi materializmus” jegyzetéből jól ismert) tételt, hogy a tudománynak, annak érdekében, hogy szolgálni tudja a társadalmi termelést, relatíve el kell különülnie tőle, s ezért, bár alapvetően tőle függ, mégis bizonyos önállósággal bír. *G. Kröber* a tudomány hajtóerejét a termelési szükségletekben látja, hasonlóan *H. Hörtz*-höz, aki munkacsoportjának a tudományos fejlődés determinánsaira irányuló marxista kutatási projektjét illetve e projekt előföltevéseit vázolja föl egy igen komplikált, ám minden komplikáltságával együtt is az akkori keletnémet hivatalos doktrínához simuló fogalomrendszerben.

Mint már említettük, a kötet első részének második felében konkrét tudásszociológiai esettanulmányokat találhatunk. Így *G. Friedenthal* a newtoni mechanikával, *S. Kröner-Friedrich* az „általános gondolkodó gép” XVII. századi eszméjével, *T. J. Pinch* a legújabb fizika Nap-neutrino-megfigyelésre irányuló kísérleteivel foglalkozik. Ugyancsak e részben olvashatjuk *W. Krohn*, *H. Laitko*, *A. R. H. Gellatly*, *K. Wilkes* és *A.-M. Muolin* előadásának szövegét.



A kötet második részéből elsőként *Peter Janich* előadásával foglalkozunk. Ebben ugyanis egy olyan külső állásponttal szembesül a kötet tematikája és szélesebb kontextusban az egész Kuhn utáni kurrens tudományfilozófia, mely nem a kuhni válságra vagy az azóta fölmerülő „belső” problémákra született meg válaszként, hanem e ma domináns tudományfilozófia őseivel, a Bécsi Kör neopozitivizmusával vitatkozó Hugo Dingler tudományfilozófiájának utóda. Hiszen a kuhni válság, s az azóta született még oly különböző föloldási kísérletek is (mint a Quine-féle naturalizálás vagy a tudásszociológia) csak a neopozitivista tudománykoncepció bázisán jelenhettek meg. Ezért az elődként Dinglert elismerő német konstruktív tudományfilozófia számára mindaz, amivel az analitikus és posztanalitikus tudományfilozófia Kuhn óta viaskodik, csupán természetes következménye annak a szerinte eleve elhibázott tudományképnek, melyet már Dingler opponált. Ez az attitűd jellemzi Janich előadását is, aki azt fejtegeti, hogy (szemben a különböző, Kuhn előtti és Kuhn utáni domináns tudományfilozófiai koncepciókkal) a konstruktív tudományfölfogásban természetes módon ötvöződik egymással a tudomány történeti és szisztematikus aspektusa, társadalmi jellege és racionalitása.

Bár nem kapcsolódik ennyire markáns alternatív tudományfilozófiai teóriához, *Kelemen János* „Historizmus és racionalizmus” (Historicism and Rationalism) című tanulmánya szintén külső perspektívából közelíti meg a kortárs tudományfilozófia jellegzetes középponti témáját, a racionalizmus kérdését. Itt a külső perspektívát a hagyományos, analitikus–posztanalitikus tudományfilozófia szűkös horizontjánál átfogóbb, egyetemes filozófiatörténeti tradíció, s ezen belül különösen a klasszikus német filozófia és Lukács György történelemfölfogása és racionalizmus-koncepciója nyújtja, melyek kontextusában Kelemen János — Popperral vitatkozva — arra mutat rá, hogy a racionalizmus és a historicizmus nem föltétlenül zárják ki egymást. Éppen ellenkezőleg, érvel Kelemen, a racionalitás és a racionalizmus gazdagabb és kielégítőbb értelmezéséhez jutunk, ha egyrészt historizáljuk a „racionális” fogalmát, másrészt fölismerjük, hogy bár a történelem önmagában nem racionális, a racionalitás fundamentumát adja. Egy ilyen koncepció kereteiben már nem kell, Popperral együtt, racionálisan megalapozhatatlan, „irracionalis” döntések tekintenünk a racionalizmus választását, mivel megérthetjük, hogy a történelem eleve racionális lényként prezentálja a választó szubjektumot mint történelmi-társadalmi lényt: életét, cselekedeteit, munkatevékenységét, társaival való kommunikációját eleve racionális vonások jellemzik — még akkor is, ha nincsen tudomása erről. A racionalizmus és az irracionizmus között választó szubjektum tehát már racionális lény: racionális volta nem választás kérdése. Ami között így választhat, az a racionalizmus és az irracionizmus, s ha választása során a racionalizmus mellett dönt, ezzel önmagát választja. Önmagunkat választani, önmagunkat elfogadni racionális lépés, az ellenkező választás viszont azt jelenti, hogy elutasítjuk a történelmet, s azt, amivé az ember a történelemben vált: ez a döntés tehát önmagunk elvetését jelenti, s mint ilyen nem tekinthető racionálisnak.

Szintén a kötet e részében olvashatjuk a kötet negyedik magyar szerzőjének — a kötet egyik szerkesztőjének — *Dajka Balázs*nak értekezését. Dajka Balázs szerint bizonyos föltételek teljesülése esetén a funkcionális magyarázatok racionálisan használhatók, s hasznosak, termékenyek lehetnek a szociológiában. Így tanulmányának mondanivalója összecseng Hesse fölfogásával, aki — mint láthattuk — az egyoldalúan konstruktivista megközelítésekkel szemben szintén a funkcionális mozzanatok jelentőségére hívja föl figyelmünket.

A kötet második részében még további öt, eddig nem említett tanulmány található *C. Dilworth*től, *S. Lelástól*, *N. I. Porustól*, *D. Pearce-től* és *V. Rantalától*. Ha most nem foglalkozunk velük részletesebben, ez természetesen nem értéktétel: egyszerűen jelen írás szükségsszerű területi korlátozottságának következménye.

A kötet egészét tekintve recenzióink végén mindenképpen meg kell még említenünk annak logikus, jól áttekinthető fölépítését, s a tanulmányok tematikus szempontból szerencsés sorrendjét, mely a kötet szerkesztőinek munkáját dicséri. Ugyanakkor a jól használható név- és tárgymutatóval és a tanulmányoknak a konferenciakötetekenél oly gyakran hiányzó egységesített tipográfiájával egy formailag is szépen gondozott, nemcsak tartalmában, hanem külsejében és kivitelezésében is vonzó kötetet vehetünk a kezünkbe, amiért elsősorban az Akadémiai Kiadó munkatársát, Gulyás Matildot illeti elismerés. Ami a konferencia óta eltelt nyolc évet illeti, ez persze kétségkívül beárnyékolja a tanulmányok frissességét, újszerű voltát: immáron nem azt a hatást váltják ki, mint amit 1984 nyarán jelentettek. Ez a nyolc év ugyanakkor bizonyos távlatot is ad; a tanulmányok többsége ugyanis kiállja az időbeliségnek ezt a próbáját: újszerűségük csillogásától megfosztva is értékes olvasmányokként jelennek meg. Ezért a könyvet kézikönyvként és referenciális alapkötetként ajánlhatjuk mindenkinek, akit komolyabban érdekel a tudományfilozófia és a tudásszociológia; mint ahogyan azoknak is, akik már a tudásszociológia valamely tárgykörében dolgoznak.

Bár voltaképpen célunk az ismertetés tárgyát képező kötet bemutatása volt, a teljesség kedvéért még megemlítjük, hogy az 1984-es konferencia logikai témájú előadásai — közöttük *Hársing László*, *G. Havas Katalin*, *Ruzsa Imre* és *Madarász né Zsigmond Anna* előadása — a *Logique et Analyse* című folyóirat 1986. júniusi, *G. Havas Katalin* szerkesztette 114. számában jelentek meg. A *Doxa* című folyóirat 2. és 3., angol nyelvű kötetében pedig a konferencia alkalmából született, s annak poszter-szekciójában nagyjából elhangzott további — magyar szerzőktől származó — tanulmányokat találhatunk (kiadta az MTA Filozófiai Intézete). Ugyancsak megemlítjük, hogy a recenzált kötet tanulmányaiból magyar nyelven is olvashatjuk *Kelemen János* tanulmányát a *Doxa* 1. kötetében, valamint *Fehér Márta*, *M. Hesse*, *E. McMullin* és *A. R. H. Gellatly* előadását illetve tanulmányát a *Filozófiai Figyelő* 1985/3. számában.

## LEHET-E EGY KÉP IGAZ?

SOLT KORNÉL

Lehet-e egy kép (festmény vagy fotó) igaz? — erre a valóban érdekes kérdésre keresnek választ könyvükben *Roskill* és *Carrier*.<sup>\*</sup> A festészet, a fotóművészet, sőt a reklámfotó köréből vett példákon igyekeznek bizonyítani azt, hogy az „igaz” logikai értéket nemcsak állításokra, hanem képekre is alkalmazni lehet: képek is közölhetnek (szorosan vett esztétikai tartalmukon túlmenően) „igaz” vizuális információkat — és, persze, „hamisakat” is.

<sup>\*</sup> Mark Roskill – David Carrier: *Truth and Falsehood in Visual Images*, University of Massachusetts Press, Amherst (1983), XIV + 145 oldal

Az általuk vizsgált kérdés jelentősnek látszik mind az ismeretelmélet és a logika, mind a művészetfilozófia, az esztétika és a műelemzés szempontjából. A szerzők azonban — sajnos — meglegszenek kizárólag csak *példák* elemzésével. Könyvüknek, amely egyébként sok újszerű, értékes gondolatot tartalmaz, ez a legsúlyosabb fogyatékosága. Eleve lemondanak róla, hogy *elvi síkon* közelítsék meg a „képi igaz” fogalmát. Csupán azt hangsúlyozzák, hogy a képekre, informatív tartalmukra nem lehet kielégítő módon alkalmazni az „igaz” Tarski-féle fogalmát ( az „A hó fehér” mondat igaz, ha a hó fehér), de arra, hogy mi a „képi igaz” — nem kapunk választ! E tekintetben kevés az a megállapításuk, hogy egy kép igaz lehet pl. úgy, hogy (a) elénk tár egy jelenséget, vagy (b) beszámol egy megtörtént eseményről, vagy (c) bemutat társadalmi értékeket. (117.o.)

Az igaz kép egy prototípusának tekintik például Gustave Courbet remekművét, a „Kőtörők”-et (1849—50, korábban Gemäldegalerie, Drezda; megsemmisült a második világháborúban). Ez a kép igaz, mert nagy meggyőző erővel, adekvát módon mutatja be a fizikai munka egyik fajtáját és — általában — a nehéz testi munkát. Nem térek ki arra, hogy részleteiben miként elemzik ezt a festményt az „igaz” logikai érték szempontjából. De megjegyzem, hogy itt alkalom nyílt volna pl. általában a festmény és a fénykép szembeállítására is. (A szerzők másutt rámutatnak, hogy a festő *megalkotja* képének tárgyát, a fotóművész viszont inkább *kiemeli* a valóságból — így a fénykép bizonyos értelemben mindig igaz.) Mert vajon mi különböztetné meg a „Kőtörők”-et egy olyan fotótól, amely (tegyük föl) ugyanarról a két férfi-modellről készült volna ugyanabban a pózban? Mindkét ábrázolás az *egyed* és az *általános*at is mutatná; mégis a fénykép inkább az előbbit hangsúlyozná, a festmény az utóbbit — és nem a modellek ismételtetlenségét. Roskill és Carrier szembeállítja egymással a „Kőtörők” és Edouard Manet „Olympia” c. festményének igazságát (1863, Musée du Louvre, Párizs). Ez a kép is „igaz”, de *másként*. Azon egy — akkor közismert — modellt láthatunk, mégis valami fiktív is jelen van ezen a festményen. Manet ábrázolja is modelljét, és át is alakítja, meg is szépíti. A képen egy aktuális személy mutat be valami általánosat: a nőiességet. Tény, hogy az „Olympia” nem igaz a szokásos depiktív értelemben, minthogy az — egy játékkártyához hasonlóan — stilizált. Mégis az „Olympia” — amelyben a festő tudatosan összekeverte a kép megértéséhez szükséges és kortárs nézői között akkor megszokott kódokat, kétséggessé tette kora akadémiai standardjait — vitán fölül *igaz* kép mint a szexualitás explicit ábrázolása.

De nem folytatom Roskill és Carrier konkrét képelemzéseinek bemutatását. Szeretnék viszont belőlük egy következtetést levonni, s azt itthon látható példákkal alátámasztani. Mányoki Ádám „Rákóczi Ferenc képmása” c. festménye (1712, Szépművészeti Múzeum) vagy Tiziano „Marcantonio Trevisani doge képmása” (1553, Szépművészeti Múzeum) bizonyára más értelemben (konkrét síkon) igaz, mint pl. Corregio Madonnája: „Mária gyermekével és egy angyallal”, *Madonna del latte* (1520, Szépművészeti Múzeum). Az utóbbin a bájos nőalak hasonlíthat a modelljéhez, de Corregio *nem ezt* üzente nézőinek, hanem Szűz Máriát akarta bemutatni gyermekével, s főként elénk akarta tárni általában az anya és a gyermek kapcsolatát. Belső-séges szépséggel megalkotott festményének ez a fő mondanivalója és — egyben — igazsága is.

Vajon hát valóban többféle „képi igaz” lenne? Roskill és Carrier szerint igen. Ez nagyon vitatható. Az „igaz”: kétargumentumú relációnak tekinthető. Az első argumentuma a *reprezentáló*, a második a *reprezentált*; az „igaz” valamilyen *egyezés* (adaequatio) e kettő között. Amikor a képi ábrázolás körében beszélünk pl. konkrét,

vagy általános, vagy metaforikus, vagy szimbolikus, vagy általános művészi (stb.) „igazról”, vajon az „igaz”, az „egyezés” változnék esetről esetre? Úgy tűnik, nem! Csupán a második argumentum-helyet kitöltő „valami” változik. Csak más-más „objektumról” állítjuk, hogy a kép igaz.

De tény, hogy az „igaz” képi alkalmazása során egyre nehezebb kérdésekkel találjuk magunkat szemben. Minden festményben vannak fiktív elemek is a nem-fiktívek mellett. Amíg ezek egyensúlyban vannak egymással, addig nem érezzük különösen nehéznek az „igaz” kategóriájának alkalmazását a kép tartalmára. Ezért könnyen igaznak fogadjuk el pl. Eugène Delacroix híres festményét is, a „Villámlástól megrettent ló” c. képet (1824, Szépművészeti Múzeum) annak ellenére, hogy — föltehetően — soha egyetlen ló sem vette föl pontosan az ott ábrázolt különös pózt. A művészi igazságnak nem elégséges és nem is szükséges föltétele a kép triviális hasonlósága tárgyához. És nincs kétségünk a tekintetben, hogy Pablo Picasso „Guernicá”-ja (1937, Museum of Modern Art, New York) képi tartalma mélységesen igaz. Nehezebben ugyan, de azt is elfogadhatjuk, hogy pl. Henri Rousseau „Az alvó cigánylány” (1897, Museum of Modern Art, New York) c. festményének is van igaz tartalma. De vajon *mihez képest* lehet igaz ez a kép, amely egy a sivatag homokján álomba merült cigánylányt ábrázol, mellette a gitárja — s egy hatalmas mozdulatlan oroszlán áll mögötte, amelynek világossárgás sörénye szinte áttetszővé válik a holdfényben? Egy elképzelt cigánylány egy elképzelt álmához képest! És igaz-e (s ha igen, milyen értelemben) pl. Salvador Dali: „Az égő zsiráf” (1935, Kunstmuseum, Bazel) c. festménye? Talán a borzalom egy igaz ábrázolásának tekinthetjük? Mégis kétségtelen, hogy expresszionista, szürrealista, kubista stb. festmények egész sora tekintetében, úgy tűnik, értelmüket veszítik az „igaz” és a „hamis” jelzett kategóriái.

De térjünk vissza Roskill és Carrier könyvéhez, amelyben — többek között — érdekes elemzést olvashatunk a *képi (vizuális) hamisról* és a *képi (vizuális) hazugságról*. Az utóbbinak háromféle esetét különböztetik meg:

Az egyik: *lehetetlen világok megalkotása vizuális eszközökkel*. (Ebbe a körbe tartozik pl. a „trompe-l’oeil illusionisme”.) E típus kapcsán a szerzők — nézetem szerint tévesen — elemzik id. Pieter Brueghel „Flamand közmondások” c. festményét (1559, Staatliche Museen, Gemäldegalerie, Berlin), amely egy sor németalföldi közmondást, példázatot ábrázol, többek között „szó szerint” ezt a mondást is: „A háztető is tele van lepénnyel”. (Ez a metafora azt a túlságos bőséget jelentette, ami egyébként nem volt általánosan jellemző a XVI. századi Németalföldre.) A képen egy csomó lepényt látunk, serpenyőstül az erősen lejtő háztetőn (amit a festménynek ez a részlete mutat, fizikailag is lehetetlen — a gravitáció folytán). Roskill és Carrier ezt a képrészletet mint a vizuális hazugság egy példáját említi, holott természetesen nem erről van szó: az egész festmény és ez a részlete is éles társadalombírálat. Brueghel figurái — írja e képről Lukácsy András — „[...] a rossz világot ábrázolják, amelyben az igazságosság a feje tetején áll [...]” (Corvina, Bp.1985). Az említett metafora „direkt” ábrázolása egy újabb, képi metafora: egyeseknél „még a háztetőn is lepények vannak”, amikor ezrek és ezrek nyomorognak — nem hamis, hanem igaz képi üzenet.

A vizuális hazugság másik típusa: *egy dolog ábrázolása olyan tulajdonságokkal, amilyenekkel nem rendelkezik*. Ide sorolják pl. az op-art alkotásokat, így az olyan képet is, amelyen divergálni látszanak ténylegesen párhuzamos egyenesek. Persze sokkal életszerűbb példa lenne a „képi hazugságra” mondjuk egy montázssal hamisított fénykép...

Egy harmadik csoportba a *képi színlelés* különböző eseteit sorolják a szerzők, amikor a festő pl. egy nőalakot úgy ábrázol, mint Múzsáját, vagy a feleségét, mint Flórárt.

Ezek az esetek bizonyára nem meritik ki a „vizuálisan hamis illetve hazug” lehetséges változatait. Tény továbbá, hogy a „képi hazugságban” van egy pragmatikus elem is: a néző megtévesztésének szándéka. A szerzők nem részesítik kellő figyelemben az olyan hamis képeket, amelyek esetén ez a tényező hiányzik: ilyenek pl. azok az ismert rajzok, amelyeket tengerészek készítettek egykor tengeri kígyóról, amikor a kép (ténylegesen) egysorban úszó és játszó delfineket ábrázol.

Általában nem méltányos felhánytorgatni egy könyvvel szemben azt, amiről az nem szól (inkább arra kell szorítkozni, hogy amit mond, az helyes-e). Mégis, a könyv hiányosságának érzem a következőket. A szerzők nem tesznek kellő különbséget egy *kép igaz/hamis volta és interpretációjának igaz/hamis volta között*. Megelégszenek annak vizsgálatával, hogy miként lehet a két *klasszikus* logikai értéket (az igazat és a hamisat) képekre alkalmazni. Pedig éppúgy indokolt annak tisztázása is, hogy lehet-e, és ha igen, miként, képekre alkalmazni a nem-klasszikus logikai értékeket, amilyenek az *értékrés* (az információ sem nem igaz, sem nem hamis) és a *paradox* érték (az információ igaz és hamis egyszerre). M. C. Escher megdöbbentő grafikái (l. pl. Bruno Ernst könyvét: *Der Zauberspiegel des Maurits Cornelis Escher*, Berlin 1978) vagy Gombrichnak és Hofstadternek a paradox képekre vonatkozó fejtegetései után (R. L. Gregory – E. H. Gombrich [eds.]: *Illusion in Nature and Art*, London 1973, ill. D. R. Hofstadter: *Gödel, Escher, Bach*, New York 1979 — l. lentebb) nem lehetne kitérni a *képi paradoxonok* tárgyalása elől egy olyan műben amelynek a tárgya: „az igazság és a hamisság a vizuális képben”.

Nem alkalmazzák a szerzők a képekre a *lehetséges világok szemantikáját*, holott ez a megközelítési mód rendkívül termékenynek bizonyult pl. a regény tekintetében (Umberto Eco és követői). Ezért nem foglalkoznak a képek *ontikus* elemzésével sem, annak ellenére, hogy minden kép tartalmának van egy bizonyos ontológiája. (Vonatkozik ez a fiktív képekre is.) Nem térnek ki a *narratív* képek sajátos problémáira sem. Mi az igazságtartalma egy olyan képnek, amely egy valós vagy egy elképzelt történetet „mond el”? Világos, hogy egy ilyen festmény nemcsak egy „jelen” eseményt mutat be (ti. egy eseménysor egy adott jelenét), hanem belevilágíthat annak múltjába, sőt nyitott jövőjébe is. Ábrázolhatja azt is, ami a képen még nem történt meg, de ami lehet, hogy meg fog történni. Vajon mikor igaz vagy hamis egy ilyen képi üzenet? Erre mint példát megemlítem Ajvazovszkij festményét, a „Tizedik hullám”-ot (1850, Orosz Múzeum, Szentpétervár—Leningrád). Ha ezt a festményt szemléljük, azon a várható jövő két ágát is „láthatjuk”: a hajótörötteket vagy elsodorja a tizedik hullám, vagy — ha nem — úgy bizonyára megmenekülnek, meg fogják őket menteni. A jövőnek ez a kétféle, alternatív lefutása is „rajta van” (mégpedig egyszerre van rajta) a festményen. (Kontingens, hogy melyik alternatíva valósul meg, de szükségszerű, hogy az egyik megvalósul.)

Említett hiányosságai ellenére, úgy vélem, érdekes könyvet ajánlhatok elolvasásra. Tény viszont (és ezt ez a mű is bizonyítja), hogy a képek logikai szemantikája — mint új tudományág — még csak a kezdet kezdetén tart. Egyetértek a szerzők alap gondolatával: képek is lehetnek igazak vagy hamisak. Nem osztom azok nézetét, akik kategorikusan elvetik a „vizuális igaz” lehetőségét (ahogyan ezt pl. Fodor teszi). (Az ismert ellenvélemény szerint: egy kép éppoly kevésbé lehet igaz, ahogyan egy mondat nem lehet kék vagy zöld.) Egyszerű introspekcióval meg lehet győződni

róla, hogy a gondolkodás számos módja között — a nyelvi gondolkodás mellett — jelentős szerepe van a képi gondolkodásnak is. Ennek megfelelően a kommunikáció is történhet akár nyelvi, akár képi eszközökkel, vagy e kettő kombinálásával. Ezért nem meggyőző az a vélemény, amely szerint az igaznak és a hamisnak (általában: a logikai értékeknek) csak az előbbi körben lehet szerepe, az utóbbiban nem. Mi szól emellett? Amikor mindkettő *ugyanazon* gondolkodás egy-egy eszköze.

Mi sem áll távolabb tőlem, mint azt állítani, hogy egy kép teljes tartalmát redukálni lehetne igaz, vagy hamis, vagy értékréses, vagy paradox információkra. Egy képben rengeteg egyéb üzenet is van. Egy kép — legfőképpen — kell hogy valamilyen értelemben szép legyen, gyönyörködtessen. A képek esztétikai, morális sajátosságait nem lehet logikai értékekkel mérni. Egy jó képnek mindig van emocionális töltése is; a megrázó erejű képek katartikus hatást fejtenek ki a nézőre. Mindez pedig túl van a racionalitáson és így az igazon és hamison is.

Sokáig uralkodó volt az a nézet, amely szerint a logika területe egybeesik az igaz/hamis „dolgokéval”. Georg Henrik von Wright volt az egyike azoknak, akik ez ellen fölléptek. Ma már általánosan elfogadott ez a megállapítása: „[...] a logikának szélesebb az alkalmazási köre, mint az igazságé”. („[...] logic [...] has a wider reach than truth”, *Logical Studies*, London 1957, VII.o.) De napjainkban megdőltben van egy másik tabu is: „Kizárólag csak nyelvi szövegek lehetnek igazak.” Von Wright iménti tételét (amint ezt pl. Roskill és Carrier könyve is alátámasztja) kiegészíthetjük ezzel: „Az igaznak szélesebb az alkalmazási köre, mint a nyelvé.”

\*

Tegyünk itt mindezzel kapcsolatban egy rövid kiegészítést egy — mondhatni még ismertté válása előtt elfelejtett — könyvről.\* Értékes, jelentős könyveket is gyakran utolér ugyanis az a sors, hogy később feledésbe merülnek: megjelenésükkor fölkavaróan hatnak, majd az idő elhalad fölöttük, amíg, esetleg, újra föl nem fedezik őket — ezt tudomásul vesszük. De hiba, ha színvonalas alkotásokról úgy „feledkezünk meg”, hogy meg sem ismerkedtünk velük. Köztudomású és eléggé sajnálatos tény, hogy általában minimálisan 5-6 év telik el, amíg egy jelentős külföldi szakkönyv „eljut” hozzánk, s megéri azt, hogy már nemcsak néhány szakember, hanem a művelt nagyközönség is tudomást szerez róla. De ennél a szokásos „átfutási” időnél is jóval több idő telt már el azóta, hogy Hofstadter könyve megjelent és néhány könyvtárunkban hozzáférhetővé is vált. Ennek ellenére szakfolyóirataink (tudomásom szerint) mindeddig nem foglalkoztak vele, holott az megjelenésekor méltán keltette föl külföldön a hozzáértők figyelmét és számos méltatóját — nem alaptalanul — arra készítette, hogy ne riadjon vissza az elismerő jelzők szuperlatívuszaitól sem. (Pl. Thomas von Randow úgy jellemezte a németre is lefordított könyvet a *Die Zeit*-ban, mint a „komputerkultúra Bibliáját”.) Úgy vélem, hiba lenne, ha egyetlen szó nélkül „mennénk el” e mellett a könyv mellett.

A közel 800 oldalas mű részletes és jelentőségének megfelelő bemutatására itt nincs lehetőségünk, a jelen szabálytalan ismertetésnek csupán az a célja, hogy fölhívja a potenciális érdeklődők (pl. az ismeretelmélet, a logika, az információelmélet, a kibernetika művelőinek) figyelmét erre a könyvre.

\* Douglas R. Hofstadter: *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York (1979), XXI + 777 oldal

Douglas R. Hofstadter (akinek az édesapja, Robert Hofstadter Nobel-díjas fizikus volt) 1945-ben New Yorkban született. A Massachusetts Institute of Technology professzora. Ezért a könyvéért számos tudományos elismerésben részesült, így — többek között — Pulitzer-díjat kapott (1980), majd 1981-ben — mint társszerkesztőnek — újabb sikerkönyve jelent meg: *The Mind's I, Fantasies and Reflections on Self and Soul* címmel. (Composed and arranged by D. R. Hofstadter and D. C. Dennett, Basic Books Inc., Publishers, New York (1981), IX. + 501 old.) Ez utóbbi mű egy mindannyiunkat mélységesen érdeklő témáról az „ego”-ról, az „én”-ről tartalmaz válogatást, így pl. Borges, Smullyan, Dawkins, Sanford, Turin, Cherniak, Harding, Searle, Nagel, Nozick, Lem stb. írásaiból, a szerkesztők bő kommentárjaival illetve tanulmányaival.

Rátérve tehát Hofstadter: *Gödel, Escher, Bach* főcímet viselő könyvére, elsősorban azt kell kiemelnünk, hogy a szerző — impozáns tudásanyag birtokában — összefüggéseket, analógiákat mutat ki az emberi kultúra egymástól oly távolinak tűnő területei között, mint amilyenek a *matematika*, a *festészet* és a *zene*, valamint olyan tudományok között, mint amilyenek pl. a *logika*, az *információelmélet*, a *kibernetika*, a *biológia*, a *lélektan*. Hofstadter új, eredeti gondolatai, lendületes, színes fejtegetései valóban magával ragadják az olvasót.

Már a bevezető oldalak megadják az egész mű alaphangulatát. Amint ismeretes, Johann Sebastian Bach meglátogatta egy ízben Nagy Frigyes, aki improvizációt kért tőle egy általa megadott témára. Bach később ebből a rögtönzésből hatalmas fűgát alkotott: a „Musikalisches Opfer”-t. Ezeknek az eseményeknek és ennek a zeneműnek a leírásával kezdődik Hofstadter könyve. De Bach fűgája végig „jelen van” a műben, amelyet szerzője improvizációnak („meta-improvizációnak”) tekint Bach műve fölött. A szerző strukturális hasonlóságokat fedez föl J. S. Bach zenéje, M. C. Escher (a zseniális hollandi festőművész) grafikái és Kurt Gödel logikai-matematikai tételei között.

Íme — ízelítőül — néhány kiragadott téma, illetve egy-két fejezetcím a könyv gazdag tartalmából: A forma és a jelentés a matematikában. Church, Turing és Tarski. Tárgnyelv és metanyelv. Axiómák és tételek. Elérhetetlen (bizonyíthatatlan) tételek. Logikai rendszerek ellentmondástalansága és teljessége. Mit jelent: „kiugrani egy logikai rendszerből”? Mi történik, ha egy információ önmagára vonatkozik? Az agyvelő és a gondolkodás. Van-e elvi határ a *hardware* és a *software* között? Az agyvelő mint *hardware*. Egy lemezjátszó mint „üzenetmegfejtő berendezés”. A DNS-spirál mint információhordozó. A mesterséges intelligenciák. A komputersakk. A nyelvi fordítások problémája. A vizuális élmény sajátosságai. Mi a különbség egy rajzon az ábra és háttére között? A matematika és a logika klasszikus paradoxonjai és Escher paradox grafikái.

Hofstadter könyvét különösen azoknak ajánlom, akik általában a jelekkel és jelentéseikkel (az „üzenetekkel”), az információval és kódjával, egy információ megfejtésének (dekódolásának) problémáival foglalkoznak. A szép kiállítású könyv, amely nagy számban tartalmaz magyarázó diagramokat, rajzokat, illusztrációkat és reprodukciókat (pl. Escher grafikáiról), méltán tarthatna számot a széles olvasóközönség érdeklődésére.\*

\* A „képi igaz”-ról jelent meg nemrégiben Solt Kornél: „Pictures and Truth”. *The British Journal of Aesthetics*, 1989, Vol. 29. No 2, pp. 154—159.

# A BIOLÓGIAI TUDOMÁNYOK STRUKTÚRÁJA\*

ERDŐS ISTVÁN

A „biológia évszázadának” küszöbén nem igényel különösebb indoklást, hogy miért éppen a biológia elméleti kérdéseiről ír könyvet egy tudományfilozófus. A téma időszerű, a vállalkozás nagy horderejű. Szándékai szerint a szerző bevezetést akar adni a biológia egyfajta (hozzátehetnénk: újfajta) filozófiájába, s egyúttal meg is védeni ezt a filozófiát. Rosenberg nem csak abban nyújt újat a hasonló műfajú, korábbi könyvekhez képest (M. Ruse 1973, D. Hull 1974), hogy az utóbbi évtizedek fontos biológiai eredményeit is földolgozza, hanem abban is, hogy a biológia filozófiai kérdéseit egymással összefüggésbe hozva, szintézisre előkészítve tárgyalja, s hogy nem a tudományfilozófia kérdései iránt érdeklődő filozófus, hanem a biológia kérdései iránt érdeklődő tudós nézőpontjából végzi el vizsgálatait.

Átfogó, szakszerű munkára vallanak már a fejezetcímek is: „A biológia és a biológia filozófiája”, „Autonómia és provincializmus”, „Teleológia és az autonómia gyökerei”, „Redukcionizmus és a provincializmus csábítása”, „Az evolúciós elmélet szerkezete”, „Az életrealitás”, „A faj”, „A funkcionálizmus új problémái”. A könyv elején Rosenberg bemutatja, hogy a neopozitivist tudományfilozófia térnyerésével majd hanyatlásával összefüggésben előbb hogyan szorul vissza, majd hogyan éled újjá a metafizika a biológia filozófiájában, mintegy beteljesítve Darwinnak egy 1838-ból származó jóslatát: „Az ember származása bizonyítást nyert. A metafizikának virágoznia kell.”

Új szemmel tekint Rosenberg a redukcionizmus és a holizmus kissé már megfáradt vitájára is. Okosan elkülöníti egymástól azt a két kérdést, hogy redukálható-e a biológia a fizikára (átríható-e a fizika nyelvére), ill. hogy a fizika mellett szükség van-e autonóm biológiai tudományokra. Rosenberg azt bizonyítja be, hogy a biológia elvileg ugyan átríható a fizika nyelvére, ám a fizikától független, autonóm biológiára ezzel együtt is szükség van. Az átrírás, a redukció lehetőségének vizsgálatához a szerző nem a hagyományos, spekulatív utat választja, hanem ténylegesen megpróbálja elvégezni a redukciót. Két területen kísérel meg, hogy átrírja a biológiát a fizika nyelvére. Egyrészt mások korábbi vizsgálataira hivatkozva bebizonyítja, hogy a biológiára jellemző teleologikus, funkcionális összefüggések a fizika oksági nyelvén is kifejezhetők. Teljesen új viszont az a vállalkozása, hogy egy speciálisan biológiai nyelvvezetettel dolgozó diszciplína, a mendeli genetika gondolatanyagát átfordítsa az annak megfelelő, de fizikai-kémiai nyelvet használó diszciplína, a molekuláris genetika nyelvzetére. Oldalak tucatjait kitöltő, aprólékos elemzéssel tárja föl azoknak a műveleteknek a jellegét és sorrendjét, amelyeket egy ilyen átfordítás során el kell végezni. Képet ad azoknak az alternatív fizikai mechanizmusoknak a gazdagon szerteágazó hálózatáról, amelyek egy-egy konkrét biológiai sajátosság megjelenését megalapozhatják. Az elemzés eredménye szerint a mendeli genetika elvileg lefordítható a molekuláris genetika nyelvére, s ennek megfelelően a biológia elvileg lefordítható a fizika nyelvére. Más oldalról viszont a lefordítás olyan bonyolult és terjedelmes műveletnek ígérkezik, hogy ennek elvégzését emberi elmétől nem várhatjuk el, s a

\* Alexander Rosenberg: *The Structure of Biological Science*, Cambridge University Press 1985, 281 oldal



lefordítás eredményeként keletkező monstrumot sem tudná ember használni. A biológia tehát elvileg lefordítható ugyan a fizikára, de ez a lefordítás gyakorlatilag kivihetetlen és haszontalan is.

Rosenberg elismeri, hogy a redukciós törekvések a tudományos kutatásban gyakran gyümölcsözőek, ugyanakkor nem fogadja el a redukcionizmus hallgatólagos ontológiai előfeltevéését. A redukcionizmus atomista-elementarista világfölfogásával szemben egy figyelemre méltó hierarchia-értelmezést terjeszt elő. Minthogy elemzéseink azt igazolják — mondja —, hogy az eseményekben a fizikai szerveződés szintjén lezajló mikrofolyamatok egyértelműen determinálják mindazt, ami ugyanezen eseményekben a biológiai szinten lezajlik, ugyanakkor azt is látjuk, hogy a biológiai szinten föllépő sajátosságok nem mindegyike, vagy éppen egyike sem kap helyet a fizikai szint sajátosságai között, ezt a furcsa, számunkra szokatlan, kettős viszonyt kell a világ szerveződési szintjei közötti viszonyként elfogadnunk. Az alsóbb szint eseményei egyértelműen determinálják a felső szint eseményeit, ugyanakkor nem foglalják magukba maradék nélkül őket. Nem szabad azonban ezt az álláspontot összetévesztenünk azzal az Engelstől eredő közismert fölfogással, hogy „a felső szint az alsó szintre épül, de ahhoz képest minőségi többlettel és viszonylagos önállósággal is rendelkezik”. Ez utóbbi álláspont ugyanis a felső szint minőségi többletét éppen a „viszonylagos önállóságból” eredezteti, vagyis nem fogadja el azt, hogy az alsó szint — a fizikai — teljesen determinálná a ráépülő felső szint — a biológiai — folyamatait. Rosenberg ezzel szemben azt állítja, hogy a fizikai események teljesen determinálják ugyan a rájuk épülő biológiai eseményeket, ugyanakkor az előbbieket mégsem foglalják magukba maradéktalanul az utóbbiakat. Ennek alapján és a valóság iránti alázat nevében a szerző szerint ezt a kettős viszonyt kell megszoknunk, elfogadnunk és gondolkodásunk alapjává tennünk, bármennyire is tiltakozik gondolkodásunk e furcsa kettősség elfogadása ellen. Az új értelmezés új nevet, új terminust kíván, s Rosenberg a „ráépülés” (supervenience) kifejezéssel jelöli a szintek közötti eme kettős viszonyt. Például a fizikaira „ráépülő”, azaz „supervenience” biológiai sajátosságként mutatja be a funkciót és az életrealizálást (fitness).

„Az evolúciós elmélet szerkezete” című fejezetben a szerző szembenéz azzal a ténnyel, hogy az evolúcióelméletnek — nagy jelentősége és közismertsége ellenére — nincsen általánosan elfogadott összegzése. Rámutat, hogy a redukcionista és az antiredukcionista vitája e témában is jelentkezik, s két táborra osztja a biológusokat. Az egyik tábor szerint az evolúció elméletét — éppen a biológiai sajátosságok következtében — soha nem lehet a fizikához hasonló elméletté merevíteni, a másik fél szerint viszont ez lehetséges, sőt elkerülhetetlen föladat. Rosenberg sorra elemzi az evolúcióelmélettel szemben megfogalmazott fő vádpontokat: hogy az csupán a földi élet narratív leírása, hogy a szelekció elmélete tautológiára épül, hogy nincsen az evolúció elmélete mögött kellő általánosságú öröklődési elmélet. Tárgyalja a szelekció szintjeinek (genomi, egyedi, szupraindividuális szint) a problémáját, a makro- és mikroevolúció viszonyát, az evolúció sebességéről zajló vitát, a „darwini” és a „pontozott evolúció” hívei közötti vitát. Mindezen elemzésekhez az evolúció elméletének M. B. Williams (Journal of Theoretical Biology 1970) által elkészített, axiomatizált kifejtését használja föl referenciaként. E forma kifejezésre juttatja az elmélet értékeit: exakt, megfelelően rögzíti a természetes kiválogatódás gondolatrendszerét és annak alkalmazási lehetőségeit, nem tartalmaz a földi evolúcióra korlátozódó és korlátozó konkrétumokat.

Az axiomatizált evolúcióelmélet kulcsfogalma és vélhető primitív terminusa az *életrealizálás*. Minthogy az elmélet hitele e terminus tartalmasságán múlik, ennek a

vizsgálatára egész fejezetet szán a szerző. Védelmébe veszi az életrevaló túlélésének tételét a tautológia vádjával szemben. („Az az életrevaló, aki túlél, vagyis a túlélő él túl.”) Rosenberg azt bizonygatja, hogy az életrevalóság, a közhittől eltérően, nem a túlélés mértékét jelenti a biológiában, hanem a túlélés előfeltételeit — egy nagyon bonyolult környezeti és szervezeti föltételrendszert, amelyen egyebek között az organizmus túlélési és szaporodási sikere is múlik. „Az életrevaló fönnmarad” tétele eszerint tehát nem azt jelenti, hogy „A fönnmaradó fönnmarad”, hanem azt, hogy „A fönnmaradás és a szaporodási” siker körülhatárolható környezeti-szervezeti föltételek előzetes fönnállásán múlik”. A közfelfogás alapját képező tévedés, a fogalomcsúsztatás abból fakad — érvel Rosenberg —, hogy az életrevalóságot annak egyik következményével, a szaporodási sikerrel lehet a legegyszerűbben mérni, s ez alkalmat adott arra, hogy az életrevalóságot — hibásan — annak egyik következményével azonosítsuk. E hiba korrigálása azt kívánja meg, hogy az életrevalóság tartalmaként azt ragadjuk meg, ami megalapozza a sikeres túlélést, s ne azt, amin azt mérni tudjuk.

Nagyon izgalmas és messzeható problémakört elemez Rosenberg, amikor a biológiai fajok fogalmának tisztázatlanságát vizsgálja. Bemutatja, hogy a különböző biológiai diszciplínák jelenleg legalább három különböző tartalommal használják a faj fogalmát: genetikai, evolúcióelméleti és ökológiai fajfogalmat ismerünk. Gondot jelent, hogy e fogalmak sem egymást nem fedik le pontosan, sem a természetben föllelhető, és fajnak tekintett organizmus-sokaságokhoz nem illeszkednek megfelelően. E helyzet föloldásában természetesen szerepe lehet a további fogalommegyeztetésnek és a definíciók pontosításának is, ugyanakkor e vonatkozásban nagy figyelmet érdemel Rosenberg meglátása, miszerint a faj fogalma körüli probléma abból fakad, hogy a faj biológiai fogalmának értelmezésében — annak történeti kialakulása során — fogalmi, műfaji félrecsúszás történt és rögzült. Ebből fakad az a mai helyzet, hogy a természetnek nem faj-jellegű szerveződéseit mutatjuk föl fajként, s máig sem ismertük föl az élővilágban a valóban faj-típusú szerveződéseket. (Nem is nagyon keressük őket, mivel megelégszünk a jelenleg fajnak gondolt sokaságokkal.) Mielőtt bárki is azt gondolná, hogy Rosenberg terminológiai játékot űz, át kell gondolnunk annak az érvnek a súlyát, hogy a filozófia és a tudomány több évezredes gyakorlata valóban lefoglalta a faj fogalmát a „típus”, az „osztály”, a „forma” és a „kategória” szinonimájaként, vagyis olyan fogalomként, amely a közös természetű dolgoknak éppen a közös szerveződési elvét, a közös formáját jelöli meg. E fogalmak az egyedi dolgokhoz képest valami maradandóbb, általánosabb formára, kategóriára utalnak. Platón geometriai formáira, a periódusos rendszerben sorakozó atomformákra (többek között a hidrogén-atom vagy az oxigén-atom általános formájára) hivatkozik példaként Rosenberg. Az a tudományos gyakorlat, hogy a biológiai sokaságok egy sorát a fönt értelmezett „faj” terminus alá vonjuk, kifejezésre juttatja és konserválja azt a döntést, hogy e biológiai sokaságok lényegét a szerveződés valamilyen maradandó, általános formájának, típusának tartjuk.

Rosenberg kérdése tehát nem terminológiai irányultságú, hanem alapvetően ontológiai, vagyis hogy a *species*-ként számontartott biológiai sokaságok lényege valóban ilyen általános forma-e, közös kategória-e, vagy nem. A *species*-ek vajon általános forma típusú szerveződési viszonyai-e a természetnek, vagy nem? Például a „*Canis familiaris*” név az élőlények egy általános típusát jelöli-e meg, vagy valami mást? A kérdés megválaszolása Rosenberg elemzése alapján egyszerűnek tűnik. Az

általános kategóriák, a típusok, az általános formák nem keletkeznek és nem tűnnek el, nem válnak ketté és nem olvadnak össze, megfelelő föltételek között a világ bármely tér-időtartományában fölléphetnek és ettől még ugyanazok maradnak — ahogy mindezeket például a gömb-forma, vagy az oxigénatom-forma esetében megszoktuk. A válaszhoz csupán azt kell eldöntenünk, hogy a biológiai *species*-ek ugyanígy viselkednek-e: kategóriának, fajnak bizonyulnak-e, vagy nem. A mai biológia számára zavaró ellentmondásként azt találjuk, hogy a biológiai fajnak nevezett sokaságok, a *species*-ek nem mutatják a forma, a kategória lényegi sajátosságait. Mindmáig nem sikerült összeállítani az egyes fajokat általános formaként föltáró faji tulajdonságlistákat. Az általunk ismert *species*-ek keletkeznek és megszűnnek, időben változnak, kettéválnak és összeolvadnak. E tulajdonságaik alapján a *species*-ek nagyon hasonlítanak az erősen tagolt, térben és időben kiterjedt individuális dologi létezőkre, amilyenek például egy konkrét hegy vagy egy folyó, egy homokdűne vagy egy felhő, ugyanakkor nem hasonlítanak az olyan általános kategóriákhoz, mint a kocka, az oxigén-atom vagy a fekete lyuk. A biológia tudománya tehát történetileg hibásan, a szerveződésnek nem a megfelelő szintjén jelölte ki a faji, kategoriális szerveződés határait, s így abba általános formák és kategóriák helyett egyedi dologi létezők kerültek.

Rosenberg figyelmeztetése az első találkozáskor általában értetlenséget, majd megdöbbenést vált ki, s csak ez után következik a józan mérlegelés. Ez összefügghet azzal is, hogy nagy horderejű, fajsúlyos észrevétele rengeteg további tisztáznivalót von be a vizsgálódás körébe. Ahhoz, hogy Rosenberg igazát legalább feltevésként elfogadhassuk, valamiféle koncepciót kell kialakítanunk arra nézve, hogy hol keressük a valódi biológiai fajokat (ha már a *species*-ek nem azok); továbbá bele kell illeszkednünk abba a szemléletmódba, amely egyedi dologként kezeli az egyes *species*-eket; végül értelmezési és értékelési módot kell találnunk a rendszertanban eddig faji sajátossággként összegyűjtött ismeretek számára. Szinte beláthatatlan, hogy egy ilyen nagy súlyú probléma hosszú távú vizsgálata merre és meddig vezet. Például meglehet, hogy ezen értelmezés szerint az egész földi élővilágot is egyetlen, hárommilliárd éves dolognak kell tekintenünk. Föltehetőleg önmagunkról is más módon kell gondolkodnunk, ha belátjuk, hogy a *Homo sapiens* nem az egyének általános „kötelező uniformisa”, hanem egyetlen individuális dolog, amelyhez részeinek (az egyes embereknek) sokfélesége is hozzátartozhat.

A biológiával szemben régi vád, hogy nem képes a fizika törvényeihez hasonló értékű, általánosságú és prediktív erejű törvényeket fölmutatni. Elsősorban az egy-egy faj konkrét evolúciós történetére, ill. a faj egyedeinek változásaira vonatkozó törvényszerűségeket és előrejelzéseket hiányolják a kritikusok a biológiában. Figyelemre méltó összefüggés, hogy ez az elvárás egészen más megítélés alá esne abban az esetben, ha bebizonyosodna, hogy a *species*-ek valóban nem fajok, hanem egyedi dologi létezők: törvényt ugyanis csak a létezők általános típusairól lehet megfogalmazni, az egyedi dolgokról nem. Amennyiben egy-egy *species* egyedi dolog, annyiban róla nem mondhatunk ki törvényszerűségeket, vagyis az ezt követelő igény bizonyul hibásnak, nem pedig a biológia, amely nem teljesítette azt. Ebből az is következne,

hogy a biológiában nem az egyes *species*-ekről, hanem a *species*-ek általános típusairól szóló törvényeket kell keresnünk, ilyeneket pedig az evolúcióelmélet, a populációgenetika és az ökológia már eddig is szép számban tárt föl. E törvények viszont mind exaktság, mind általános érvényűség, mind predikciós erő vonatkozásában kiállják az összehasonlítást a fizika legszebb törvényeivel. Így tehát félreértésen alapul a biológiai törvényeket hiányoló szemrehányás. Ebből az alapállásból védi és erősíti Rosenberg az elméleti biológia rangját, s egyengeti annak — elsősorban az evolúcióelméletre és az általános molekuláris biológiára épülő — fejlődését. Állítja, hogy az elméleti biológiában a fizika után immár a *második* elméleti természettudományos diszciplínát üdvözölhetjük.

## EGY TÖKÉLETESEN RACIONÁLISSÁ VÁLT VILÁGBAN...\*

VERES ILDIKÓ

A rickerti paradoxonnak, miszerint egy tökéletesen racionálissá vált világban senki sem tudna cselekedni, különös és nem kevés koncentrációt igénylő vizsgálati módját választja Fehér M. István könyve, módszertanilag és elméletileg egyaránt. Nem pozitív megfogalmazások sora követi rendre egymást, hanem a filozófiailag e vonatkozásban lehetséges és releváns fogalmi koordinátarendszer integráló erejével — így kissé távolról és óvatosan indítva — mintegy letapogatja a lényegesnek mondható csomópontokat, s a hermeneutika fegyvertárának segítségével kalauzolja végig az olvasót az általa választott úton. A kérdésre keresett választ újszerűvé és érdekessé épp az a választott út teszi, mely a racionalitás és az irracionalitás párhuzamosai között húzódik; nehezen járható és útvesztőkkel van teli. A dilemma nem abban van, hogy ne lehetne a kérdést megoldani a praxis és a teória különféle szintjein, s ne született volna az évezredek folyamán több válasz is, hanem abban, hogyha egyáltalán létezik megoldás, hogyan lehet racionálisan közvetíteni s általánosíthatóvá tenni. A bonyodalmat csak fokozza a kommunikáció wittgensteini dilemmája, a nem-racionális emberi lét rejtélyeinek közölhetetlensége.

A kérdés föltevése most talán még inkább jogosult — ahogyan a szerző is jelzi — a messianisztikus, ám egyben „racionálisnak tűnő” uralkodó ideológia évtizedei után, hiszen az individuális lét kérdőjelei is megjelenhetnek a filozófiai problémák között, s talán többé-kevésbé még megválaszolhatók is lesznek. Ezáltal válik az élet értelméről való meditálás aktuális közép-kelet-európai kérdéssé is.

Látszólag nagy kitérőt tesz a szerző akkor, amikor nem „in medias res” kezdi el a probléma fölfejtését, hanem az élet értelme szempontjából első pillantásra távolinak tűnő, de mégiscsak a dilemma forrásvidékén eredő kérdést teszi föl: túl van-e a valóság a ráción, avagy mit képes az emberi elme a világból fölfogni? A forrás Kant filozófiája s a belőle kiáradó neokantianizmus számos válfaja. Hogy miért indít a szerző mégis a hegeli racionalizmus hagyományain építkező lukácsi irracionalizmus-fölfogásból? Magyarázható ez már azzal a kézenfekvő ténnyel is, hogy Lukács híres-hírhedt irracionalizmus-ellenessége hosszú ideig rányomta bélyegét a hazai filozófiai

\* Fehér M. István: *Az élet értelméről*, Kossuth, Bp. 1991, 97 oldal

életre. A szembesítés a neokantianizmussal azonban, az „örök” kérdésre keresett válaszadásban, az egyik „örök” filozófiai dilemma nyomvonalán halad: ez pedig a ráción-túli világ racionális értelmezhetetlensége.

A szerző a gondolatmenetét tehát a lukácsi irracionalizmus-fölfogás negatív jelentésköréből bontja ki, miközben világossá teszi, hogy a neokantianizmusban számtalan pozitív vonás kimutatható. Alapos kritikája közben rámutat Lukács olyan tévedéseire, amelyek a hermeneutika szabályainak fölírásából, az ebből következő önkényes és téves előfeltevésekből, a plauzibilitás mellőzéséből is következnek: így válik fölfogása inkoherezsé, átláthatatlanná, s a megbélyegzett „irrationalisták” így kerülnek be a filozófiai süllyesztőbe. A neokantiánusok irracionalitás-fogalma árnyaltabb: elindulva a rickerti empirikus valóságfölfogásból (melynek jelentésében képtelen azt az emberi elme a maga teljességében megismerni), eljutva az individualitás azon értelmezéséig, amelyben az individuuum az előfeltétele bármely gyakorlati-történelmi cselekvésnek. E vonatkozás igazolását adja a természet- és szellemtudományok neokantiánus jellemzése, melyben az előbbiek „mindig a történés törvényeit keresik, legyen bár e történés testek mozgása, anyagok átváltozása, a szerves élet kifejlődése, vagy akár a gondolkodás, az érzés és akarás folyamata”, míg viszont a szellemtudományok „egy egyszeri, időben határolt valóság egyetlen, többé-kevésbé kiterjedt történésének teljes és kimerítő ábrázolását töreksenek nyújtani”, legyen bár szó „egyszeri eseményről vagy tettek és sorsok összefüggő soráról, egyetlen ember vagy egy egész nép lényegéről és életéről, egy nyelv, egy vallás, egy jogrend, egy irodalmi, művészi vagy tudományos mű sajátosságáról és fejlődéséről”. (Windelband: *Präludien* II. köt., idézve 21.o.)

De megoldódik-e ezzel a Bevezetésben is jelzett wittgensteini dilemma? Megválaszolhatjuk csakugyan az összes tudományos kérdést úgy, hogy az életproblémákat még csak nem is érintettük? Windelband egy helyütt arra következtet — ami tovább fokozza a bizonytalanságot —, hogy „azoknak a határpontoknak az egyikén állunk, ahol a tudományos gondolat már csak a feladatot tudja meghatározni — abban a világos tudatban, hogy sohasem lesz képes megoldani”. (Windelband, *uo.*, idézve 26.o.)

Ha tudomásul vettük az emberi értelem korlátait, ha világossá vált, hogy képtelenek vagyunk egyes és általános között hidat verni, ha racionálisan belátjuk az irracionalitás létét, jelenti-e mindez azt, hogy tudásunk gyarlóságát ünnepeljük? — teszi föl a kérdést a szerző. A finoman árnyalt gondolatmenetben nem véletlenül Kant lesz az elméleti támpont, *A tiszta ész kritikájának A gyakorlati ész kritikáját* előkészítő gondolatai. Vagyis: az emberi megismerés korlátai azt a lehetőséget alapozzák meg, hogy szabad erkölcsi lényként cselekedjünk. S a vékonyan csordogáló forrás lassanként folyamammá duzzad. Az eddig szigorúan zárt meder kitágul, s problémák zuhataga ömlik az olvasóra. A második fejezet a kanti „kopernikuszi fordulattól” indít, hogy folytathassa a königsbergi bölcs dilemmáit: a szabadság, az erkölcsös cselekvés, a hit fogalmai által koordinált kétségeket.

Hogyan lehet úrrá lenni az itt fölfakadó dilemmák özönén? Hogyan lehet századunk technicizált világának azon posztulátumát föloldani, miszerint a tudás tökéletesedése biztosabb cselekvéshez is vezet? A kérdés megfordítható: ha minél többet tudunk, annál több akadállyal kell szembenéznünk cselekedeteink közben, ami így

végül teljesen lehetetlenné válhat? A szerző fogalmi zűrzavart föltételezve a két álláspontban megpróbál rendet teremteni, hiszen a cselekvés fogalma eltér az egyik, illetve a másik esetben.

A kanti „tudás-lebontás” elsősorban annak a metafizikának szól, amelynek állítása szerint a végső dolgok — Isten, szabadság, halhatatlanság — elméleti ésszel megismerhetők. Mint tudjuk, Kant az ilyen megismerést pusztá szemfényvesztésnek tartja.

A kellő elméleti alapok az elemzés során végül megteremtődnek ahhoz, hogy a rickerti-laski alapállást igazolja a szerző: „Ha a jövőt a maga individualitásaiban ténylegesen előre ki tudnánk számítani — írja Rickert —, ha pontosan tudnánk mindenről, aminek jönnie kell, úgy az akarás és a cselekvés nyomban elveszítené a maga értelmét.” Így tehát okkal örülhetünk annak, hogy nincsenek történeti törvények. A valóság „irracionalitása” a természettudományos gondolkodásmódnak határokat szab, mielőtt az individualításra esik a pillantása; s ez az irracionalitás „a legfőbb javak közé tartozik annak számára, aki törekvően mindig előre igyekszik. Kegyes kéz az, amelyik számunkra a jövőt [...] átláthatatlan fátyolba burkolta. Ha individualításában és különösségében a jövő is tudásunk tárgya volna, úgy sohasem lenne akarásunk tárgya. Egy tökéletesen racionálissá vált világban senki sem tudna cselekedni.” (Idézve: 41—42.o.)

E gondolatsorok elemzése közepette bújik elő Fehér M. István a rejtekhelyéről, s finom iróniával fogalmazza meg: nem is olyan nagy baj, ha nem képes az emberi elme a világegész ismeretének birtokába jutni: hiszen ha nem tudjuk elérni azt, amit akarunk, ráadásul nem is tudjuk, mi az, amit akarunk, s nincs közelebbi elképzelésünk sem róla — ez még nem ok a nekikeseredésre. A gondolkodás és a cselekvés hegeliánus összemosása, a hegeli szabad cselekvésnek a szükségszerűséggel elválaszthatatlanul együttjáró racionalitása épp a szabad cselekvést köti gúzsba. A hegeli racionalitás megmentéséért Fehér a kezdetekhez, az ifjúkori írásokhoz nyúl vissza. Finoman jelzi Kierkegaard Hegel-dilemmáját, magában a hegeli életműben rejlő kettősséget, ami a fiatalkori írások és Hegel érett művei között föllelhető.

A harmadik részben az egyes és általános, véges és végtelen, mulandó és örökkévaló viszonyának elemzésére kerül sor, amely, a szerző intenciója szerint a neokantianizmushoz képest bizonyos eltéréseket mutat. A forrásvidék, a hegeli „teológiai írások”, ahol a később szublimálódott fogalmak még az életből nőttek ki, ahol még Hegel fő gondja a teljes, igazi emberi lét. Hogyan lehetséges, egyáltalán lehetséges-e az egyes—általános egységét megvalósítani az emberi életben, lehet-e a teoretizálással együttjáró pozitívítást elkerülni? Hogyan jelenik meg a misztikus attitűdben az élet értelme? S mivel az eddig citált szerzők kevésnek mutatkoznak a teljességhez, Fehér most Schellinghez fordul, aki anticipálta a neokantianizmus irracionalitás-fogalmát, s akinél az individuális elv lehetősége Istenben alapozódik meg.

Végül is előáll a konklúzió: az abszolút racionális, elméleti filozófia nemhogy nem ad fölvilágosítást a cselekvésre nézve, de lehetetlenné is teszi azt. Kant módjára le kell tehát rontanunk a tudást, hogy az élet, a cselekvés számára helyet teremtsünk; „[...] ama cselekvés és élet számára, amelybe a tudás nem tud behatolni (ám amellyel kapcsolatban — emiatt — előbb-utóbb feltámad a sóvárgás bennünk: nem lehetne-e mégis valamit megtudnunk róla?)”... (78.o.)

A recenzens föladata itt valójában véget ér. Lehetne még írni arról, hogy mit kellett volna jobban kibontania, részletesebben elemeznie a szerzőnek, vagy arról meditatálni, hogy mely gondolatmenet hiányos vagy töredékes. Lehetett volna a kevésbé sikerült részek kritikáját adni. Nem tettem, mert úgy gondolom, hogy a hermeneutika követelményei a recenzio műfajánál még inkább kötelező érvényűek: prekonceptió nélkül benne-állni egy a szerző által szabott gondolatmenetben. Hiszen ez esetben nem a szubjektum aktivitásáról, hanem a dolog aktivitásáról van szó, a dolog tevékenységéről, amelyet az olvasó „elszenved”. A dilemma temporális interpretációjában valami megszólított bennünket, s Fehér M. István a filozófiatörténet egy korszakának és a hermeneutika eszköztárának segítségével végigkalauzolt bennünket az általa választott úton. Az eredményt egyfajta, és a maga nemében kiváló megoldásnak tartom, mely a dilemmák oldásához komoly filozófiatörténeti és elméleti stúdiumot adott.

## ÉRTÉKKUTATÁS, ÁTALAKULÓBAN\*

SZILÁGYI JÓZSEF

E mű szerzője, Váriné Szilágyi Ibolya sokféle területtel, az értékkutatás különféle műhelyeivel, fölfogásaival, metodikájával ismerteti meg az olvasót. Ez a sokféleség természetesen nemcsak informatív, horizontot tágító, hanem éppenséggel zavaró is lehetne: ám letagadni az értékkutatás jelenlegi mozaikos képét, az olvasót megtévesztő vállalkozás volna.

Az értékviszonyok a társadalom szinte valamennyi intézményes és nem-intézményes szféráját, mindennapi létét, tevékenységi és együttélési formáit, csoportviszonyait átfogják. Korunk nemcsak a tudományos és technikai forradalmak kora, hanem az értékrobbanásé és értékválságé is, éppen a fölgyorsult technikai és társadalmi változások következményeként. Az értékválságok nem csupán társadalmi életünk egy bizonyos, jól körülhatárolható területén keletkeznek, hanem áthatják a magán- és közélet számos intézményét, s kifejeződnek a családokban, munkahelyeken, szabadidő tevékenységekben. Így az értékproblematika kutatásának napjainkban kiemelt jelentősége van.

A szerző elsősorban a szociálpszichológián belül folyó értékkutatást mutatja be, megismertetve ezen terület sajátosságait, módszereit, más értékkutatásokhoz való viszonyával (a filozófia, kultúrantropológia, néprajztudomány, szociológia, személyiséglélektan, fejlődéslélektan területén), továbbá fejlődéstörténetével, jelen helyzetének jellemzőivel, eredményeivel és dilemmáival. Először is azt vizsgálja, miként léteznek az értékek a hétköznapi élet szintjétől az elméleti tudatig. Az értékvilág: absztrakció; nem rendelkezünk olyan elkülönült tevékenységformával, amelyet

---

\* Váriné Szilágyi Ibolya: *Az ember, a világ és az értékek világa*, Gondolat Kiadó, Bp. 1987, 270 oldal.

tisztán értékmegvalósítónak nevezhetnénk, de vannak kevésbé értékes vagy érték-közömbös és vannak kifejezetten értékhangsúlyos cselekedeteink. Értékeink szerve-zik, tagolják múltunkat, jelenünket és jövőnket: orientálnak bennünket. Az értékek azonossága teszi otthonossá megszokott közösségeinket, más közösségektől épp ér-tékeik idegensége tart távol. A mindennapi lét a szokások, normák, értékek által strukturált tér: e térben mozogva ismerjük meg az értékeket, miközben szüntelenül értékeljük magunkat, értékelünk másokat, s mások is minket. Az átlagember is azért tudhat az értékek létezéséről, mert a mindennapi lét ideológiailag is strukturált, s az ideológiák értékrendszereket is közvetítenek felé. A spontán értékfejlődés, érték-teremtés egyik legplasztikusabb tükre mindig az irodalom volt, mivel az irodalom képes leginkább az értékek történeti változásának érzékeltetésére.

Mit nevezhetünk egyáltalán értékelő magatartásnak? Specifikusan emberi tevé-kenység, avagy csak magasabb rendű változata egy, az állatvilágban is előforduló műveletnek? A szerző szerint nem érdemes túlságosan kitágítani az értékek fogal-mát, mivel az állatvilágban a szelektív viselkedés valamilyen fajspecifikus szükség-lethez és sajátossághoz közvetlenül vagy közvetetten kapcsolódik, míg az emberi értékelés esetében az értéknek vélt jelenség referenciája (az amire vonatkozik, az ami a tárgya) túlnő az egyedileg adott minőségen. Ez pedig a társadalmi termé-szetű értékek esetében lényegi sajátosság.

A szociálpszichológiai kutatásban hosszú ideig azonosították az attitűdöket az ér-tékekkel. Az érték azonban nem azonos az attitűddel, noha az attitűd is rendelkezik értékelő aspektussal. Az attitűd és az érték, mint kognitív struktúra, rokon egymás-sal. Az attitűd lehet merőben individuális természetű és jelentőségű, bár lehet álta-lánosabban társadalmi is; az érték viszont még személyes értékorientáció esetében sem lehet merőben individuális. Az értékképzetek sokak által osztott tudást, tapasztalatot, jelentőséget sűrítene, az attitűdök viszont többnyire a tudatlan, spontán tapasztalatfeldolgozás szférájába tartoznak, azaz nem tudatos predispozíciók.

A szerző rövid filozófiatörténeti áttekintés után vázolja az értékproblematika központi kérdését: lehetséges-e megalapozni az értékekre vonatkozó tudásunkat? Levezethetők-e az értékek a valóságra vonatkozó ismeretekből? Járhatunk-e a racio-nális megismerés útján? A racionális megismerés ugyanis mindig a létezőre irányult, az érték azonban a nem-létező: aminek lennie kell. Az értékek nem azonosak közvet-lenül a dolgok belső, immanens tulajdonságaival, hanem olyan eszmei objektívációk, amelyek az ember által a dolgokban fölísmert valamint nekik tulajdonított minősé-geket fejezik ki. Az értékek társadalom- illetve kulturspecifikus eszmei objektívációk, amelyekben az ember szelektív és értékelő viszonya fejeződik ki. Az értékképződés-ben így sajátos jelentéstulajdonítással van dolgunk, az értékben a dolgoknak az életvezetés, tevékenység, önmeghatározás szempontjából fölísmert jelentősége tük-röződik és tárgyiasul (fogalmakban, eszményekben, elvekben, célokban, normákban, ítéletekben stb.).

Az értékek létezőmódjának két központi eleme: az egyén és csoport társadalmi illeszkedésének szabályozásában betöltött normatív funkció, továbbá az értékek érzelmileg motivált cselekvésközpontúsága, vagyis hogy épp azt szabályozzák, hogy mi szerint, miért és hogyan éljünk, mire törekedjünk, és mire nem.



„Akárhogyan is nézzük-forgatjuk, az értékek az élet értelmét bátyázzák körül egyének, csoportok, társadalmak, kultúrák számára.”

A mindennapi gondolkodásban egymást átszöve érvényesülnek a racionális gondolkodás és az értékvezérelt megítélés mozzanatai. Társadalmi-történelmi korszakoktól, helyzetektől függően a racionális és értékvezérelt gondolkodás különböző mértékű összhangja illetve feszültsége volt jellemző. Maga a tudományos gondolkodás sem tudja tisztán érvényesíteni a racionalitást: rejtett értékmechanizmusok, értékvonzatok befolyásolják, amint ezt különböző közelítésekben pl. Schütz és Kuhn is föltárta. Az énracionalizálás folyamatában pedig éppen érzelmeinkből, előítéleteinkből fakadó tetteinket igyekszünk ésszerűen magyarázni. Az értékek rendszerszerűen szerveződnek, s nem egyedi, izolált formában léteznek: fontosságuk, énközeliségük alapján hierarchikus rendbe szerveződnek, s így egyes értékek tartalmát erősen befolyásolja, hogy milyen más értékek környezetében helyezkednek el. Az értékek a dolgokhoz fűződő emberi gyakorlati és megismerő viszonyulásban találhatók. A dolgok tehát potenciálisan értékhordozók, objektív tulajdonságaik révén, de csak a hozzájuk való tevékeny emberi viszonyok következtében válnak valóban értékké. Az értékek hordozói mindig az egyének (mivel nem léteznek valahol a priori előttünk és fölöttünk lebegő értékek), azonban nem személyes akaratukból építik föl értékeiket, hanem csoporttagságuk és társadalmiságuk révén. Ezen normatív közös tudás benne él az emberi közösségek mindennapjaiban, nyelvi és egyéb szimbólumaiban, rítusaiban, szokásaiban, művészetében, ideológiájában. Az értékrendszerek analógok a nyelvi rendszerekkel abban, hogy mindegyikük az objektivációk sajátos formája, mely jelviszonyként értelmezhető: az értékfogalom, értékérzés a dolgok jelentőségét rögzíti illetve jelöli szimbolikus formákban.

Az értékelméletek igazi problémája az értékekkel kapcsolatos objektivitás–szubjektivitás viszony. Az értékek szubjektivitásának túlzott hangsúlyozása a szerző szerint értékrelativizmushoz vezet, amely passzivitásra késztető álláspont. Ha egy társadalomban eltérő a hangsúlya a helyeselt céloknak és a hozzájuk vezető eszközöknek, anómiás állapot lép föl: az anómia a kulturális struktúrában bekövetkezett zavar, s minden társadalom érdekelt az anómiás állapotok kialakulásának és terjedésének megakadályozásában. A társadalmi értékek végső soron tehát objektíve hatnak az egyén életében, mivel az embereknek szükségük van stabil orientációra, iránytűre ahhoz, hogy tudjanak mit kezdeni az életükkel.

Az értékek kutatása metodológiai problémákat is fölvet. Lehet-e értékmentesen kutatni, előítéletmentesen vizsgálni a mindenkori társadalom értékjelenségeit? A maximálisan értékmentes társadalomkutatás weberi igénye végső soron egy pozitívista tudománymodell következménye. Eleve értékfüggő az, hogy milyen kérdéseket választunk elemzés tárgyául, milyen szemszögből, milyen összefüggéshálóban vizsgáljuk őket. Követhetőbb metodológiai programot fogalmazott meg Mannheim, amikor nem az értékelő elemek kizárását, hanem tudatosításukat tűzte ki célul. Ehhez hasonló elveket később többen is vallottak: Ch. Bühler, B. M. Smith, J. W. Krutch. Nem lehetünk biztosak abban, hogy mindig pontosan meg tudjuk vonni a határt a „van” és a „kell”, a tény és az érték között, ezért föltétlenül szükséges, hogy legalább saját értékítéleteinket világossá tegyük. Éppen ezt mulasztotta

el — a század közepén csaknem kizárólag a pozitivistá tudománymodellre orientálódó — pszichológia. Az értékfogalom pusztán empirikus fogalomként szerepelt, melyet a pszichológusnak „csak le kell írni”, anélkül hogy minősítené. Így a pszichológusok elzárkózhattak attól, hogy hozzáférhetővé tegyék rejtett antropológiai, társadalomontológiai előfeltevéseiket. A pszichológusok által érvényesített értékkritériumokat, antropológiai előfeltevéseket később kimutatták és csoportosították is (pl. C. M. Love, F. Adler).

A szerző áttekinti a szociálpszichológiai érték kutatás fejlődését napjainkig. A kezdetek körülbelül a húszas–harmincas évekre esnek, amikor W. I. Thomas és F. Znaniecki művek módszertani megjegyzéseiben először tekintik át rendszeresen az értékek fogalmát a szociológiai irodalomban. Részletesen bemutatja a szociálpszichológiai érték kutatás irányzatait, fejlődésének lépcsőit, elsősorban G. W. Allport, Clyde és Florence Kluckhohn, C. Morris, T. Parsons, M. Rokeach, M. Zavalloni, L. Kohlberg, B. Brehmer munkásságának áttekintésével és értékelésével.

A szerző saját kutatásainak alapelve a Smith és Zavalloni által körvonalazott fölfogás, miszerint az értékek kutatása közelebb kell hogy kerüljön ahhoz a tényleges szerephez, amelyet az érték a reális életben és a valóságos pszichikus folyamatokban betölt. Ezen program megvalósításának egyik útja az értékorientációk, érték megvalósítások olyan megközelítése, mely az egyéneknek konfliktushelyzetekben történő ítéleteit, viselkedését vizsgálja. A szerző vizsgálata pályakezdők pályaadaptációja során tapasztalt kritikus munkahelyi szituációk modellezésén és a kívánatos viselkedési alternatíva megítélésén alapult. A konfliktushelyzetek megítélésén alapuló vizsgálattal párhuzamosan mélyinterjúk tartalomelemzésére is sor került, a célból, hogy az új módszer ellenőrzésére megfelelő támpontokat nyerjenek. Az ilyenfajta ellenőrzés a módszer nagyfokú adekvátságát mutatta: igazolta azt a módszertani előfeltevést, hogy a konfliktushelyzetekkel való szembesítés alkalmasabb technika a személyes érték motívumok előhívására, mint az absztrakt értékfogalmak előre megadott készleteinek rangsorolása.

Végül a szerző tömören ismerteti napjaink lehetőségeit értékek és értékrendszerek megismerésére, s összegzésében kijelenti, hogy az érték kutatás kezd túljutni a metódikai vakságon, összhangban az egész szociálpszichológián végigmenő folyamattal. Az átalakulás főbb tényezői közé tartozik az értékek kettős kötésének kiindulópontként, sőt axiómaként való tekintetbevétele, tehát hogy az értékpreferenciák egyrészt a kultúra objektíve adott értékeihez való viszonyt fejezik ki, másfelől az egyén szükségleteihez, személyiségéhez kapcsolódnak. Az újabb nézőpontok már nemcsak az érték minták passzív befogadójának tekintik az egyént, hanem cselekvő ágensnek, tevékeny szubjektumnak.

A könyv elsőrangú szellemi kalauzolóást kínál az érték kutatás világában, s elősegíti annak megértését, hogy miért oly bonyolult eligazodni az emberi értékek valóságos világában, s miért oly nehéz az érték kutatónak a gyakorlatban is használható diagnózisokat és recepteket adni a társadalmi valóság föltárásakor.

Fontosnak tartom a Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor szerzőpárnak az értékrendszerekről szóló könyvét; egy — itt marxista igényű — axiológia megalkotása valójában korszerűséglet. A szerzőpár elvi és módszertani kiindulópontja ontikus-ontológiai, empirikus-teoretikus, történeti-logikai és genetikus-funkcionális tételekben fogalmazódott meg: az értékek kialakulását, rendszerbe-szerveződését, egymásba-integrálódását a marxista szociológia és formációelmélet együttes alkalmazásával kívánták elvégezni. A társadalom formameghatározottságának elvont-elméleti kategóriái kétségtelenül lehetséges elméleti és módszertani kiindulópontok egy empirikus-szociológiai axiológia konzisztens megalkotásához — inkonzisztenssé ez akkor válik, ha e kategóriák szigorú immanenciáját megsérti. Az értékelmélet társadalomontológiai alapjának, különös kategóriájának a szerzők a nembeliséghez való viszonyt veszik föl rendszerükbe: bár szövegszerűen ez csak a könyv végén található meg, mégis, elvi-módszertani szempontból megtalálható e kategória a történeti értékformák elemzésének minden területén. Éppen ezért persze fontos lett volna a társadalomontológia e centrális kategóriájának(a szerzők koncepciójának megfelelő) beépítése a mű tartalmi-szerkezeti alapotívumaiba.

A szerzők a társadalom jövőbe-vezető útjai alternatíváinak nézőpontjából tekintették át a jelenhez vezető történeti értékformák kialakulását, funkcionálását, egymásba való átmeneteiket. Vizsgálati szándékuk fölsimert motívuma — mint jeleztük — a korszerűséglet, hiszen az „[...] értékrendszerek mibenlétének kérdése (más elnevezéssel: értéktipológia, társadalomkarakterológia stb.) különösen akkor vetődik fel, amikor a nagy társadalmi változások következtében a különböző egymással ütköző és keveredő, például a régít és az újat képviselő, vagy az elbizonytalanodás következtében felújuló még régebbi értékrendszerek eltérései különösen szembeötlőek” (14.o.). Sokan ezért úgy vélik, hogy kikerülhetetlen értékvesztés és értékvákuum jellemzi mai valóságunkat is, mások viszont azt gondolják, hogy — ebből következőleg — rehabilitálni kell a korábbi, így a vallásos értékrendszereket.

A bevezetésben a szerzők kísérletet tesznek értékelméletük társadalmi alapjainak, alapvető fogalmainak megfogalmazására, illetve az értékelméletek, értéktipológiák kritikai elemzésére. Elemzéseik alapján arra a következtetésre jutnak, hogy a szocialista (vagy poszt-szocialista) jelenben öt történeti forma léte és ütközése figyelhető meg: a szokás- és hagyományörző, a polgári-individualista, az utópista-anarchisztikus, a bürokratikus és a szocialista-kommunista értékrendszeré. Az első kettő úgymond „örökölt”, a korábbi formációkból „áthagyományozott”, szintetizált értékrendszer. Az utópista-anarchisztikus és a bürokratikus értékrendszerek

\* Kapitány Ágnes—Kapitány Gábor: *Értékrendszereink*, Kossuth Kiadó, Budapest 1983, 269 oldal

bármely formációban kifejlődhetnek, amennyiben objektív alapjuk az adott formációban megjelenik. A szocializmus értékrendszere egyrészt az örökölt formák értékrendszereinek megszüntetve-megőrzött, másrészt az önmaga viszonyaiban létrehozott, harmadrészt az önmaga megszüntetési folyamataiban jövőre-orientált („kommunista”) értékrendszereinek komplexuma.

A történeti értékformák formációelméleti alapja és tipológiája koherens képletet mutat. A *szokás- és hagyományőrző* értékrendszer alapja eszerint a feudalizmus, amelyben a termelési és társadalmi forma a munka és a tulajdon viszonylagos egységét még megtartja sajátos közösségi formációiban, de hierarchikus rendszere az egyént aláveti a társadalomnak. Így abszolutizálja az elidegenedett társadalmi rendet, amelyben az individuum kibontakozása lényegileg korlátozott. Az élet: szolgálatnak tekintett munka, az életmód-modell: minden változástól való megőrzés; a szokás normatív objektivációs folyamata a mikrostruktúra alapsejtjében, a család több dimenzióban is vertikális interperszonális képletének szoros kényszerpályáin zajlik le. Maga a társadalom is leírható egy ilyen vertikális, a mozdulatlanyságra törő állapotban. Domináns értékei: hűség, becsület, felebaráti szeretet, önálávetetés, szolgálat stb. A *polgári-individualista* értékrendszer alapja az egyén és társadalom (közösség) kiteljesedett antinómiája az egyén álláspontjáról abszolutizálva. Hordozója a csereérték uralma a használati érték fölött (az áru, piac, pénz mindenekfölött uralkodó viszonya) a termelésben; az állam (mint illuzórikus közösség) teljes különválása a társadalommal (valódi közösséggel) szemben. Uralkodó értékei: az egyediség, a különtség, az egyén sikere, a valódi közösség helyett a társaság, a viselkedési normák „piaci” szabályozottsága stb. Az *utópista-anarchisztikus* értékrendszer társadalmi alapja az adott formáció bomlása, válságkorszaka, amikor az egyének egyre nagyobb tömege szakad ki a társadalmi szerkezet alaprendszeréből. Ekkor támadhat az az illúziója, hogy a múlt harmonikus viszonyaihoz fordulva, vagy radikális eszközöket választva, de az egyén képességeit abszolutizálva oldja meg a társadalom mindenkori konfliktusait. Különös módon tűnik itt föl az esztétika tragikum-kategóriájának társadalmi hordozója: „a korán jött”. Értékei: a lázadás a munkához való ideológikus viszony, az egyéni cselekvés kultusza, a máról-holnapra-élés, az intolerancia, az érzelmek szenvedélyes fölfokozottsága stb. A *bürokratikus* értékrendszer a termeléstől, társadalomtól elidegenedett felépítmény, az államszervezet túlcentralizált bázisán fejlődik ki. Személyiségellenes attitűdje az osztálytársadalmi kollektivitás illúziójában kívánja rendszabályai közé szorítani az egyént, akinek legföljebb korlátozott lehetőségei vannak a társadalmi viszonyok áttekintésében és befolyásolásában. Értékei: az óvatosság, a szabályoknak való korlátlan alávetettség, a tévedéstől való szorongás, a gépiesség, a rang, a presztízs föltétlen tisztelete, az emberi kapcsolatok semlegessége, a formális kötelességteljesítés, a felelősség elszemélytelenedése stb.

A szerzők e négy történeti értékrendszer-tipológiát, kialakulásuk körülményeit tekintve, funkcionálisnak tekintik. Valamennyi domináns értéket a „nembeliségre”

viSSzavezetett értéknek tartanak, amely a kor és a konkrét szituáció függvényében válhat eszközzé az emberivé- és nem-emberivé-válásban. Maga az elemzés szerkezete is reprezentálja ezt a törekvésüket: az értékrendszerek sajátosságainak fogalommeghatározásait visszavezetik társadalmi formameghatározottságaikra, majd megvizsgálják továbbélésük társadalmi okainak objektív és szubjektív alapjait. Értékes elemzéseket tanulmányozhatunk a mindennapi élet lényeges dimenzióit számbavevő értékformák sajátosságai és történelmi alapjaik leírásában. Külön figyelemreméltók az egyes értékformák funkcióváltozásainak megállapításai. Viszont mind szerkezetileg, mind tartalmilag eltúlzott a formák diszkontinuitása, nem kielégítő — az értékrendszerek szembenállása mellett — az átmenetek, a közvetítettségek árnyalt, differenciált elemzése. Az elvont-általános kategóriák „gazdag totalitása” nem tud minden esetben a konkrét sokféleség szintjére fölemelkedni. Így az eredeti elvi-módszertani célkitűzés gyakran beteljesületlen marad, visszazuhan az empiriaelmélet dichotomikus állapotába. Mindez leginkább az értékformák továbbélésének okait tárgyaló és az értékrendszer-keveredésről szóló fejezetekben érhető tetten. A történeti formák tovább- és együttélése, megszüntetve-megőrzése a dialektikus tagadások sorozatán keresztül megy végbe: időnként mégis úgy tűnik, mintha egy-egy korábbi értékforma „időtlenül” maradt volna ott a rákövetkező társadalmi forma „nyakán”, azaz, nem tudván vele mit kezdeni, együtt él vele. Holott éppen arról van szó, hogy mindig az új társadalmi viszonyrendszer bázisán nőnek ki a korábbi formához hasonló, de azzal korántsem azonosítható értékformák!

Az ötödik (történetiként harmadik) értékforma, amit a szerzők fölvettek: a *szocialista-kommunista* értékrendszer. Bár a korábbi fejezetek — elsősorban a történeti értékformák fönmaradásának okait vizsgálva — mind ide vezetnek, mégis kevés az, amit a szerzők erről mondani tudnak. Ez annál is inkább indokolatlan, mivel a közelmúltban mind több konkrét értékkutatósi próbálkozással találkozhattunk. (Erre a szerzők is utalnak: l. 9.o., jegyzet.) E rész fontos, de nem teljes fejezetei az értékrendszer keveredésének, az értékvákuum, a „kispolgári” és a „munkásosztály” értékrendszer-keveredéséről szóló fejtegetések. Kétségtelen tény, hogy a közelmúlt-ról illetve a jelenről — a történeti „rálátás” hiányában — nehéz objektív képet fölvázolni. A könyv tartalma és szerkezete konzisztensebbé vált volna, ha a formációelméleti elemzések és az értékrendszerek sajátosságai nem tagolódtak volna külön fejezetekbe.

A könyv mindamellott „érték”, mind a szakma, mind a közvélemény számára. Az axiológia az ember nembeliséghez való viszonyát mint a társadalmi lét egyik alapvető dimenzióját tárja föl, az értékviszonyulások alapján, a mindennapi élet gyakorlati viszonyaiban: így róla való ismereteink mindig is identitásunk egyik fontos alapját képezik. Ezért nemcsak napirenden lévő, hanem sürgető föladat is dolgoznunk rajta. A könyv — a szerzők szándéka szerint — akkor éri el célját, ha cselekvő gondolkodásra ösztönöz; egyúttal elvi (formációelméleti) és módszertani (ontikus-ontológiai, történeti-logikai, genetikus-funkcionális) alapot kínál egy valóban empirikus-teoretikus megközelítéshez. Másrészt ma is alapot ad mélyen ellentmondásos jelenségeket hordozó, posztiszocialista mindennapi életünk értékviszonyainak tudatosításához, hiszen nem csupán tudatprobléma, vagy nem csupán a tudományok (szociológia, szociálpszichológia stb.) „gondja” mindez, hanem mai

társadalmi viszonyaink gyakorlati átalakításának egyik alapproblémája is. Nem csupán a belépő új generációk kerülnek értékvákuumba, hanem az idősebb generációk, sőt intézményrendszereink jelentős része is: az identitászavar pedig nemcsak „itt és most” vezet szomorú jelenségekhez, hanem rendszeresen meglebbenti a *perspektíva-vesztés* fátylát.

## A KULTÚRAELMÉLET „PARADIGMAVÁLTÁSA”\*

MURAKÖZY GYULA

Bujdosó Dezső könyvében egy új kultúraelméletet vázol föl, szándéka szerint gondos társadalomelméleti megalapozással. Kijelölve munkájának főbb céljait és alapelveit, megfogalmazza ugyanis, hogy gondolatmenetének célja nem elvont filozofálás, hanem az emberiség valós problémáira történő reflektálás. Ezek megoldásának lehetőségeit keresi, s ebben a kultúra (e könyvben kifejtett) koncepciójának központi szerepet szán: „A kultúrafogalom problematikáját vizsgáljuk, de valójában a valóságról, a történelemről beszélünk.” (7. o.) Másutt ezt írja: „[...] egy kultúraelmélet képes lehet ugyan koherens és konzisztens kultúrafogalmat megalkotni, a kultúra elméleti problémáit azonban végső soron nem az elmélet, hanem a valóság oldja meg.” (7. o.)

Bujdosó azt vallja, hogy „a történelemnek alternatívái vannak” (11. o.). Az alternatívák lehetőségét pedig az adja meg, hogy a történelem folyamat, s így a „ha akkor” logikája érvényes rá, azaz a „történelmi múltnak, jelennek és jövőnek egyaránt vannak alternatívái” (136. o.). Az időnek ezek az alternatívák *értelmet* adnak, noha más a minősége (értelme) a múltnak és más a jelennek az — irreverzibilis — időben. Véleménye szerint az emberiség — melynek történelme a tőkés társadalom létrejötté óta világtörténelem — számára elvileg két társadalmi forma adott, a gazdasági forma ill. a politikai forma: „a globális világ a gazdasági és politikai típusú világrendszerek ellentétes egységére és egyensúlyára épül” (143. o.). Ebben az egyensúlyban uralkodik a globális politikai elem és kevés a gazdasági tényező. A gazdasági formában a gazdaság dominál, rajta alapuló totalitás jön létre, itt a politika a vonzata a gazdaságnak. A politikai formában „a gazdasági egységeket politikai típusú szervezet integrálja totalitássá” (142. o.), s a gazdaság esetleges a politikához képest. E két rendszer — melyben az ember számára a gazdaság ill. politika az öncél — a XX. század közepén egymással egyensúlyba jutott, s globális patthelyzet alakult ki. A szerző nyolcvanas-évekbeli diagnózisa szerint: „Ez a globális patthelyzet nem változhat meg az egyik fél számára sem, tartós fennmaradásuk viszont az emberi erők hallatlan kifejelettsége miatt nem nyújthatja azt a hosszabb távú stabilitást, amit az egykori folyammenti társadalmak berendezkedése nyújthatott.” (145. o.)

\* Bujdosó Dezső: *Társadalmi lét és kultúra (A kultúraelmélet paradigmaváltása)*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1988, 212 oldal.

Érdemes itt megemlíteni, hogy Bujdosó az ősi indiai társadalmat tekinti az emberi társadalom első normál- vagy más néven alapformájának. Ezt az alapformát többek között a gazdasági és politikai mozzanat egymást kiegyensúlyozó, erősítő és szimmetrikus volta jellemzi. Úgy látja, hogy a fönt leírt gazdasági és politikai forma az alapformából *szervesen* kifejlődött kétféle, a leírt aszimmetriával rendelkező változat.

A szerző a patthelyzetből a kulturális fejlődést látja kiútnak: „a kulturális fejlődés (megtartva-megszüntetve) tagadja az ember gazdasági és politikai öncélját” (145. o.). Ezt a gondolatot fejti ki, konkretizálja a könyv utolsó része, míg az előző fejezetek e gondolat szisztematikus társadalomelméleti megalapozását jelentik. A kulturális fejlődés emez alternatívája Bujdosó számára az önigazgató társadalmak kialakulása, s ezt az alternatívát véleménye szerint „maga a gazdasági fejlődés fogja kikényszeríteni” (185. o.). E fejlődést absztrakt történetfilozófiai sémába helyezi: „A társadalmi önszervezés, önigazgatás kifejlődése a társadalomban nem más, mint egy, a szó valódi értelmében vett kulturális átalakulás, vagy ha tetszik: kulturális forradalom, a kultúrának mint társadalmi alrendszernek a társadalmasodása, a gazdasági és/vagy politikai integrációt felváltó tulajdonképpeni integratív eszköz- és intézményrendszernek a kibontakozása.[...] A kultúra nem más, mint a társadalmi lét potenciális lehetőségeinek — azaz: öncéljának, magáértvalóságának — teljes kibontakozása, a magábanvaló társadalmiság magáértvaló társadalmisággá válása.” (190. o.)

A kultúra így értelmezett fogalma tehát azt jelenti, hogy a kulturális fejlődés során az emberi fejlődés társadalmi dimenzióit, léptékét és irányát az *emberi létezés mint öncél* szabja meg. Lukácsot idézi 1919-ből: „A kultúra lehetősége pedig, mint tudjuk azon alapul, hogy az emberi élet megnyilvánulási formáinak mind nagyobb része minél mélyebben és erősebben váljék öncélúvá.[...] a kapitalisztikus társadalmi rend szükségképpen kitermeli magából — szabadságideológiájában — az ember öncélúságának eszméjét.”

Bujdosó a kultúra ezen értelmezését történelmi-kultúrtörténeti dimenzióba is helyezi. Igazolja, hogy a kultúra mai, általában elterjedt fogalmát a klasszikus német filozófia hívta életre. A német fejlődés, értelmezése szerint, „magába sűrítette a világtörténelmi fejlődés alternatíváinak ellentmondásait, oly módon, hogy a *külön-külön szerves gazdasági és politikai típusú fejlődés szervesen elegyet alkotott a német fejlődésben*; a két társadalom fejlődési irányának a negatívumait egyesítette magában” (150. o.). A kultúra „német” fogalmának alapjellegzetessége: közvetítés a „van” és a „kell” között (151. o.). Ez a zsákutcát jelentő német fejlődés alapvető, belső ellentmondásainak kifejeződése. A kultúra közvetítésével, egy egyesítés révén látszólag meghaladható ezen ellentmondás, de ily módon e kultúrafogalom voluntarista jellegű. Egyúttal ez az egyesítés „meghaladás” is kíván lenni, s ez Bujdosó szerint apologetika. A német fejlődés által kidolgozott kultúrafogalom, úgy gondoljuk, ellentmondásos és problematikus volta ellenére is adekvát a fönt jellemzett német ill. kelet-európai fejlődéssel: ezen történelmi szituációban csak ilyen kultúrafogalom jöhetett létre.

Bujdosó itt ismertetett saját kultúra-értelmezésében Marxra és Lukácsra (az ő esetében főleg az *Ontológiára*) támaszkodik, s szándéka szerint ez az emberi történelem valóságos, jelenbéli alternatívájához kapcsolódó kultúrafogalom kíván lenni, mely ugyanakkor úgymond cselekvési program is. E fogalom tartalma az önigazgató társadalom, az ember mint öncél állapotának — távlati — megvalósítása, a független társadalmi alrendszerek (gazdaság, politika, ideológia stb.) „megszüntetése”. Bujdosónál a kulturális fejlődés az, mely az emberek egyéniségének teljes (totális és egyetemes) kibontakozását lehetővé teszi. A „többdimenziós” ember integrálja az alrendszereket és az integráló forma a kultúra. A kultúra ezen értelmezése tehát sokkal tágabb pl. a kanti értelmezésnél, s az emberi létezés teljességének alapjául szolgálhat.

A könyv sajátossága, hogy aránylag kis terjedelmében rendkívül tág és súlyos problémákat tárgyal végső célja érdekében. Szinte egy teljes ontológiai elméletet ismertet a valóságról, amelyet azonban — alighanem — fönntartással kell tudomásul vennünk, már csak az igen rövid terjedelem okán is. Érdeméül tudható be szuverén szemlélete, mely intuitív vonásaival együtt képessé teszi rá, hogy elhitesse velünk: a föladat teljesíthető. Azonban mindenképpen érzékelhető a komplexebb filozófiai látásmód hiánya. Ennek azután a könyv minden szempontból, így módszertanilag is hátrányát látja: végül is lehetetlen az analízis kellő mélységét megteremteni.

## A FESZÜLT TÉTOVÁZÓ MELANKÓLIÁJA\*

GYÓRFFY SAROLTA

Az első magyar nyelvű Walter Benjamin-kötet címlapjáról reánk tekint a szerző: feje súlyosan nehezedik öklére, szeméről nem tudhatjuk, törődik-e velünk, jövőben élőkkel, domború homloka fölött rövid, mégis lánglobogású haj. Nem tudom, hogy tudatos képszerkesztői választásról van-e szó, bizonyos viszont a gesztus — aminek Benjamin oly nagy jelentőséget tulajdonított — hasonlósága Dürer angyalához a „Melankólia” című metszeten. Persze nem angyalt, hanem egy *értelmiségit* látunk, s képzeletünk máris köréje vetíti a történelem sodrát — a XX. századét, amelyben élünk, amelynek ellentmondásos világa a mozgásterünk, miként Walter Benjaminé is volt. Ancsel Éva szemléletes hasonlatával élve: mintha egy eleven Laokoón-csoport viaskodna a történelem szorításában. Ebben a helyzetben meglehetősen kockázatos — mai Winckelmannként — akár egyik mellékalakot is elemezni. Walter Benjamin több mint ötven éve halott, személyiségképlete, gondolkodói arculata, magatartása nem veszített aktualitásából, nem dermedt eleven szoboralakká. Nem tarthatjuk tehát véletlennek, hogy napjainkban fokozódó érdeklődés tapasztalható a benjamin-i életmű és problematika iránt; amiként azt sem tarthatjuk annak, hogy épp Ancsel Éva írt hosszabb esszéjét Walter Benjaminról, hiszen eddig is érdeklődése homlokterében állt a személyiség huszadik századi státusa, a szabadság új dilemmái, a történelmi progresszió és az ethosz ellentmondásos viszonya.

\* Ancsel Éva: *Polémia a történelemmel*, Kossuth 1983, 98 oldal.



A *Polémia a történelemmel* c. műnek már az első fejezetéből világos, hogy egyfajta harc ez a könyv is: Ancsel Éva harca azért, hogy egy paradigmaticus értékű XX. századi értelmiségi pályát a baloldali, szorosabban a marxista gondolkodás javára és számára megnyerjen: „A korvalósággal marxista módon birkózó, de megbirkózni nem tudó gondolkodót követem nyomon: a szenvedő gondolkodás és a kollektivitás magányos képviselőjét.” (15. o.) Nagy föladat, hiszen Ancsel a befogadásra vállalkozik, Walter Benjamin érvényességét szeretné igazolni, miközben kimutatja, hol és miben bicsaklott ki gondolkodása a kemény korvalóságon.

Úgy is föl lehet fogni ezt az esszét, mint annak kinyilvánítását, hogy a még napjainkban is sűrűn föllelhető ortodox gondolkodással szemben már erőteljes formában létezik egy, szélesebb skálájú gondolkodói és magatartásbeli típusokat is toleráló eszmei nyitottság, amely képes a kritika és a megértés együttes szándékával viszonyulni a század értelmiségi útkereséseire. Ezt az érzést Ancsel Éva következetes elemzési módszerével váltja ki: ti. mindig érzékenyen különbséget tesz az aktuálpolitikus benjamini nézetek és állásfoglalások, valamint a történelemfilozófiai kételemek (vagy legalábbis antinómiák) között. A kommunista munkásmozgalom sajátos keretei között ez a kérdés mindig szigorúbban merült föl: a gondolkodói elkötelezettség a szervezeti hovatartozáson, a mozgalmi tevékenységen is mérődött. Walter Benjamin terepe más: megőrizhette szuverenitását, nem „értelmiségi különködés” testesül meg a reá kiszabott szerepben, sokkal inkább a korvalóság lényegi jegyei szemlélhetők rajta. Ancsel Éva leszögezi (30. o.), hogy explicite nincs ugyan kifejtve műveiben, de mégis végig jelen van a XX. század sajátos problémaegyüttese, a haladás és értékfejlődés módosult viszonya. Másképpen megfogalmazva: „a progresszió nem jár — mert nem is járhat — együtt az emberi értékek harmonikus kibontakozásával” (26. o.).

Ancsel Éva nagy erénye, hogy nem ítéli el ezt az értelmiségi tétovázást, mondván, hogy a jövő felé a kiutat egyedül a cselekvés jelentheti; ugyanakkor gyöngéje a jövővel kapcsolatos elbizonytalanodás okainak fölfejtése. A korabeli európai történe-sekből a németországi változásokra koncentrál, a fasizmus előretörésére adott válaszokat tekinti át. A munkásmozgalmat ill. általában a baloldali törekvéseket ért más, megrendítő hatásokról itt nem tesz említést, pedig a sztálinizmusra adott baloldali értelmiségi válaszok most is kihagyhatatlanok lennének, még ha Walter Benjamin-nál erre nem is találunk *közvetlen* utalásokat. Enélkül ugyanis nem érthető, milyen ösztönzésekre született „A történelem fogalma” című írás, amely Benjamin gondolkodói végrendeletének is tekinthető. A benne foglalt alapkérdések nyomomonkövethetők korábbi munkáiban is, mégis csupán a halála előtt vállalkozott összegzésükre. Ezt a körülményt Ancsel Éva sem az érlelődés elhúzódó folyamatként értékeli, s föltételezésével is egyet lehet érteni: „mintha csak arra várt volna két évtizedig, hátha rácáfol a történelem” (61. o.). Azonban, *mint tudjuk*, nem ez történt: Benjamin nem tehetett egyebet, őrizte függetlenségét.

Ancsel Éva valószínűleg abban a vonatkozásban ment el a legmesszebbre, amikor Walter Benjamins *marxista* örökségként állította elénk. Az értelmiség autonómiájával kapcsolatos, fölélenkült viták idején olyan „hőst” választott, aki ennek az

autonómiának valóságos archetípusa. Walter Benjamin magánnyá kérgesült autonómiája arra is figyelmeztet, hogy érdemes lenne egyszer a XX. századi baloldali értelmiség magányérzetét „monografikusan” földolgozni: akár úgy, annak alapján is, ahogyan az irodalom tükrözi. Malraux individualizmusa, Hemingway Jordanjának vállalt áldozata, Déry Parczen-Nagy Lőrincének végső magárautaltsága — hogy néhány tipikus példát említsünk — a probléma elevenségét jelzi. De az olyan szélsőségeken is érdemes elgondolkodnunk, mint Walter Benjamin „lelkizése” vagy Lukács György tudatos lelki „önkasztrálása” bizonyos vonatkozásokban.

Ancsel Éva gondolatmenetét úgy is továbbfűzhetnénk — mivel hőse iránti rokonszenve felől nem lehet kétsége az olvasónak —, hogy hogyan lehet ma a benjamini tradíciót önköltés nélkül művelni, amikor a neopozitivizmust fölváltotta a pragmatizmus, a kontinentális irracionalizmust a globális fenyegetettség. Igen, a Jövőről van szó, a benjamini gondolkodás egyik kulcsfogalmáról. Walter Benjamin történetfilozófiájához a kulcsot ugyanis éppen a jövőkép tájékán találjuk, abban a komplexumban, amelynek csomósodása ma is gordiuszi földadvány elé állít bennünket. Nem szükséges fölfokozott beleélőképeség annak körvonalazására, miként jelentkezhetett a Jövő a harmincas években, mondjuk éppen Walter Benjamin számára. Illetve a gondot éppen az ő rendkívül összetett (mondjuk azt: ambivalens?) magatartása jelentheti. Főlnöni a németiség szellemi örökségén, majd szemtanúként követni a náciizmus sikersorozatát, amely győzelme után, tetszőlegesen válogat ebből a múltból és ugyanazzal az önkénnyel kiiktatja a neki nem tetszőket (s különös kegyetlenséggel a jelenbélieket). Azután látni, a másik oldalról, az elnyomottak ügyének forradalmi (látszat)megoldását Szovjet-Oroszországban, majd ennek sztálini torzulásait, s egyben a polgári demokráciák általános válságát, amelyben a népfront-gondolat csak időleges enyhületet hoz, de a fasiszmus térhódítását nem képes ellensúlyozni még földrajzilag sem... Nos, mindez a személyes átélés szintjén roppant föladat elé állítja a gondolkodó egyént, még akkor is, ha természeténél fogva — mert gondolkodó — nem önmagában nézi a beszűkített jelent.

Walter Benjamin egyáltalán nem könnyíti meg, saját tapasztalatainak megfogalmazásával, az utókor gondjait. Két olyan összetett metaforával is él, amely többféleképpen érthető. Ancsel Éva az egészet titokzatos heliotropizmusnak nevezi (65. o.). A jelenség leírása így szól: „az elmúlt dolgok mind a felé a nap felé igyekeznek fordulni, mely felkelőben van a történelem egén” (*Angelus Novus*, 963. o.). A másik metaforát Paul Klee egyik ismert képéből, az „*Angelus Novus*”-ból bontja ki: „angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire és el akarna hátrálni tőle” (uo. 966. o.). Ezt a két metaforát Ancsel Éva — talán kissé nagyvonalúan — egyetlené vonja össze: „Két ellentétes gesztus egyazon írásban: odafordulás a felkelő történelmi nap felé és elfordulás a jövőtől.” (65. o.)

De vajon egyértelműen láthatjuk-e a két metaforát „ellentétes gesztus” megfogalmazásának? Hátha inkább egymás kiegészítései, semmint ellentétei? Nem fogalmilag természetesen, azaz nem a teoretikus elemzés szintjén, hanem a költői megjelenítés nyelvezetével. Ebben a két metaforában — ha „kődösen” is — Walter Benjamin talán arra tesz nagy erőfeszítést, hogy múlt, jelen és jövő dialektikáját érzékeltesse, vagy legalábbis az idő dimenzióinak mesterséges széttagoltságát fölszámolja, még

inkább megakadályozza a Jövő fenyegető leválását. Ebben az értelmezésben a „fölkelő nap” a mindenkori jelen is lehet, mely nyitó sugaraival átrendezi a múltat; másképpen: a múlt „valódi arca” meglehetősen viszonylagos fogalom, de egyre teljesebben tárul föl az időben. Mert a szöveg alapján nincs okunk föltételezni, hogy a szerző egyetlen meghatározott pirkadatra gondolt volna: a fogalmazás általánosságából az egymást követő „most”-ok éppen soros reggeli világossága is kiolvasható. (Ancsel Éva kijelentése pedig, mely szerint Benjamin „ellenezné” ezt a mozdulatot, egyértelműen nem adatható az eredeti szövegből.) Ha ezt a metaforát még tovább építjük, akkor nem kerülhetjük el a nap pályávének követését sem: a fölkelőben lévő nem olyan, mint a zeniten ragyogó, még kevésbé, mint a leszálló és paraszába fúló. A kép azonban ebben az irányban zsákutcába visz bennünket: a relativizmusba és a történelem meddő körforgásának tételébe. Ezt küszöböli ki Benjamin a Történelem mágneses viharai által fölkapott, a Jövő felé röpített angyalával. Nincs itt szó tudatos gesztusról, az angyal nem „hátat fordít” a jövőnek. A kétségtelenül nosztalgikusan a múlt felé forduló angyal szemből kapja a vihart, oly erővel, hogy nyitott szárnyait képtelen többé összezárni, nem képes szárnycsapásokra, lehetetlen számára a manőverezés, viszi a Történelem, mint őszi varjakat a szél. De elkerülhetetlenül a Jövő felé vitorlázik — ha háttal is. Ebben az összefüggésben hajlamosak vagyunk a metaforát úgy értelmezni, mint a történelem „tisztá” menete utópikus vágyálmának lehetetlenségét belátó, de nosztalgiáját ethosszá érlelő Walter Benjamin önnön szerepértelmezését.

Jóval „tudatosabb” koncepció bontható ki Walter Benjamin művészetfölfogásából, melyet Ancsel Éva könyvének befejező részében elemez. Miként Lukács, Benjamin is a művészet egészének nagy átalakulását érzékeli; a kibontakozó folyamatok iránt azonban nagyobb megértést és türelmet tanúsít. (Ebben minden bizonnyal meghatározó szerepe volt Brechthez fűződő kapcsolatának, aki — a maga művészi gyakorlatából vonva le következtetéseket — nehezen viselte el a teória merevségeit.) Benjamin talán ezért láthatta meg Lukácsnál jobban a művészet bizonyos új jelenségeit, ismerhette föl pl. a fotográfia vagy a film jelentőségét. A Lukács és Benjamin művészetfölfogása közötti azonosságok és különbségek érzékeltetésére elegendő lesz talán Ancsel Éva egyetlen megállapítását idézni: „Walter Benjamin úgy véli, hogy minél változatlanabban vezet át a költő az élet egységét a mű-egységbe, annál inkább bizonyul kontárnak.” (85. o.)

Összegzőként elmondhatjuk, hogy abban az esetben, ha Walter Benjamin gondolkodása valóban antinomikus (ezt Ancsel Éva többször bizonyítja is), akkor a teoretikus szigorúság a fogalmi egyértelműség hiányát könnyen fejére olvashatja, még alá is becsülheti gondolkodói eredményeit. Talán nem véletlen Ancsel Éva műfaji választása: esszéiben gondolkodik a tárgyról, s így módjában áll, hogy ami elméletileg nehezen egyeztethető, az a *személyiség egységében*, elevenen mozgó egészként, befogadhatóan világossá váljék.

Ancsel Évának is — kimutathatóan — legfőbb ügye a Jövő. A XX. század kezdettől fogva a Jó Hírre szomjas, bár újabban mintha már csak azt remélné, hogy majd a következő század hallhatja meg. Ancsel Éva esszéje mintha azt sugallná: maga az Idő a várt angyal, aki közénk ereszkedik, kezében föliratokra alkalmas

szalagtekerccsel. Mit olvashatunk majd rajta? Benjamin azon kevesek közé tartozik, akik megértették, hogy az angyal néma, s a kezében is üres tekerceket hoz, az üresség fölszólító módjával: tessék teleírni! A Remény metaforája ez: az angyal velünk íratja föl, amit olvasni vágyunk.

1984.

## A TUDÁSSZERZÉS ETIKAI NEHÉZSÉGEIRŐL\*

HIMMER PÉTER

Amit már az első, felületes tájékozódás során (is) észre kell vennünk: a kötetbe foglalt öt tanulmány jobbára laza, néhol alig kibogozható (mert egyszerre több síkon feszülő) szálakkal kapcsolódik egymáshoz, ám e látszólagos lazaság mögött később igen intenzív affinitást ismerhetünk föl egy központi problémakörhöz, a szerző által korábban körvonalazott „ethosz”-kategóriához. (Lásd erről a szerző *Írás az éthoszról* c. kötetét, 1981.) A programadó előszó még „csak” két kérdést vet föl: milyen viszony ismerhető föl (1) az elme és az éthosz, valamint (2) a lélek és a történelem között? Ancsel Éva e kérdéseket számos, látszólag ezeknek alárendelt, valójában legalább ilyen súlyú dilemmával tetézi meg azután a kifejtés során. Túl a megismerés ismeretelméleti nehézségein — mondja — az emberi megismerés, a tudásszerzés kimondottan etikai természetű akadályokkal is terhelt folyamat. Nevezetesen: egyfelől megismerési szükségletünk folyamatosan főnáll ugyan, másfelől azonban a még nem ismert igazságot „magát” a megismerő elme előzetesen mégsem tételezheti célként, így az gyakran, különösen az alapvető életigazságok esetében maga is utolér bennünket, ráncszakad, sőt esetleg ellenállásunkat leküzdve mintegy „megtörténik velünk”.

Az igazsággal szemben tanúsított ellenállásunk változó. Függ egyfelől a megismerendő valóság-szféra etikai relevanciájától, másfelől akart céljaink fő irányától. A megismerő elme azonban semmiképpen sem nevezhető a megismerés szuverén szervének; sokkal inkább küzdőtérnek nevezendő, ahol is csak egyfelől az emberek mindenfajta szubjektív igényei iránt közönyös „objektív” igazság, másfelől viszont épp eme *szubjektív* emberi igények (az önáltatás, az öncsalás, „ama rózsaszín köd”, netán éppen a ködoszlató igazság elbírása) mérkőznek meg egymással. Az (ismeretelméletileg még) tudható nem-tudása ilyenformán vétség, „az igazság pedig eleve etikai súlyú és jelentőségű” (25. o.), ám amikor mégis megadatik, egyáltalán nem valami féle „kegyelmi állapotban”, hanem éppen a „kegyelem teljes és végleges hiányának állapotában adatik meg az embernek. Akkor, amikor már nincs mit vesztenie.” (26. o.)

Vétség a nem-tudás tehát, de nem-tudás-e a vétség? Azaz: kötődnek-e egymáshoz a jó tudása és tevése, illetőleg a bűn tudása és tevése? Mind a jó, mind a rossz tudatosulásának igazi útja — mondja a szerző — a tevés, a tapasztalás szféráján vezetne keresztül, e mozzanat azonban nem jelentéktelen különbségekkel megy végbe a jó

\* Ancsel Éva: *Etikai tanulmány a tudásról és a nem-tudásról*, Kossuth Kiadó, Bp. 1986, 165 oldal.

és a rossz esetében. A rossz ugyanis — a jót e téren megelőzve — bizonyos hatástöbbséggel rendelkezik, hiszen büntudat formájában kínos teherként nehezedvén a lélekre, tartós nyomot hagy bennünk, azaz mintegy *meg is történik velünk*, míg a jót inkább csak *fölmondani* tudjuk, „[...] anélkül hogy tudatosulna, mit is beszélünk” (33. o.).

A rossz, a bűn tehát gyakorolt, megélt formában *létezik bennünk*, míg a jó inkább csak mint a rossz visszfénye, negációja *ismerhető*. Nemcsak a „megélt” rossz, hanem a vétség nyomán támadható szenvedés, de tágasabban a vétség fölötti reflexió néhány formája is lehetséges forrása a tudásnak. E formák a permanens hamisságot, az életet átítató hamisságot kísérő *homályos* (azaz a valójában még reflektálatlan) szenvedéstől kezdődően az *átmenetileg reflektált* hamisság közbenső fokozatán keresztül a bűn *világos* fölismerésének, elvállalásának stádiumáig terjedhetnek, s közülük nyilván ez utóbbi a legfontosabb, „mert csak ennek birtokában képes az ember lemondani a bűn legitimációjáról, [...] vagyis az élet erkölcsi rendje megteremtetik” (41. o.). E közvetlen formákat a reflexió közvetett, de mégiscsak lehetséges formája kíséri: a másik ember fájdalma fölötti *részvét által való* tudás. A szenvedés nemcsak az etikum szférájában válhat potenciális tudásforrássá. Egy megfontoltan óvatos „talán” kíséretében Ancsel Éva — Gadamer és Kuhn hasonló fölismerésére támaszkodva — megkísérli, sőt megkockáztatja eme összefüggésnek az életigazságokon túlmutató szférára, az „érdemi tapasztalat” egészére, a tudományokra való általánosítását.

A megismerés ismeretelméleti nehézségein túl kezdődő etikai eredetű problémák éppen saját történelmünkről való tudásunk szférájában, ezen belül is a közelmúlt és a jelenkor szinkron *megértése* (szerényebben: *megismerése*) terén jelentkeznek a legélesebben. Az itt számbajöhető akadályok többretegűek: egyfelől a történelemről való kortársi tudás mindenkori általános nehézségei, azaz a „nem tudjuk, mert cselekedjük” dilemmája, másfelől a bennünk kortudattá, korszemléletté artikulálódó történelem közreműködése a történelemmegértés folyamatában, harmadrészt pedig a történelem specifikusan XX. századi változásainak tünetegyüttese. A történelemről való kortársi tudás — mondja Ancsel — noha nem eleve kizárt, nem teljességgel lehetetlen, mégis éppen a szemtanú-szituáció terhét, a „bemártottság” terhét viseli magán: a távolról-kívülről szemlélés lehetetlenségének terhét, azt a nehézséget, hogy a mindenkori *szemtanú* egyben valahogyan *részvevő* is, azaz *érintett*, mégpedig nemcsak magában a történésben, annak következményeiben, hanem majdani megértésében is.

De a történelem „készülésének módjában” is fontos különbségeket fedezhetünk föl — mondja Ancsel Éva. Míg például egy elektronikus készülék minden részletében megtervezhető, megalkotható (azaz ezt nemcsak csináljuk, hanem előállítjuk), a történelmet csináljuk, de nem állítjuk elő, nem mi alkotjuk meg. A történelem teljességgel csak a következmények felől értelmezhető, márpedig ami a történelemben egymást keresztező emberi cselekvések eredőjeként valóban létrejön, az olyasmi, amit „éppen olyanként talán senki sem akart. Ezért a történelem meg is történik velünk.” (58. o.) A történelemről való kortársi tudás e korlátozásokkal mégis lehetséges, ha... „ha képesek vagyunk a negatív tapasztalatokat negatív tapasztalatokként

átélni" (60. o.), ha a tudás ethoszának birtokában képesek vagyunk megválni önvédő, öngazoló, öncsaló tévedéseinktől, azaz tudásszerzésünk (és cselekvéseink!) egy rendkívüli etikai teherbíróképesség szövetében gyökereznek. A történelemről azonban — és ez már a másodikként említett megértési nehézség — nem valami csakis külső, változatlan, időtlen ész segítségével gondolkodunk, hanem éppen a bennünk is élő, a belénk ivódott (emberméretűvé vált) történelem, azaz a *kor* szemléletével tekintünk a korra. A történelem, a jelenkor jelen van az ember elméjében és lelkében, még akkor is, ha számunkra e fénytörőprizma érzékelhetetlen, így az általa előidézett hamisság sem behatárolható. A harmadik akadály maga a történelem változása, pontosabban a készülésének módjában beállt XX. századi *lényegi* változás: „A történelemben minden átalakulás akkor lényegi, ha eljut az emberi létezésig, a szemig, amely már nem tud reneszánsz pillantást vetni a világra, a lélekig, amely megérti, de már nem ismeri benső tapasztalatból ama beethoveni szárnyalást, és eljut az elméig, amely már nem képes Hegelhez hasonlóan a szabadság eszméjének fejlődésmenetét látni a történelemben.” (68.o.) A kérdés e formájában még két másikat takar el: mi történt magával a történelemmel? és (persze ezzel összefüggésben) mi történt az emberi gondolkodással?

A történelem újkori változásainak legfontosabbika — írja a szerző —, hogy az emberi elvárási horizont (melynek az addig fölhalmozódott tapasztalatok egészével való összefüggésében jelenik meg a haladás fogalma) fokozatosan, de fölgyorsuló ütemben elválík, emancipálódik e tapasztalati tértől, azaz megtörténik a természetadta jelleg lehántása a társadalmi viszonyokról, így az embereknek magukra *kell* vállalniuk a történéseket, a történelmi csapások például tovább már nem foghatók föl a természeti csapások analogonjaiként. Úgy a valóságos eredményeket, mint a század katalizmáit kénytelenek az emberek magukénak tekinteni, korábbi „alattvalói” pozíciójukból fölszabadulva most belülről is motiváltan vesznek részt a történelem alakításában. Valójában tehát, bár e változás a történelem mezején zajlik, mégsem maga a történelem változik meg, hanem az emberek viszonya a történelemhez. De továbbmenve, a XVII. század végén megjelenik a történelem „kollektív egyesszámmá sűrűsödött” formája, valamint megtörténik — az abszolút monarchiák megdöntésével — a *hatalom* természetadta jellegének lehántása, ami fölveti a hatalom legitimációjának igényét, egyben ugyancsak azt az objektív látszatot erősíti, hogy az emberek létrehozói is történelmüknek. Ugyanakkor a XX. századi történelem — mégpedig a progressziótól elválaszthatatlanul — jellegzetes katalizmákat, s ezekkel új szenvedéseket és bűnöket kényszerít az emberre, azaz mintegy belülről is földúlja az önmagát e folyamatoktól elszigetelni már képtelen embert. Mindezen változások együttesen eredményezték, hogy tarthatatlanokká váltak az egyetlen célt, vezérfonalat tételező teleologikus történelemfölfogások, megrendült-elveszett a történelem természetadta, avagy isten általi irányítottságának képzete, de szekularizálódtak — evilági-történelmivé váltak — úgy a megváltásremények, mint maga az isten-kép is. Descartes istene még „nem lehet csaló”, Goethéé már *nem makulátlan*, Hölderlin istene a már eltávozott, de még élő isten, az istent kereső *eretnek* isten, míg Schelling már *szomorú*, Ady pedig *vigasztalan* és *borzalmas* istenről beszél.

A teleológia lehetősége tehát éppen a történelem alakíthatóságának megnövekedésével tűnt el, de akkor miért, hogy a XX. századi modern filozófia, a XX. századi

*európai gondolkodás — mintegy épp ellenkezőleg — tanácstalanul áll a történelem előtt?* Ancsel válasza: „A történelem alakíthatósága valóban megnőtt, ámde anélkül, hogy megszűnt volna a célok, szándékok és eredmények aszinkronitása. [...] A történelmet az ember csinálja, de csak föltételeken alkotja. A céltételezések — hát még realizálásuk — olyan folyamatba vannak beágyazva, amelyet nem maguk az emberek hoztak létre, még ha letűnt nemzedékek tevékenysége testesül is meg bennük. Ami pedig az emberekkel megtörténik — akár egy emberöltő alatt — az nem közvetlenül a történelem, [...] hanem [...] az a történelem hozzájuk többszörös közvetítésen át eljutó hullámverése.” (86–87. o., kiemelések nem az eredetiben.)

A következőkben Ancsel Éva az igazság hogyanlétezésére kérdez rá az emberi gyakorlat két különös szférájában: a filozófiában illetve a művészetben. E két szféra ugyanis — mint mondja — a szaktudományokhoz képest egy vonatkozásban közös, kivételes helyzetben van, ti. „kérdései horizontjuk s történelmi válaszaik egyetemességét tekintve” (97. o.). E közös vonásukon túlmenően azonban észre kell vennünk, hogy egyrészt más módon hordozzák az igazságot, s másrészt más módon küzdik le az igazsággal szembeni ellenállásunkat. A filozófia igazsága „érintetlen marad, miután egy-egy rendszerét úgymond megdöntötték” (98. o.): a szó szerint netán elavult tételek is hordozói az igazságnak, amennyiben az igazság „nem merev pozitivitás, hanem a tudás történelmi megjelenésének a lelke” — idézi a szerző Jean Grondin-nak egy (Gadamer igazságfölfogásáról írott) tanulmányát (99. o.). Mert — mondja — „minden igazság az idő szülötte, de ha egyszer világra jött, már nem fordítható vissza időnek alávetett, mulandó létezővé” (uo., kiemelés az eredetiben). De míg a művészet oly módon küzd le az általa fölmutatott igazsággal szembeni ellenállásunkat, hogy érzékeinken keresztül „lenyűgöz”, a filozófia a „fogalmi gondolkodás szigorával kényszerít azokra a gondolati lépésekre, amelyekre a következetesség kötelez” (100. o.). A művészet sűrű valóságszerűségében megjelenő, az emberi létezés egészét érintő, szembesülést és ítéletet, de könyörületet is egyszerre tartalmazó elementáris igazságzuhatagnak viszont nem tudunk ellenállni: „Ezt nemcsak az igazság, hanem az *igazságosság* megtörténésének nevezem.” (Uo., 121. o., kiemelés nem az eredetiben.) Ezt — ismerve Ancsel Éva ethosz-fogalmát, bizvást mondhatjuk — az ethosz egy megnyilvánulásának *kell* neveznünk. Ám bizonyos tudáshoz az ismeretlenről a test által is juthatunk — állapítja meg Ancsel —, hiszen a test, a még csak biológiailag adott hús-vér organizmus föltétlenül őszintébb, mint a már társadalmi-történelmi meghatározottságú, a kor, a kultúra, a konkrét körülmények nyomait dominánsan magán viselő korpusz, de még a korpusz többretegű gesztusnyelve is őszintébb, mint maga az ember.

Végezetül az előszóban ígért tágas szférák, az ethosz, a lélek és a történelem közvetlenebb kötődéseit vizsgálja a szerző. Történelem és lélek — mint mondja — „biztonsággal csak egy tekintetben összeköthetők: hogy majd’ egyaránt megfoghatatlanok” (155. o.). Közvetlenül szemlélhető szervesebb kötődésüket a történelem, valamint az *álomban megnyilatkozó lélek* viszonyában fedezhetjük föl. A történelem itt, az egyéni életút történéseihez képest nyilvánvaló túlerőt képviselve, „nemcsak hatással lehet a lélekre, hanem olyankor megszállhatja azt, lebénítva cenzort, libidót és minden egyebet” (151–152. o.) De milyen viszony tételezhető lélek és

elme között, továbbá milyen szereppel bír e két szféra tudásunk megszerzésének folyamatában? egyáltalán mit jelöl e két terminus: lélek és elme? Az *elme* kategóriája a lélektől való megkülönböztettségben nem új megismerő szubsztanciát jelöl: nem gondolkodó, hanem *fölismerő* képességünket emeli ki, amely kevésbé léven beágyazva a lelki jelenségek szövevényébe, antennaszerűen kimagasodhat onnan, relatíve elszakadva a lélek sűrű talajától, kitekinthet a világra: „kapu a világ felé” (160. o.). Ám az elme mégis csak relatíve szuverén a megismerő folyamatban (ezt a relativitást korábban, más szempontból, mint a „közönyös igazság” és a szubjektív igények küzdőterét már kiemeltük), mert az elme szabadságát kemény határok korlátozzák: a kor és a *lélek*, amely „útjában állhat az elme fölismeréseinek, szava lehet abban, hogy mit enged tudni az elme számára” (157.o.), amit pedig nem képes tudni, annak elfojtásához a léleknek igenis „joga” van.

## PILÁTUS, A BÁMULATOS EMBER\*

RUFF TIBOR

„...és vérontás nélkül  
nincsen bűnbocsánat.”  
(Zsid. 9, 22)

Mint tudjuk, Kant a filozófia alapkérdéseit négy kérdésben fogalmazta meg, melyek közül a negyedik az első három összefoglalása: Mit tudhatok? Mit kell tennem? Mit remélhetek? *Mi az ember?*

Azóta a történelem olyan viharokat produkált, melyek nemcsak az e kérdésekre adandó válaszlehetőségeket, hanem egyáltalán a kérdések létjogosultságát, föltehetőségét is kétségessé tették. Ancsel Éva mégis megpróbálkozott ezzel — anélkül hogy valamilyen határozott választ adna, hiszen ehhez a XX. századi emberét meghaladó mértékű hitre, reménységre, bizonyosságra lenne szükség.

A könyv borítóján egy szobrot láthatunk *nagyon* fekete alapon: egy meztelen embert, fázós testtartásban, szinte vakságot sugallóan beesett szemüregekkel, egyik lábujjával a másikat piszkálva. Talán azt a tízéves kisfiút ábrázolja, aki az egyik „bekezdésben” az őt kivégezni készülő katonának panaszkodott, hogy fázik — amin a katona jót is nevetett, miközben lelőtte. Amikor pedig a könyvet kinyitom, a fekete borító két széle mintegy gyászkeretbe foglalja a lapokat.

Mindez azonban a külső. Még a kisfiú tragédiája is — ahhoz a filozófiai mondanódóhoz képest, amely ... vagy összhangban van e tragédiával, vagy nincs. A holokauszt és az atombomba után, mint megintcsak tudjuk, nehéz filozofálni, *jól* filozofálni pedig lehetetlen.

Az elmúlt néhány ezer év jelentős hányadában az emberi kultúra fejlődésén belül kimutatható volt a kanti kérdések területén adható válaszok egy központi „halmazának” meglehetősen állandósága. Erre itt ugyan nincs mód részletesen kitérni,

\* Ancsel Éva: *Százkilencvennégy bekezdés az emberről*, Kossuth Kiadó, Bp. 1987, 79 oldal.



példaképpen azonban megemlíthetem azt az állítást, hogy „*van bűn*”. Azaz, hogy a bűn fogalma takar valami *valóságosat*, még ha meg is oszlanak a vélemények azzal kapcsolatban, hogy mi az. Ancsel Éva könyve azok közé tartozik, melyben megláthatjuk e központi fogalmak főntartását és egyszersmind kritikus megrepedeztettségét. Olyanfajta repedezettséget, mint a vonatkerekeké, amelyeket az állomáson épp csak ellenőrizvén ütögetnek meg, mert a szemmel nem is látható hajszaúszás miatt a száguldó vonat kereke egyetlen szempillantás alatt szilánkok millióira pattanhat, egyetlen ilyen kerék pedig egy teljes szerelvénnyel pusztulását okozhatja. Nos, bármelyek is az emberi lét alapvető fogalmai (?), eszméi (?), értékei (?), most ebben a könyvben megütögetve őket — hamisan csengenek. Ez nem filozófiai hiba.

A fragmentált kifejtés mögött jól kitapintható szálak húzódnak, tematikus-formai jellegűek. Ismét csak érzékeltetés végett: például „*dadogás-szál*”, melynek témája kvázi-nyelvfilozófiai jellegű, vagy a „*Jézus-szál*”, amelyre később még visszatérünk. Szándékosan említem őket csak jelzésszerűen, az olvasó rájuk fog ismerni. A „*szálak*” és kaleidoszkopos kifejtésük — hordoz ez valami *valóságosat* is, avagy pusztán a filozófusok ama hagyományára vezethető vissza, hogy ez a forma alkalmas csak igazán a kimondhatatlant kimondani, s így többet ér minden rendszerezett filozófiánál?

A XXIII. bekezdés, „*gnóma*” szerint *az ember bámulatos mint egy kaleidoszkóp, amely mégsem teljesen úgy működik.*

A „*dadogás-szál*” szerint a valóságot csak a dadogó *összetört beszéd* tudja kifejezni. Az *érzelmi zavarban* jelenik meg az ember, mondja megint máshol.

Ez azonban még mindig külső: érzelmi, pszichikai, nyelvi, költői. Ezzel nem mondom, hogy lényegtelen. De az alapvető az etikai tartalom, kérdések és válaszok — hogy mi is tehát az ember?

A X. fragmentum szerint *az ember sem nem Jézushoz, sem nem Júdához, hanem Pilátushoz hasonlít.* Lehet jó az, amiért meg kell halni? — kérdezi a XV. bekezdés. A történelemben eddig mindig, minden esetben, minden értékért meg kellett halni. Melyik *irányban* értékeljük a történelmet és az embert: értékes halálok inkább, vagy értéktelen életbenmaradás? Előbbi halál volta értékteleníti, állítja a könyv, utóbbit értéktelensége öli meg. *Ki kapcsolta össze az igazságot és a vért?* — kérdezi Ancsel Éva, föl- és elismerve azt a kétségtelen tény, hogy valóban össze vannak kapcsolva. De Jézusban nem hisz, Júdást fölmenti: marad hát Pilátus, az ember. Megalkuvásai, bűnei, hibái, Bulgakov által „*hozzátett*” fejfájása *hozzátartoznak*: fáradt. Gyarlósága: attribútuma, lényegi és elválaszthatatlan tulajdonsága.

Ez a nyugalom, amely Pilátust elfogadja az embernek, ugyanolyan fáradt ember nyugalma — *halálosan fáradt* emberé. Miért? Van még egy szál a könyvben: a „*meg-nem-változtatás*” szála, ti. hogy *az emberek ne akarják egymást megváltoztatni*, mert ebből származtak a történelem legnagyobb tragédiái. Ez igaz. Továbbá a CXLIV. bekezdésben a „*szép jövőről*” való lemondást követeli, ugyanilyen indokból. A történelem tekintetében itt is igaz van.

Mégis: megoldás-e a pilátusi ember, a meg-nem-változtatandó ember, aki belefáradt a történelembe?

A történelmi kiábrándultságnak, a múltnak ez az óriási fala ugyanis *előttünk*, a jövőnk előtt áll — és nem látni tőle semmit. Megállhatunk itt, de akkor azonnal

megérezzük a hátunk mögött szorongató ugyanilyen hatalmas erőt: *a hiábavalóságot*. Azt tudniillik, amit a szerző így fogalmaz meg: „Csakhogy az asszonyoknak meg vissza kell várniuk igazságtalanul elítélt férjeiket...” De hogyan várja vissza a férjét az, aki nem *reménykedik* abban, hogy vissza is jön, és nem *hiszi*, hogy még él? A mögöttünk szorító hiábavalóság önmagában téboly, azé, aki úgy vár, hogy nem remél és nem hisz — tébolya hasonlít az Ágnes asszonyéhoz: ez a tébolyult hiábavalóság. Ha nem vállaljuk föl a reményt, a „szép jövőt” — amiért annyit öltek —, s azt, hogy az ember nem maradhat olyan, amilyen, nos, akkor ez a hiábavalóság mögöttünk és a múltunk fala előttünk összenyom bennünket, összenyomja az emberiséget. Ez a prés nem engedi meg, hogy beletörődjünk a megváltoztatatlan emberbe, a pilátusi emberbe.

Ancsel Éva nem vállalja föl ezt. Megoldási javaslatai azonban vannak, ha nehezen körvonalazhatóak is. Az ember megváltoztatásának igényét egyetlen ponton engedi át, ti. ahol azt állítja, hogy *az a szeretet, amely elfogadja a másikat úgy, ahogy van — megváltoztathatja azt*. Embernek nincs joga a másik életébe megváltoztatás céljából beavatkozni — legfőljebb így.

Bármennyire rokonszenves is ez a tétel, nem biztos, hogy igaz — bár igazolja a pilátusi embert. Sőt e tételnek is van nyomomonkövethető igazolása, ti. Bulgakov „A Mester és Margarita”-ja nyomán az LXXXVI. bekezdésben — és ez a föltámadásról szól. Itt érhető ugyanakkor tetten a „pilátusi megigazulás” (l. a fönti tételt) problematikus volta, ti. hogy Pilátus *csak ebben az irodalmi műben* támadt föl és tanult meg szeretni. Ancsel Éva ezt Jézus föltámadásával veti össze és értékeli; csak egy különbséget hagy figyelmen kívül. Azt, hogy az evangélisták az evangéliumokat nem irodalmi, hanem *történelmi hitelesség igényével* írták; azaz azt *állították*, hogy a názáreti Jézus valóságosan, testben föltámadt a halálból és él, míg Bulgakov csak az irodalmi hitelesség igényével állította Pilátus — a regényen belül is csak mitikus — föltámadását. És ez elég ahhoz, hogy a pilátusi ember ne változzon meg, hiába szeretik.

A mítosznak-irodalomnak a valósággal való illetén összemosása végigvonul Ancsel Éva könyvében. Az LVI. bekezdés első mondata jól tükrözi ezt az attitűdöt: „Választottam teremtés-mítoszt magamnak...”

Ha a világ keletkezett *valahogyan*, választhat-e az ember teremtés-mítoszt magának, a valóságos teremtés helyett? (Még ha nem is tudja annak a módját...) Eszerint itt egy valójában önkényes mítoszválasztás-játékot játszunk, melynek „mértéke csak az ember”. *Így azonban semminek sincs valósága*: a CXC. bekezdés navaho isténének sem.

Nincs tehát valóságos megoldás sem, hacsak be nem költözünk egy regénybe: Bulgakovéba vagy máséba — Pilátusnak. Vagy mégis meg kell változnunk, el nem fogadva azt, hogy az embert a bűn teszi emberré. „Majd ismét kiméne Pilátus, és monda nékik: Ímé, kihozom őt néktek, hogy értsétek meg, hogy nem talállok benne semmi bűnt. Kiméne azért Jézus, a töviskoronát és a bíbor köntöst viselve. És monda nékik Pilátus: Ímhol az ember!” (Ján. 19,4-5.)

MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

„Nincs túlélés világ-ethosz nélkül. Nincs világbéke vallás-béke nélkül. Nincs vallás-béke a vallások párbeszéde nélkül.” Ezekkel a jelszavaknak is beillő kijelentésekkel kezdődik a tübingeni katolikus teológus könyvecskéje, melyben arra vállalkozik, hogy a — Th. Kuhntól kisebb átalakításokkal kölcsönzött — *posztmodern paradigma* mentén föltárja a világvallásokban az abszolút humánumot, s ennek rendszerezése révén választ adjon az emberiséget nyomasztó nagy kérdésre: mi a túlélés garanciája. Könyvét nem válasznak szánja, hanem kutatási javaslatnak, divatos kifejezéssel projektnek.

Hans Küng (62) teológiai pályájának ívéből mondhatni egyenesen következik ez a vállalkozás. Első nagy művében Karl Barth református teológus megigazuláselméletéről mutatta meg, hogy azt a katolikus teológusok is nyugodt lélekkel magukévá tehetik. Mint a II. vatikáni zsinat teológusszakértője a zsinat végére megjelentette az egyházzól szóló első alapművét, melyet a Hittani Kongregáció is „figyelemre méltatott”. Küng a pápai tévedhetetlenség tételének vizsgálatával és megkérdőjelezésével válaszolt (*Unfehlbar?*). A Hittani Kongregáció 1975-ben téziseinek korrekciójára szólította föl, amire újabb — eddig legismertebb — könyvével jelentkezett: a *Christ seinnal* (Kereszténynek lenni; a könyv 20 tétele megjelent magyarul: Eola Verlag, Wien é. n.). Főképpen Jézus istenségének és Mária szerepének értelmezése miatt, megvonták tőle a katolikus tanítás jogát. Németországban a teológiai karok az állami egyetemek részei, így Küng nem veszítette el állását, s tovább vezeti a tübingeni ökumenikus kutatóintézetet. Elítélésének viszont számos következménye lett a katolikus egyházon belül: megindult a keresztények jogait az egyházban védő mozgalom, egyre több tudományos értekezés született a teológusok és a püspökök tanítói hivatali tekintélyének viszonyáról és az egyházi teológiai kutatás szabadságáról. Küng maga pedig egymás után jelentette meg könyveit: *Existiert Gott?*, *Ewiges Leben?*, Norbert Greinacherrel közösen: *Katholische Kirche, wohin?* stb. — a maga szigorú programját követve és asszisztenseit „csúcsrajáratva”. A katolikus egyház exkluzivitásának kritikája és a modern filozófiák teológiát megtermékenyítő relevanciáinak tisztázása után most a világvallások és a globális válság problematikája felé fordul.

A „Weltethos” kutatási program filozófiai alapja Thomas Kuhn tudományelmélete. Kuhnnek a természettudományos ismeretszerzés elméletére vonatkozó „paradigmaváltás”-fogalmát Küng így értelmezi és alkalmazza (egyébként már 1978-ban megjelent *Existiert Gott?* c. könyvében is: A. rész, III. fejezet) a valláselméletre: „A vallás közegében a paradigmaváltás az értelmezés összképében (alapmintájában, -raszterében, -modelljében) bekövetkezett fordulatot jelenti, ami szerint az emberek önmagukat, a társadalmat, a világot és Istent egyáltalán fölfogják.” (176. o., 26.

\* Hans Küng: *Projekt Weltethos*, Piper, München 1990, 192 oldal.

jegyzet) E fordulat ma a posztmodern valóságértelmezés. Geopolitikai szempontból poszteurocentrizmus, külpolitikai szempontból posztkolonializmus és posztimperializmus, gazdasági szempontból posztkapitalizmus és posztszocializmus, társadalompolitikai szempontból posztpatriarchális, kultúrpolitikai szempontból posztideologisztikus, végül valláspolitikai szempontból posztkonfesszionális szemléletmód (40–41. o.). Az így felsorolt irányok önmagukban csak az előző paradigmától való elhatárolódást, annak meghaladását mutatják. Küng azonban pozitív tételeket is fölállít: a „modern” értékeinek szétesése helyébe az értékek átalakulását állítja — imagináció, érzékenység, emocionalitás, melegség, gyöngédség, emberiség. Az ember racionális, emocionális és esztétikai tendenciáinak egybelátását (holisztika) tekintti a posztmodern paradigma lényegének. Ezekre az értékekre és erre a szemléletre van szüksége az emberiségnek ahhoz, hogy a globális válságból kikerülhessen. Az egész emberiség összefogása csak az emberiség nagy világvallásaiban föltárható közös ethoszra alapulhat, mintegy az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata után a Világethosz Egyetemes Nyilatkozatának kinyilvánításával.

A filozófiai etika tételei önmagukban nem köteleznek. Kötelező erejüket a vallásokból nyerhetik. „Ragaszkodunk ahhoz, hogy a vallás nélkül élő ember élete is lehet igazán emberi, humánus és ebben az értelemben etikus. Éppen ez fejezi ki az ember világon-belüli autonómiáját. Ám egyvalamire az ember vallás nélkül teljességgel képtelen: erkölcsi kötelességeinek föltétlenségét és egyetemességét megalapozni” (75. o.); mert *csak ama föltétel-nélküli lehet a föltétlenül kötelező érvényű imperatívuszok alapja*, amit—akit a vallások Istennek neveznek (77.o.). „Az igazi vallás lényege szerint eltér mindennemű kvázi- és pszeudo-vallástól, melyek valami relatívumot abszolutizálnak, istenítene: legyen ez az ateisták értelem-istennője vagy haladás-istene, a modern világ pantheonjának alistenei körében (természettudomány, technológia és ipar). Ezeket a posztmodern mítoszتانítja, ideológiájukat leleplezi, egyszóval relativizálja.” (78–79. o.)

A világ-ethosz centruma az emberek java, melyet a minden világvallásban föllelhető „arany szabály” föltétlen normája biztosít. Így Konfuciusz: „amit magadnak nem kívánsz, ne tedd másnak”, Hillel rabbi: „amit nem akarsz, hogy mások tegyenek veled, te ne tedd velük”; Jézus: „amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük” (Mt 7,12). Kant kategorikus imperatívusza fölfogható mint emez arany szabály modernizálása, racionalizálása és szekularizálása: „cselekedj úgy, hogy akarod maximája egyúttal az általános törvényhozás alapelve is lehessen”.

Az elméleti etikai alapvetés után Küng a világvallások történetéhez fordul, s itt a paradigmaváltások sorozatát tárja föl. Ezzel a vázlattal egy egész könyvsorozat tervét adja meg, melynek első, közel ezeroldalas kötete már meg is jelent a zsidóságról (Piper, München 1991). A kritikus vallástörténeti program alapcélja tehát a posztmodern paradigmának megfelelő valláskritika, hogy a vallások és az ateisták etikai világkoalíciója érdekében hatékony párbeszéd induljon meg. Az etikai világkoalíció kerekasztalánál helyet kaphatnak a politikusok, a gazdasági szakemberek, az egyházi vezetők, a tudósok — egyszóval mindenki, akinek a világ menetére bármilyen befolyása lehet.

A tübingeni kutató briliáns gondolatmenete, széles körű természettudományos, filozófiai, teológiai, politikai és világirodalmi műveltsége valamint kutatóintézetének infrastruktúrája tette lehetővé, hogy nem egész 200 oldalon a világ „kulcsot” kapjon saját jövőjéhez. A vállalkozás tudományos programja elbűvölő, de egyben riasztó is: éppen a XX. század „megoldásai” miatt. A fölvilágosult tudós elvonatkoztatásai olyan mértékben desztillálják etikai stratégiává a vallások által is közvetített alapvető emberit és végső soron kifürkészhetetlen szentet, hogy magában a fölvetés struktúrájában már megszületik a fölvetést elutasító ítélet. Küng tervének elkötelezettsége és emelkedettsége ugyanakkor kihívás is: a felekezeti és egyházi teológia és a filozófia (nemzetközi és hazai) párbeszédének témáit és irányait illetően — jól lehet számunkra egyelőre a modern paradigmájának reflexiója még a tagadhatatlan háziföladat.

## KÉT KELET-NYUGATI KÖNYV FILOZÓFIA ÉS VALLÁS VISZONYÁRÓL\*

LENDVAI L. FERENC

Néhány évvel ezelőtt nemcsak a magyar filozófiai közéletben, de a Kelet és a Nyugat közötti ideológiai kapcsolatokban is központi szerepet játszott a keresztények és marxisták közötti dialógus, amelyről azonban manapság nemigen beszélnek, s ha igen, sokszor csak azért, hogy kijelentsék: ilyesmi igazából nem is létezett. Mármost kétségtelen ugyan, hogy a „létező szocializmus” országaiban és így Magyarországon is (habár a hivatalos ideológia itt nemigen alkalmazta az említett eufemizmust) manipulálták a párbeszéd egész folyamatát, és pedig mind az állami, mind pedig az egyházi vezetés részéről, ám az mégsem jelenti azt, hogy — különösen a magyar, ha nem is szabad, de toleráns légkörben — a részt vevő teológusok és filozófusok között ne jött volna létre *tényleges* dialógus. Ami pedig e vonatkozásban a kelet-nyugati kapcsolatokat illeti, nyugaton voltaképpen ma sem értik igazán a helyzet előbbiekben jelzett megváltozását, ami arra enged következtetni, hogy a kérdés elméletileg ma sem tekinthető elintézettnak és érdektelennek, még ha praktikus okok ma szinte teljesen háttérbe is szorítják, s hogy ily módon talán nem annyira a korábbi évek dialógus-folyamata, mint inkább a mai idők dialógus-hiánya az, ami mesterségesen előidézettnek tekinthető. Az alábbiakban két olyan könyvvel fogunk foglalkozni amelyek valamilyen módon — közvetve vagy közvetlenül — kapcsolódnak a jelzett párbeszédhez, s valamilyen módon keletinek és nyugatinak is tekinthetők.

\* \* \*

\* Matthias Petzoldt: *Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig Feuerbachs* (Theologische Arbeiten, Bd. XLVII), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (1989), 184 oldal — Jan Milič Lochman: *Christus oder Prometheus. Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie* (Stundenbücher, Bd. 106), Furche-Verlag (Hamburg 1972), 109 oldal

Az első könyv, amelynek címe: *Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik* Ludwig Feuerbachs 1989-ben jelent meg a (kelet-) berlini evangélikus kiadónál, tehát még a (volt) Német Demokratikus Köztársaságban, annak utolsó évében. Szerzője Matthias Petzoldt teológus, a lipcsei Teológiai Szeminárium tanára. (Mint ismeretes, az NDK egyetemlein megmaradtak a teológiai fakultások, mivel azonban ezeket maximálisan kontrollálni igyekezett az állam, ezért az egyház létrehozott néhány, kizárólagosan az ő ellenőrzése alatt működő teológiai szemináriumot.) A kötet három, egymáshoz szorosan kapcsolódó tanulmányból áll, melyek Ludwig Feuerbach teológusi illetőleg filozófusi fejlődését nyomonzik végig a kezdetektől a főműig: „A kereszténység lényege” c. könyvéig.

A Bevezetőben a szerző megjegyzi, hogy a teológiai irodalom idevágó írásai arról tanúskodnak: a teológia mindig is tudatában volt a feuerbach-i valláskritika fontosságának (11.o.) Bármennyire vitatott volt is az értékelése, jelentőségével mindenki tisztában volt, Karl Barthelemytől Gerhard Ebelingig és J.M. Lochmanig. Különös nyomatékkal figyeltek föl a teológiai szerzők Feuerbachnak a krisztológia iránti vonzalmára és ezzel kapcsolatban a „nem” (*Gattung*) fogalmának központi szerepére Feuerbach filozófiájában. Már az első teológus, aki Feuerbach művét bírálta, fölfigyelt erre az összefüggésre, habár a szóban forgó író, Julius Müller 1842-es recenziójában ez, valamint a kapcsolódás David Friedrich Strausshoz még csupán mintegy mellékesen kerül említésre (21.o.). Ám Strauss-szal ellentétben nem annyira a historikus, mint inkább a spekulatív (mondjuk így: kerigmatikus) látásmód volt a fontos kezdetektől fogva Feuerbach számára — amint azt már tanulmányainak kezdetén a heidelbergi Karl Daubtől megtanulta. Innen vezetett tovább szellemi fejlődése Hegel hatásának befogadásához.

Az első tanulmány, melynek címe: „Istenember a panteizmusban — Krisztológiai próbálkozások Feuerbach korai Hegel-recepciójában”, Feuerbach különféle, 1824 és 1837 között keletkezett korai írásait elemzi. Feuerbach mint teológus- illetve filozófus-hallgató a berlini egyetemen teljesen Hegel tanításának befolyása alá került, s amint levelezése is mutatja, azt éppenséggel a hegeli szellemben, mint „onto-teo-logikát” fogta föl. Hegel ismert gondolata, miszerint a filozófia és a vallás, illetőleg a vallásfilozófia és a teológia lényegileg és tartalmilag ugyanazt fejezik ki, csak különböző formában, már eleve nem volt Feuerbach számára idegen. S a krisztológiai szempont meglehetősen előtérben áll Hegelnek nem csupán a vallásfilozófiájában, de történetfilozófiájában is; a gondolat, hogy isten és ember valahogyan ugyancsak azonos természetűek, e szempontot szükségképpen helyezi előtérbe: „Így Hegel, midőn a keresztény vallásról beszél, szükségképpen Krisztusról, az istenemberről is beszél, akiben az isteni és az emberi természet egyesül s végtelenség és végesség kibékülnek. [...] A Szentháromság és az inkarnáció spekulatív tartalma oly központi jelentőségű Hegel gondolkodása számára, hogy Hans Küng joggal tárgyalhatta a filozófus egész gondolkodását e nézőpont szerint.” (33–34.o.) Ugyanakkor Hegel mindeme tartalmakat az abszolút ész logikája alá szubszumálta, s a teológiától a filozófia felé forduló tanítvány, Feuerbach, követte őt ezen az úton: az erlangen-i egyetemen (1829-től) teljesen Hegel szellemében és rendszerében adott elő. (Ez magyarázza egyébként, hogy bár Schleiermachert is hallgatta, ez nem gyakorolt ráhatást.) A hegeli filozófiától való elválás Feuerbachnál csak lassan és fokozatosan

megy végbe a harmincas években: egyre határozottabb formában jelentkezik ugyanis Hegel rejtett panteizmusa, s ezzel kapcsolatban az emberi nemnek Krisztusban megtestesülő lényege.

A második tanulmány címe: „Emberi nem és istenember — A krisztológia-kritikai alaptétel-választás kifejlődése a filozófiai irányváltoztatás jegyében”. A címben jelzett irányváltoztatás az 1838–39-es években megy végbe Feuerbach gondolatvilágában, s többek között a nem fogalmának kulcspozícióba-kerülésével jár. Ez az időszak Németországban (s különösen Poroszországban és Szászországban) a hegeli filozófia panteizmusáról és D. F. Strauss „Das Leben Jesu” c. könyvéről folyó vita, általánosságban a hegeli iskola fölbomlásának ideje. Maga Feuerbach is igent mondott Arnold Ruge fölkérésére, hogy működjék közre a *Hallische Jahrbücher* szerzői között. Mindamellet a Strauss műve körüli nagy vita tetőpontján Feuerbach hallgatott; csupán egy 1837. novemberi levelében nyilatkozik bizonyos szimpátiával a „Das Leben Jesu” írójáról. A most sorra megjelenő műveiben (így Leibnizről és Bayle-ről) viszont egyértelműen megmutatkozik a strauss-i mű hatása. És éppen egy, a vitában a személyes istenfogalmat védelmező marburgi filozófiaprofesszor, Jacob Sengler művének bírálatával kapcsolatban helyettesíti be Feuerbach az istenfogalom helyébe a nemfogalmat: „Úgy véli, hogy ami Senglernél szemrehányásként jelentkezik, az éppenséggel helyeslendő. [...] Az ember lényege, a nem, most Isten helyébe lépett; vagy pontosabban: kezd lépni. Mert egyelőre még nem egy lezárt értelmi változással van dolgunk, hanem egy folyamattal, mely csak most jött mozgásba.” (73–74.o.) S épp e folyamat során mutatkozik meg a különbség Strauss fölfogásához képest: „Strauss a nemfogalmat bevitte a krisztológiába és Krisztus helyére állította: Az emberi nem Isten és az emberiség azonosságának valósága; ő a közvetítő érzékfölötti eszme és véges tudat között. Feuerbach ezzel szemben a nemfogalmat az istenfogalom helyére állította. Az emberi nem az ember lényege a maga isteniségében.” (75.o.)

A harmadik és egyben legátfogóbb tanulmány „Az istenember: a kereszténység lényege — Feuerbach krisztológiakritikájának tetőpontja” címet viseli, s „A kereszténység lényege” című mű kialakulásával és elemzésével (értve itt az 1841-es első kiadást) foglalkozik. A *Gattung*, az emberi nem fogalma e műben a feuerbach-i filozófia és valláskritika központi fogalmává lesz, s kiindulópontul szolgál olyan közismert és hosszú távon visszhangot keltő tételek számára, mint az a gondolat, hogy minden teológia voltaképpen antropológia, vagy hogy az emberi és állati „*Gattung*” megkülönböztetésére ama tény szolgál, miszerint az embernek van vallása, az állatnak pedig nincsen (l. 88 skk., 92, 95. o.) Feuerbach módszere egyértelműen az úgymond „genetikus-kritikai”, nem pedig a történeti módszer: amint levelezésében is kifejezésre jut, Feuerbachot — szemben Strauss-szal, Bruno Bauerral stb. — nem a történeti Jézus (egy valóságos személy), hanem a bibliai Krisztus (egy nemvalóságos személy) érdekli. Amint a szerző írja: „A mi speciális kérdésföltevésünk számára ez azt jelenti: Feuerbach ‚genetikus-kritikai’ módszere, akárcsak a spekulatív vallásfilozófiáé, mint ő fogalmaz, a ‚vallási Krisztusra’ irányul; vagy ahogyan mi mondanánk: a kerigmatikus Krisztusra, a hit- és tantételek Krisztusára.” (101.o.) Ámde emberi nem és egyén, történelem és lényeg ellentmondásainak föloldásában, az emberi nemnek magában a történelemben történő fölmutatásában Feuerbach végül

nemcsak Strauss-hoz közelít, de az ellentéteknek a *szeretet* által történő föloldását végül egészen Clairvaux-i Bernátig nyomozza vissza. Így érthető Karl Barth utalása is, aki itt egy Luther–Hegel–Feuerbach tradíciót mutat föl. (Vö. 108., 110.o.) Feuerbach a hittet, mely gyakran fanatikus, a szeretetet állítja szembe. „Jézus azonban megvalósította a szeretetet. Krisztusban betelt a törvény. S épp ebben tette az embert szabaddá az embertárhoz történő szereteteli odafordulásra” — írja Petzoldt (130.o.).

Majd összefoglalólag hozzáteszi: „A döntő különbség tehát a keresztény hit és Feuerbach valláskritikája között nem az istenproblémában van, nem is a világképek közti kontroverziában, nem a transzcendenciáról és immanenciáról folytatott vitában, nem a prolegomena-problémákban — e kérdések mind alárendelt jelentőségűek —, hanem Törvénynek és Evangéliumnak krisztológiaiailag implikált különbségében.” (Uo.) A Befejezésben pedig a szerző mintegy azt mutatja meg, hogy — Feuerbach tézisének variálva — mondhatni minden antropológia egyben teológia is: „E krisztológiai kritika hermeneutikai problémája elemzésünk számára abban vált láthatóvá, hogy Feuerbach krisztológiai kritikai alaptétel-választása (Grundsatzentscheidung), amint azt az 1839-es Hegel-kritikában definitíve kimondja és a következő években keresztülviszi, a nemfogalom idealisztikus-univerzalisztikus gondolati előföltevése mellett fejlődött ki. A teológia számára tehát nem egy szenzualizmus vagy materializmus mutatkozik meg mint súlyosabb hermeneutikai probléma a Feuerbach-hal folyó vitában, hanem egy idealizmus, közelebbről: az általános prevalenciája az idealista antropológiában, amiként ez az „emberi nem” (Gattung Mensch) kulcsfogalmában kifejezésre jutott, s az 1838/39-es filozófiai irányváltoztatás (Umorientierung) fázisában Feuerbach gondolkodásának ontológiai alapzatává lett.” (139.o.) Petzoldt határozottan úgy véli, hogy itt elvileg károsnak mutatkozik meg a véletlenszerűnek látszó történeti hiányosság, hogy ti. Feuerbach sohasem dolgozta föl — a hegeli gondolatrendszer súlyának nyomása alatt — Schleiermacher elméletét. Schleiermacher ugyanis „alulról” kívánt egy krisztológiát fölépíteni (Christologie „von unten”, vö. 143–144.o.); eszerint Jézus istenségének problematikáját éppenséggel emberléte felől kellene fontolóra vennünk. Mindamellett a szerző óva int valamiféle önelégült teológusi diadalérettől. Lochman szavait idézi, aki szerint, ha valaki legyőzte Feuerbachot, akkor ez nem a teológusok, hanem Jézus győzelme volt „e fölött a vonakodó Saulus fölött” (l. 184.o.)

\* \* \*

Az előzőekben többször hivatkozott Jan Milič Lochman könyve: *Christus oder Prometheus. Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie* még 1972-ben jelent meg. S bár a szerzőnek azóta is megjelent számos írása a témakör közvetlenebb vagy közvetettebb összefüggéseiről — többek közt a „Marx begegnen. Was Christen und Marxisten eint und trennt” c. könyve (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1975, 1977) —, e könyv ma is aktuálisnak hat; voltaképpen függetlenül a dialógus lététől vagy nem-lététől. Lochman eredetileg a prágai egyetemen tanított teológiát; Csehszlovákia 1968-as megszállásakor azonban éppen külföldön tartózkodott és elfogadta az ott fölkinált professzúráját. A nagy hírű bázeli egyetem professzora 1969 óta, egyidőben rektor is. A marxizmussal és a



szocializmussal foglalkozó írásai kettős tradíciót folytatnak. Egyfelől a hazai tradíciót, mely Masaryk gondolatvilágáig nyomozható vissza (a könyvben erre történik is hivatkozás), másfelől a svájci „vallásos szocializmus” Európa-szerte nagy hatást gyakorolt tradícióját. Tudjuk, hogy mily nagy szerepe volt a nagy cseh teológusnak, Josef Hromádkának a kelet-európai protestáns egyházak beilleszkedésében a második világháború után kialakult társadalmi környezetbe: egy kelet-európai társadalmi újjászületés 1945 utáni reménységei számára csak 1968-ban, nem sokkal halála előtt foszlottak széjjel. És hasonlóképpen a tradíciókból érthető, hogy miért vált Svájc a keresztények és marxisták közti dialógus egyik színhelyévé a hatvanas-hetvenes években: például a neves művészettörténész, Konrad Farner, ugyancsak Barth-tanítvány mint marxista teoretikus (egy időben, 1969-ig a svájci kommunista párt, sőt a központi bizottság tagja) adott elő a zürichi egyetem teológiai fakultásán (l. pl. „Marxistisches Salz für christliche Erde — Christliches Salz für marxistische Erde” c. könyvecskéjét: Theologischer Verlag, Zürich 1971).

Lochman könyve tulajdonképpen bővített változata a cambridge-i (Massachusetts) egyetemen 1971-ben tartott előadásainak. Ezeken az előadásokon már hasznosította a szerző ama tapasztalatait, amelyeket mint a dialógus egyik teológus-résztevője még odahaza szerzett a hatvanas években. Így a Bevezetésben elmondja egy érdekes, 1967-es találkozását (egy évvel vagyunk tehát a „prágai tavasz” előtt): egy amerikai teológus meglátogatja őt prágai otthonában, s egy cikket, mutat neki az amerikai sajtóból, melynek címe: „Isten halott”. Az egy keresztény társadalomból érkezett írásra feleletként Lochman megmutatja a hazájában, az ateizmus fellelegvárának számító Csehszlovákiában megjelent egyik cikket ezzel a címmel: „Isten nem egészen halott”. A cikk, pontosabban cikksorozat szerzője a marxista filozófus Vítězslav Gardavský volt, akkoriban a brnói (régi magyar névvel élve: bernói) katonai akadémia tanára. A Barth- és Hromádka-tanítvány Lochman fejtegetéseit a továbbiakban mindvégig nagymértékben meghatározza a részint Blochhal, részint Gardavskýval folytatott párbeszéd. Kicsoda Jézus és mit jelent az ember számára — e kérdésre a választ Lochman nem általánosságban, hanem egy ateista számára kívánja megválaszolni. Mint írja: „Ez nem jelenti az ateizmus negatív oldalainak alábecsülését: meggyőződésem és tapasztalatom szerint az ateizmus nem ad kielégítő választ az ember alapkérdéseire. Mégis, a kereszténynek a vele való foglalkozás során csak az Evangéliumból s nem a Törvényből kell kiindulnia. [...] A keresztes háború mentalitása ellentmond az Evangéliumnak. Egy legitim keresztény tanúságtételnek komolyan kell vennie az e szempontból egyedül konstitutív perspektívát: evangélium az ateistákhoz.” (15.o.)

Az I. fejezet: „Új tendenciák Jézus marxista megértésében” részletesebben fölidézi Gardavský Jézus-képét. A marxista filozófus abból a közhelyből indult ki, hogy Jézus zsidó volt: de ezt a közhelyet tartalommal tudta megtölteni, amikor az Őszö-vetség eszkatologikus hagyományára utalt. Gardavský nem a Kautsky-féle közvetlen értelemben tekinti Jézust forradalmárnak: ő a transzcendencia, a csoda és a szeretet forradalmárát pillantja meg Jézusban. Lochman fölteszi a kérdést: vajon e fölfogásával marxistának tekinthető-e még Gardavský, vagy pedig egy az idealista romantika és az egzisztencializmus álláspontjaiból kialakított eklekticizmus képviselőjének? „Ez

a marxizmus 'meleg árama'. E fölvetés később relativizálódott a marxizmus önmeghatározásában. A marxista gondolkodás önmagát inkább tudományos módszerként és materialista világnézetként fogta föl, a forradalom és új társadalmi struktúrák fölépítésének stratégiájaként. E fejlődést megérthetjük. Csakhogy megvannak a veszélyei. A történelmi iniciatíva és a forradalmi praxis filozófiája — mindenekelőtt a sztálinizmusban — az újonnan kialakított rend objektivisztikus rendszerévé és ideológiájává lett. A marxista gondolkodás 'hideg árama' lett mértékadóvá." (25.o.) Habár Lochman nem filozófiatörténész és végképp nem „marxológus”, meglehetősen pontosan érzékeli tehát a marxizmus pluralisztikus jellegét és a benne érvényesülő alaptendenciákat. Így pillantja meg Ernst Bloch „prométheisztikus krisztológiájában” is a kiindulópontot „a remény teológiája” felé. Bloch nem a bárány, hanem a kígyó szimbólumát idézi föl Jézussal kapcsolatban, hogy benne az emancipált emberiség („eritis sicut deus”) jelképét láthassa, s alakjából egy *Prometheus redivivus* alakját bonthassa ki.

A II. fejezet: „Hely Prométheusz számára” mindenekelőtt a kereszténység és a marxizmus közös bibliai örökségére utal, s épp ezen az alapon állítja, hogy „a keresztény—marxista dialógus esetében többről van szó, mint divatról és opportunizmusról” (50.o.). De mit kezdhet a kereszténység Prométheusszal, a „marxista szenttel”? Prométheusz úgy jelenik meg Marxnál, Blochnál és Gardavskýnál (akár csak korábban Baconnál és Nietzscheknél), mint az *emberi aktivitás* génusza. Van-e hát hely Prométheusz számára a keresztény naptárban is? Lochman nem csak határozott *igennel* válaszol, de hozzáteszi: Prométheusznak itt jobb helye van, mint bármely más naptárban, ideértve az antik görögség (eszmei) kalendáriumát. Mert ahogyan Paul Ricœur mondja: a Biblia istene nem azonos Zeusszal, s ugyanígy a Biblia embere sem a görögség emberével (55.o.). „Hogy az ember bűnös teremtmény — az ember e létföltétele felől a Biblia nem enged meg illúziókat. De, megfordítva, nem is dezilluzionál. Az emberiség prométheuszi karaktere bibliai nézőpontból nem magábanvalóan tragikus vagy bűnös. Eltekintve a veszélyektől és a kísértésektől, valódi és páratlan adományt és lehetőséget jelent. Ha a marxizmus számára Prométheusz az embert mint a történelem alkotó szubjektumát jelenti, a forradalmi embert — és ezt jelenti számára —, akkor ennek az embernek kétségkívül helye van a keresztény naptárban.” (56.o.) A marxizmus kritikája a vallással mint „a nép ópiumával” szemben jogos volt, amennyiben a kereszténység elhagyta a Jézus által kijelölt utat — a modern teológia föladata, hogy erre az útra visszataláljon. Ám a demitologizálásnak a Prométheusz-mítoszra is vonatkoznia kell: az „eritis sicut deus” jegyében folytatott politika „a conditio humana tragikus félreértése és reménytelen hybrisz lenne” (72.o.).

A III. fejezet: „Krisztológiai összpontosítású teológia” ismét egy történet elbeszélésével kezdődik. A philadelphiai Temple Egyetemen 1969 tavaszán szimpóziumot rendeztek a kereszténység, a marxizmus és a liberális tradíció viszonyáról, s egy „radikális” teológus föltette a kérdést a dialógus ügye számára épp akkor megnyert Herbert Marcusénak: van-e értelme egyáltalán keresztény—marxista dialógusról beszélni, hiszen oly sokféle kereszténység és marxizmus van — ő például nem tudja, mi is a kereszténység... Nos, válaszolta Marcuse, a kereszténységnek nyilván van valami köze Krisztushoz. E szempontot maga Lochman úgyszintén döntőnek tartja,

olyannyira, hogy amikor az általa egyébként nagyra becsült Masaryk vallásosságát elemzi, ennek fő hibáját abban látja, hogy valamiféle általában-vett teizmusra koncentrált, a krisztológia pedig elveszett nála (85.o.). Csak a modern teológia volt az, amely itt ismét a helyes utat választotta a krisztológiai problémák előtérbeállításával, mely persze egyben az ember problémáinak előtérbeállítását is jelentette. Lochman szerint Kant — a Gonoszról szóló tanításával — jobban meglátta itt a döntő problémákat, mint akár Hegel, akár Schleiermacher (88.o.). Egyáltalán, az olyan filozófiai valláskritikák, mint a Feuerbaché, Marxé vagy Nietzscheé — ebben a szerző Barth idevágó nézeteit követi — a modern (dialektikus) teológiának csak hasznára váltak. „Épp e figyelemre méltó konvergencia, egyfelől az apostoli küldetés összpontosított újrafölvétele és másfelől a saját szellemtörténeti tapasztalataink között — ez az, ami reményteljesnek mutatkozik számomra: nyitott út egy olyan teológia felé, mely biblikusan megalapozott és korunk szellemi szituációjára vonatkoztatott egyszersmind, hű a kérygmához és hű kortársainkhoz, közösségeinkben és világunkban.” (104.o.)

\* \* \*

E két könyv rövidre fogott ismertetése is meggyőzhetette talán az olvasót, hogy a keresztény-marxista dialógus a hatvanas-hetvenes-nyolcvanas években nem illúzió volt, hanem valóság. Számos említett adalék arról is bizonyosságot tett, hogy a keresztény gondolkodás részéről mindenképpen nagyon komoly volt a marxizmus (vagy a marxizmusok) recepciójának és mélyebb belső elsajátításának szándéka. A dialógus folyamata az említett három évtizedben — a különféle politikai tényezők változásának hatására — persze nem volt egyenletesen fejlődő, hanem maga is hullámzást mutatott. Az 1989/90 utáni helyzetben viszont alkalmasint másféle politikai tényezők befolyásolják már a folyamatot, illetőleg és jobban mondva a folyamat leblokkolását. Az mármost aligha valószínű, hogy a keresztény oldalon korábban megvolt jóakarát egyik napról a másikra eltűnt volna. Ellenkezőleg, a jelek arra mutatnak, hogy a keresztény fél ma is keresi a partnert, akivel dialógust folytathatna. (Csak kevés olyan megnyilatkozás van, amely a marxizmussal folytatott „harc” – úgymond – megnyeréséről beszél.) De hová tűnt a marxizmus, mellyel dialógust lehetne folytatnia?

## FILOZÓFIA ÉS MŰVÉSZET\*

WILLEM ELIAS

M. F. Fresco professzor *Filosofie en Kunst* c. műve oktatási gyakorlat eredményeként született: abból az előadássorozatból, amelynek célja művészettörténet-hallgatók bevezetése a filozófiába. E tény teljesen meghatározza a könyv jellegét: ezért szerepel benne a művészet és a filozófia kapcsolatának tárgyalása csak másodsorban. E kapcsolat vizsgálatakor az ember kifejezetten megfordítja a dolgok

---

\* Marcel F. Fresco: *Filosofie en Kunst*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1988, 284 oldal

rendjét, hiszen valójában a filozófiai reflektálás a művészetre csupán ennek megteremtése után kezdődhetik. A művészet és a filozófia kapcsolatában egyébként két szempontot kell megkülönböztetni: először is adott az a mód, ahogyan a filozófia hozzájárul a művészet jelenségének jobb megértéséhez, másodsor adott az a szerep, amelyet a filozófia játszik az alkotó művész világszemléletének létrejöttében. Az első szempont a formára és a hozzá kötődő tartalomra való reflexióval kapcsolatos. A második közelítésmód a tartalomra vonatkozó fogalmakra és a belőlük eredő formákra való reflexió. A szerző az első szempontra helyezi a hangsúlyt: a filozófiára mint a művészet területének elismert kutatási eszközére. Mindamellet fölhívja a figyelmet a második szempontra is, például amikor a művész Kosuthot idézi („Art after Philosophy”).

Mint említettük, a könyv oktatási célokat szolgál. A sorozat, amelynek részét képezi, a művészeti felsőoktatásnak szánt művészetelméleti kézikönyvek iránti igényt kívánja kielégíteni. Ezért a könyv igen olvasmányos, és a problémakört a laikusok számára is érthető szinten tárgyalja. Valószínűleg azért került bele a sorozatba, mert sűrűn találkozunk benne művészetről szóló filozófiai szövegrészletek fordításaival — s ez egyben a könyv érdeme. Úgy is tekinthetjük, mint esztétikai szöveggyűjteményt, amelynek minden darabját rövid általános bevezetés és tömör kommentárok kísérik. A szerző eredetileg kiváló klasszika-filológus — de érdeklődése homlokterében a filozófia áll — különös tekintettel az antikvitásra —, valamint általában véve mindaz, ami a művészettel kapcsolatos.

A szerző említett adottságai teszik érthetővé a könyv sajátosságait is. A — görögéből, latinból, olaszból, franciából, németből, angoltól készített — fordítások kiválóak, s az a tény, hogy egy és ugyanazon személytől származnak, megkönnyíti olvasásukat. Az ókori filozófia foglalja el a legnagyobb helyet: a 284 oldalas könyv 90 oldalán szerepel Plátón. Ez a Plátónra helyezett hangsúly Fresco hipotéziséből ered, amely szerint „a történelem folyamán a Platónról származó filozófia gyakorolta a legnagyobb befolyást a művészetekre” (73.o.). Így a szerző a már említett Kosuthal kapcsolatban is fölhívja a figyelmet rá, hogy még az anti-művészetben is vannak bizonyos platóni vonások. Ilyennek tartja, a többi között, azt a tendenciát, amelynek képviselői megvetik az érzéket és az esztétikumnak fölébe helyezik a fogalmakat. Nem a lefestett karosszék a fontos, nem is az a karosszék, amelybe leülhetünk, hanem a karosszék „ideája”. A műalkotás, amelyre itt fresco hivatkozik, nem lefestett, hanem lefényképezett karosszéket ábrázol, s a karosszék „ideáját” a „karosszék” szótári meghatározásának kinagyított képe sugallja. Azonban Kosuth e műve nem föltétlenül kívánja túlhangsúlyozni a karosszék ideáját a valóságos vagy az ábrázolt karosszék rovására; talán csupán rámutat arra a fogalomra, amely három különböző realitásra vonatkoztatja ugyanazt a „karosszék” hangcsoportot.

E kitérő rávilágít a szerző harmadikként említett jellemzőjére is, nevezetesen a művészet iránti általános kulturális érdeklődésére: érdeklődése általános voltát azonban itt főként úgy értjük, hogy nincsenek konkrét tapasztalatai a kortárs művészek világról. Jól illusztrálhatjuk ezt Kosuthhoz fűzött kommentárjával (212. o.). Fresco föltételezi, hogy ha Kosuth meghirdeti a művészet filozófiájának végét és azt az analízissel helyettesíti, akkor, mint Kosuth föltételezi, az analízis egy az analitikus állásfoglalással való analógiára épülő műalkotás. Fresco szerint a műalkotás

nem meta-szinten helyezkedik el. Mindezek alapján az is érthető, hogy Fresco miért nem fogadja el az „eredetiséget” mint a művészet kulcsfogalmát. A régi művészet vonatkozásában igaza van: könnyen lehet arra hivatkozni, hogy számos, a hagyományt folytató és továbbfejlesztő művész nagyobb jelentőséggel bír, mint némely újítók. Ez azonban nem föltétlenül érvényes a modern művészetre. A kortárs művészet rendszere önszabályozó, amennyiben saját maga generálja szabályait, ezek azonban nem „előírásként” érvényesek, hanem csak „írásként”, amely már létezésénél fogva közvetlenül kódja lesz önmagának mint különös esetnek, s egyben részleges kódja a művészetnek általában. Saussure-i terminológiával azt mondhatnánk, hogy az eltérésként fogant eredeti művészet olyan folyamaton megy keresztül, amelyben a „beszéd” (parole) gyorsan „nyelvvé” (langue) válik azért, hogy önmagát magyarázhassa, de azért is, hogy generatív maradjon és segítse a rendszert a további önlétrehozásban és létezésben. Fresco föltételezi: csupán azért nem tudjuk jól megkülönböztetni a valóságos és a látszólagos szabálytalanságot, „mert azok nagy része, akik a művészi eredetiséget írták zászlajukra, nincs eléggé távol tőlünk az időben; egyszerűen félünk, hogy nem látjuk a császár új ruháját, hogy nem ismerjük föl korunk Van Goghját” (56. o.). Bár nem állítjuk, hogy a divatnak semmi szerepe sincs a művészvilágban, s hogy a Fresco által idézett mese nem hordoz tanulságokat művészetszemléletünk számára, mégsem érthetünk mindenben egyet a föntiekkel. A klasszikus kép, amely szerint a valódi művészet csak az idő múlásával válik fölismerhetővé, egyszerre igaz is, hamis is. Igaz abban az értelemben, hogy történelmi távlat szükséges a művészek értékének fölismeréséhez és osztályozásukhoz. Hamis abban az értelemben, hogy a visszapillantás egy régebbi korszak művészetére megint csak *egyetlen* korszak — igaz, egy *másik* korszak — látásmódját fejezi ki, s így nem kevésbé történeti jellegű, mint a kortársi megítélés: az idő múlásával maga a rendszerezés, az osztályozás is változik, fejlődik. A befogadás esztétikája jól mutatja ezt. Hozzá kell tennünk, hogy a mai művészet kortársi szemlélete sem „rossz”, hanem egyszerűen egy különös kor meghatározott szemlélete. Ezért talán jogosulatlanok Fresco ama sorai, amelyekben megrajzolja „annak a múzeumigazgatónak a rémképét, aki, anyagi lehetőségeinek korlátai között, megkockáztatja, hogy mindent megvásárol, amit műalkotásnak mondanak, mert így a többi között bizonyosan megszerezzi a még fel nem ismert zseni műveit is. A néhány mai 'zseni' majdan a pincébe száműzendő műveit ráadásként fogadja el.” (56. o.) Ez bizony a művészpártoló szociálpolitika konzervatív szemlélete.

Enyhén kritikai hangvételünket nem csupán a Fresco szövegében talált azon jelzések indokolják, amelyek arra engednek következtetni, hogy a szerzőnek nincs eleven kapcsolata a mai művészvilággal. Gyakran a művészet elméletének szintjén is vitatkoznunk kell vele, így például ott, ahol — a „Valamit a művészetről” című fejezetben (46–73. o.) — megpróbálja leírni a művészetet. Kétségtelen érdeme e fejezetnek a „művészet” terminus „genealógiai” megközelítése. Itt egy meggyőződéses filológus tevékenységének lehetünk tanúi. Érdekfeszítő a mód, ahogyan a művészetet a funkcióból kiindulva közelíti meg. Aligha újdonság viszont az a konklúziója, miszerint „a művészet egyik szükséges föltétele a stilizálás [...], amely szelekciót, kihagyást jelent, de néha hangsúlyozást is — Rouault-ra gondolok” (56. o.). Mármost vannak

műalkotások, amelyek esetében kihagyással találkozunk, stilizálással viszont nem: mit mondhatnánk például Duchamp „Kút”-járól?

Fresco határozott érvelése, amelynek célja annak bizonyítása, hogy minden okunk megvan „lemondani egy a szó teljes értelmében vett realizmusról”, ahhoz a nézetéhez kapcsolódik, miszerint az ember, cselekvése során, akarva-akaratlanul választ magának egy módot, amellyel strukturálja a valóság önmagában kaotikus sokféleségét. Ebben teljesen egyetértünk a szerzővel, de úgy véljük, hogy a realizmus problémáját érintve nem tehet úgy, mintha ő lenne annak a gondolatnak a fölfedezője, hogy lehetetlen a valóságot annak rögtöni értelmezése nélkül ábrázolni: elvárható lenne a hivatkozás E. H. Gombrichra („Művészet és illúzió”, 1959) és N. Godmanre („A művészet nyelvei”, 1976). Mindez nyilván a lábjegyzetek hiányának következménye; talán e hiány az oka annak is, hogy a szövegben elég sok beszúrást — zárójeleket, gondolatjeleket stb. — találunk, ami nem könnyíti meg az olvasást.

Bírálatunk nem jelenti azt, hogy úgy gondolnánk, a könyvet nem érdemes olvasni. A művészetelmélet világa annyira komplex, hogy a véleménykülönbségekben nincs semmi meglepő. A könyvet egyebek mellett már csak Frescónak az ókori kultúra területével kapcsolatos széles körű ismeretei is érdekes olvasmánnyá teszik. Ráadásul igen tisztességesen megírt könyv. A szerző állást foglal, s a szöveg mögött érezzük a didaktikai meggyőződést, hogy nem elég az anyagot megtanítani a hallgatóknak, hanem szemléletet is adni kell nekik. E szemléletet azonban — szerintünk — túlságosan áthatja a meggyőződés, hogy a művészet lényegét meg lehet találni.

(*Franciából fordította Turgonyi Zoltán*)

## ESZTÉTIKAI KONFRONTÁCIÓK\*

UJSZIGETI DEZSÓ

Marta Zágoršeková kitűnően megírt kis kötetének alcíme: „A kortárs polgári esztétika kritikájához.” Valójában azonban nem (csupán) kritikát írt Marta Zágoršeková, hanem a polgári esztétika és filozófia történetét is. A polgári filozófia történetét abból a szempontból, hogy a különböző filozófiai irányzatok milyen mértékben nyújtanak gondolati kapaszkodót (úgymond „hegeli létrát”) az azonos fölfogású esztétikai koncepciók számára.

A kötet foglalkozik a műalkotásnak fenomenalista (E. Husserl, R. Ingarden, S. K. Langerová, M. Geiger, W. Ziegenfuss), egzisztencialista (M. Heidegger, J.-P. Sartre), strukturalista (R. Jakobson, J. Mukařovský) és analitikus (C. K. Ogden, J. A. Richards, S. K. Langerová, A. Moles, M. Bense, Ch. Morris, L. Wittgenstein) interpretációival, s mindezeket párhuzamba állítja a marxista esztétikával, amely mint kritikai attitűd is szerepet játszik az említett irányzatok ismertetésében. „A marxista esztétikában a műalkotás vizsgálatának kiindulópontja nem az alkotás önmagában s annak specifikuma, hanem azok az objektív társadalmi viszonyok, amelyek benne tükröződnek a valóság esztétikai ábrázolásán és értékelésén keresztül. Ezért a

\* Marta Zágoršeková: *Estetické konfrontácie*, Nakladatel'stvo Pravda, Bratislava 1985, 184 oldal.

marxista esztétikában a műalkotás interpretációjának módszerei nem töredékesek, hanem a dialektikus és történelmi materializmus legáltalánosabb tételeiből indulnak ki. Céljuk, hogy a műalkotás segítségével megmutassák a valóság megismerésének és értékelésének adekvát mértékét, s föltárják az esztétikai értékelés társadalmi funkcióját az ember és a világ humanizációs folyamatában való jelentősége szempontjából...” (165–166.o.)

Ámde nem lehet és nem is szabad mindent a társadalom szempontjából vizsgálni és értékelni — vethetnénk fel. A társadalmi szélességűre tárt „ablak” mondhatni huzatot okozhat, s így értékes egyéni és interszubjektív szempontok és fölfogások is kiszállhatnak rajta. A világ társadalmi, de egyéni léptékű is egyben. Az egyén világnézete attól függ, hogy milyen hatások érik őt a társadalom részéről, az ember mint magánegyén a társadalmi viszonyok hálójának egy pontját alkotja: tehát az ő kiinduló szempontja nem rögtön a totalitás (a társadalom), hanem — hogy úgy mondjuk — annak a tölcsernek a kisebbik átmérőjű vége, amelyen keresztül a világra tekint. Így tehát a marxista esztétika nem föltétlenül kell hogy ellenpontja legyen például az egzisztencialista esztétikának. „Van azonban egy másik egzisztencializmus, amely a marxizmus mezsgyéjén és nem a marxizmus ellenében fejlődött ki” — írja Sartre. (Vö. *Módszer, történelem, egyén*, Bp. 1976, 110–111. o.) De Sartre szerint a marxizmus is kiegészítésre szorul, ugyanis a „mai marxisták csak felnőttekkel törődnek: ha őket olvassuk, az az érzésünk, mintha akkor születnénk, amikor megkapjuk első keresetünket; elfeledkeztek saját gyermekkorukról, és írásaikat olvasva mindig úgy tűnik, mintha az emberek először a saját munkájukban éreznék meg elidegenedésüket és eldologiasulásukat, holott azt mindenki először gyermekként éli át a szülei munkája kapcsán”. (Uo. 157.o.)

Sartre eme véleménye kapcsán tehát elmondhatjuk, hogy a különböző filozófiai és esztétikai irányzatok nem föltétlenül *konfrontálnak* egymással, hanem békésen megférhetnek egymás mellett — egyrészt amiatt, mert különbözők a kiindulópontjaik és az alaptételeik, s másrészt mert pozitívan kiegészíthetik egymás hiányosságait. Ennek eredménye, hogy nem egyetlen irányzathoz, hanem az irányzatok összességéből bogozhatjuk ki a totális világ adekvát magyarázatát.

Visszatérve az esztétika síkjához, Marta Zágöršeková a marxizmustól reméli az előbbieken említett föladat teljesítését: „A művészet materialista filozofikus interpretációja megköveteli, hogy a művészetet komplexen vizsgáljuk a konkrét társadalmi, osztály- és történelmi viszonyok s funkciók szempontjából, hogy maradéktalanul értékelést nyerjen a művészet pótolhatatlan föladata a társadalmi ember tárgyi-praktikus tevékenységének fejlődésében és differenciálódásában és az ember humanizációs folyamatában.” De mindent egybevetve, mégiscsak dicsérhetjük Marta Zágöršeková vállalkozását, hogy a szlovák olvasónak bemutassa századunk filozófiai és esztétikai „konfrontációit” a marxizmus szemszögéből. Munkája ugyanis nem utasítja el egyértelműen a polgári filozófia és esztétika eszméit, hanem megpróbálja megmutatni azokat a pontokat, ahol azok kiegészítésre szorulnak; s ezt nem föltétlenül ideologikus álláspontból kiindulva teszi, hanem szem előtt tartja a modern ember totalításra irányuló igényét. Véleménye szerint ennek az esztétikai diszciplínában is meg kell mutatkoznia, ha a modernség igényével lép föl.

# IDÉZŐJELBE TETT KÍSÉRLET\*

LUDMANN MIHÁLY

A magyar művészetelmélet-írás koncepcióteremtő műve került ki Hegyi Lóránd tolla alól. A szerző nem ismeretlen a művészettörténet iránt érdeklődők előtt: a XX. század képzőművészetének egyik jó ismerője. Ezt bizonyítja Korniss Dezsőről írt monográfiája és az ún. új szenzibilitásról írt műve.

A magyar művészettörténet-írásból hiányoznak olyan művek, amelyek a mű értelmezésében, a stílusok korszakolásában kísérletet tesznek a hagyományos pozitív leíráson túli összefüggések föltárására. (Annak ellenére, hogy nem ismeretlenek az erre irányuló nagyszabású nemzetközi kísérletek: azonnali példaként lehet említenünk, hogy már magyarul is olvashatók olyan iskolateremtő szerzők művei, mint Wölfflin, Dvorák, Hauser, Panofsky, Gombrich.) Ez bizonyos fokig érthető azonban abból, hogy a művészetelmélet köztes terület az esztétika és a művészettörténet között. Számára az előbbi túl szűk, az utóbbi túl tág. A köztes helyzetből következik a kettőtől való függése: föl kell vállalnia valamelyik esztétikai koncepció kategóriáit, s ugyanakkor támaszkodnia kell a művészettörténet életműveket is kutató-földolgozó leírásaira és eredményeire.

A XX. században igen élesen vetődik föl a periodizáció nehézsége, ahol ugyanis egymás mellett egyszerre több, látszólag más és más programmal induló művészeti csoportok léteznek. A periodizálásra kínál azonban egyfajta lehetőséget Németh Lajos műmodell állító kísérlete, s ez ad bátorítást, kiindulópontot Hegyi Lórándnak. A műmodellek a következők: 1. a rituális, mágikus rendeltetésű, illetve a rítus elemeként érvényes mű; 2. a „zárt világot” képviselő, autonóm, klasszikus típusú mű; s végül némiképp a kettő között eklektikus átmenetet alkotó 3. a személyes megnyilatkozást tolmácsoló mű. Hegyi Lóránd szerint: „Németh Lajos elméletét a 20. századi művészetre is érvényesnek tarthatjuk. A modern művészet fejlődése lényegében a harmadik műtípus keretein belül zajlik, azt tágítja minden irányba, de anélkül hogy átlépne az első, a 'rituális-mágikus műtípus', illetve a második, a 'klasszikus, zárt, autonóm műtípus' szférájába. Ugyanakkor ezek metamorfózisa is megfigyelhető a modern művészet fejlődésében. Azt is mondhatnánk, hogy a modern művészetben érvényes 'szubjektív-romantikus-expresszív műtípus' egyik sajátossága éppen az, hogy egyfajta 'keretként' magába foglalja a korábban érvényes két műtípus módosult, lényegesen átalakult formáit.” (187.o.)

Németh lényegében a hegeli koncepciót ismétli meg a művészettörténetbe átfordítva; megvan benne az időben előremutató mozgás is. Hegyinél azonban a fogalmak átalakulnak. A személyes megnyilatkozást tolmácsoló mű „szubjektív-romantikus-expresszív” lesz.

A Németh által használt fogalmak is meglehetősen pontatlanok, definiálatlanok; viszonylag azonban még jól megérthetők és kezelhetők. Mit kezdjünk azonban a „szubjektív-romantikus-expresszív” fogalomcsoporttal? Melyik műalkotás nem

\* Hegyi Lóránd: *Avantgarde és transzavantgarde*, Magvető Könyvkiadó, Budapest 1986, 520 oldal



„szubjektív” (és ugyanakkor objektív)? Hogyan értsük itt a „romantikus” kifejezést (köznapi értelemben érzelmesen álmodozó, elméletileg művészeti stílus ill. filozófiai iskola)? Az „expresszív” általánosságban kifejezőt jelent: melyik műalkotás nem az? Ugyanígy átalakul a többi fogalom is — így elvesztik azt a funkciójukat, amit Németh szánt nekik. Ő a műtípus fogalmát konkrét történelmi viszonyokhoz köti: talán nem igazán jól és szerencsésen, de ennek világos szándékával alkotta meg őket. Hegyi keze alatt azonban ezt a viszonylatukat elveszítik, történelmietlenné válnak. A szubjektív-romantikus-expresszív műmodell a másik kettőt újraértelmezi; megőrzi elemeiket, de átalakítja jelentésvilágukat. Ha megőrizz elemeket, akkor ezek már nem azok, mert az új kontextusban szerepük, jelentésük megváltozik. Tehát az adott korban, amikor a szubjektív-romantikus-expresszív műtípus az uralkodó, ez érvényteleníti az ezt megelőző műtípust. Ha nem, akkor viszont annak csak egy bővítménye; amint a szerző írja: átalakítja jelentésvilágukat. Ekkor azonban nem történik modellváltás, csak akkor, ha az átalakított jelentésvilág révén megszüntetve emeli be az új műmodellbe; így viszont nem keretként őrzi és foglalja magába, hanem egy új minőségbe emelve. A szerző szeretné Németh „statikus” korszakait úgymond dialektikusan értelmezni, de ez végül is azt jelenti, hogy az utolsó műtípusba elegyíti a megelőző kettőt.

Még egy fontos kérdés vetődik föl itt: a művészet „fejlődése”. A hangsúly a *fejlődésen* van. A szerző szóhasználatából nem derül ki, hogy ez előfeltevés, vagy hibás fogalomhasználat-e? Van-e csakugyan fejlődés a művészetben, vagy célszerűbb a változás szót használni? Mindkét fogalom rendszerkonstruáló. Mit is értünk fejlődésen? Elvileg egy időben előrehaladó, gazdagabbá, teljesebbé, bonyolultabbá válást; ugyanakkor a köznyelvi szóhasználat értékszempontú is. Eszerint Morandi teljesebb, gazdagabb képet nyújtana a létről, mint Dürer, de Johns még teljesebbet. Hegyi elemzéseiből azonban az derül ki, hogy persze nincsenek ilyen különbségek.

Itt még számos olyan kérdés vethető föl azonban, melyek az utángondolást igénylik. A bővítményezett szubjektív-romantikus-expresszív műtípusnak van három altípusa: 1. „plasztikai momentum”-teremtő, viszonylag zárt, autonóm műtípus; 2 a társadalmi gyakorlatra és az intézményrendszerekre közvetlenül ható, expanzionista jellegű „aktivista-produktivista” nyitott műtípus illetve a művészeti kommunikációt kutató, „metanyelvi” nyitott műtípus; 3. a művészi személyiség önfeltáró, önkifejező gesztusait közvetítő, az én identitását kereső „szubjektív-romantikus-expresszív műtípus.

„A három altípus között számos átmeneti jelenség alakul ki, melyek olykor szemléletesebben mutatják egy adott korszak gondolkodásmódját, mint a steril képletek.” (207.o.) Az eddigiekből viszont az derült ki, hogy ezek a műmodellek — fogalmi meghatározhatatlanságuk, pontatlanságuk miatt — nem töltik be szerepüket, s így nem alkalmasak a periodizációra. Bár a szerző alkalmasnak véli őket erre — ennek ellenére fölvázol egy „szituációt” és még egy műmodellt.

A további értelmezésben a kulcsszó a „modern és a posztmodern”, melyeket, ahogyan a szerző fogalmaz, „történelmi kialakulásával és dialektikus egymásra-hatásával kívánom modellezni” (19–20. o.). Eszerint: „A tipikusan ’modern’ szituációk általában nagy társadalmi, politikai átalakulásokhoz kapcsolódnak, s látványos, radikális

kulturális változásokkal függnek össze. A tipikusan 'posztmodern' szituációk általában nem kapcsolódnak közvetlenül jelentős társadalmi változásokhoz, politikai átalakulásokhoz. Ugyanakkor szorosan összefüggnek bizonyos kulturális értékváltozásokkal, művészetszemléleti és magatartásbeli átalakulásokkal." (20. o.)

Az időben egymás után és egymás mellett is léteznek a modern és a posztmodern. A modern szituációban a művészet expanzív, extenzív, extrovertált; individuum-ellenesség jellemzi, egyetemes igazságokat keres, internacionalista kultúrára tart igényt. A formanyelve főleg absztrakt, a központi problémája a módszer. A posztmodern szituációban a művészet nem-expanzív, intenzív, introvertált; a személyes igazság keresése, igazolása jellemzi, hisz a művész prófétikus küldetésében, a belső teljességre tör. Naturalista, realista formanyelvet használ, a helyi hagyományokat tiszteli, fölhasználja; központi szerephez a stílus jut.

A két helyzet mögé jól föl sorakoztathatók az egymást negáló szempontok. A szerző szerint ezek a szituációk ritkán jelentkeznek vegytiszta formában; a leggyakrabban inkább keverten. Vannak azonban közös vonásaik is: pl. mindenki merészen újít. Különösen fontossá válik az, ahogyan a hagyományos jelentésű izmusokat a szerző besorolja a szituációkba: ebből az következik, hogy a konvencionális stílusfogalmakra egyelőre szükség van. Ezek fölött azonban létrehoz két gyűjtőfogalmat: eszerint a modern szituáció az avantgarde-ban, a posztmodern a transzavantgarde-ban áll elő. Ez az egyik lehetséges szakaszolás a XIX–XX. század művészetére. A problémát az okozza, hogy a hagyományos izmusok meglehetősen elasztikusak. Dali festészete belefér a metafizikusba, Jorné az expresszionizmusba, Miróé a konstruktívba is — holott mindegyik szürrealista. A másik probléma az, hogy a konstruktivizmus és expresszionizmus: avantgarde; holott formanyelve, irányultsága, „rejtett klasszicitása” elmossa az avantgarde–transzavantgarde közötti határt.

Ez a probléma viszont már a műalkotás értelmezésének mikéntjét veti föl. A szerző Németh Lajost idézi: „A művészet minden korban sajátos szimbólum illetve jelentésstruktúra, amelyet viszonylatrendszerként értelmezhetünk, márpedig e viszonylatrendszer konkrét formája történetileg változó. A művészet története épp e viszonylatrendszerek történeti módosulása [...]” (185.o.) Az, hogy a művészet jelentésstruktúra-e, az vitatható lehet, de nem derül ki, hogy a szerző ezen ténylegesen mit ért. „A művészet fogalma tehát minden történeti korszakban mást jelent. Nincs művészet, csak művészetek.” (186.o.) Az, hogy nincs művészet, csak művészetek, persze megintcsak megkérdőjelezhető. Általános fogalmak nélkül csak a jelenségek volnának leírhatók, és csak leírhatók — ez egy régi filozófiai vitát vet föl, a nominalizmus–realizmus vitáját.

A kiindulópont, hogy ti. „a mű csak történeti konkrétumokban létezik” (186. o.) nagyon is jó, de ebből még nem következik az, hogy csak művészetek vannak. Egy ilyen előfeltevésnek magával kellene vonni a műalkotások értelmezésében történelmi létrejöttüknek a föltételeit, amire a könyvben csak homályos utalások történnek. Olyan tényeket kellene itt vizsgálni, mint Európa és a többi kontinens viszonya, az egyes országok kulturális hagyománya, helyzete a különböző időszakokban, a külső elvárások (ízlés, divat, hivatalos igények stb.), valamint ezeknek a differenciálódása és realizálódása a különböző társadalmi osztályokban, rétegekben. Egy ilyen történeti vizsgálódás igényét jelzi az előbb idézett gondolat. Arról sem szabad persze

megfelelkezni, hogy a szellemi objektívációk, habár történeti alapon jönnek létre, sajátos önmozgással is rendelkeznek.

Az eddigi műtípus-periodizációk után a szerző megpróbálkozik egy újabbal, amely teljesen a hagyományos stílusfogalmakra támaszkodik. Föltételezi ezek ismeretét, hiszen nem magyarázza meg, csak használja őket. Ez újabb periodizáció röviden a következő: „A modern művészet első korszakának az impresszionizmus tekinthető.” (456.o.) A második korszak a posztimpresszionizmus. A harmadik korszak az 1905–20 közötti időszak az expresszionizmus, fauvizmus, kubizmus és futurizmus által meghatározott időszak. A negyedik korszak a dadaizmus, konstruktivizmus és a szürrealizmus által meghatározott időszak. Az ötödik korszak az absztrakt expresszionizmust, a tasizmust foglalja magába. „Az ötvenes évek közepétől a hetvenes évek közepéig tart a modern művészet hatodik korszaka.” (468.o.) „A modern művészet hetedik, máig tartó korszakának a hetvenes évek harmadik harmadától kibontakozó időszakot tartjuk.” (475.o.) Ez a tagolás elsősorban a stílusok megjelenését veszi figyelembe. Szerző azon kísérlete, hogy ebbe más rendszert vigyen, eredménytelen marad.

Ez a könyv zárófejezete, s így a szerző végül visszaveszi azt a hallgatólagoz ígéretét, hogy egy Németh Lajos által kezdeményezett műtípus-elmélettel szolgál a modern művészetre. Mi az oka a modern és posztmodern időszak ily nehezen kezelhetőségének? A szerző szerint a zárt kultúra „a 19. század második felére végérvényesen felbomlik, a homogén kultúra mély — és máig tartó — válságba kerül. Történetileg szükségszerű módon föl bomlik a mitológiai megalapozottságú világszemlélet” (196.o.). Ugyanakkor a történelemben mindig is több osztály, réteg élt egymás mellett, melyek más és más kultúra fogyasztói voltak: a szerző szóhasználata szerint a mitológiai megalapozottságú világkép sem volt egységes. Volt azonban egy vezérfonal, mely a történelmi fejlődés terméke, s így maga is változott; amely a társadalmi-gazdasági fejlődés irányát jelölte. Ez kifelé ideológia képében jelent meg, aminek a fő vonatkozási rendszere Európában a kereszténység volt, ámde ez is mindig differenciáltan. A természettudományok fejlődésével jelennek meg azután a különböző, tudományos igényű világképek, melyek ma is együtt élnek ugyan a vallási világképekkel, a térhódításuk azonban egyre jelentősebb. Így talán nem keletkezik a világképben olyanfajta vákuum, amit a szerző föltételez.

Ezt az űrt szeretné egyébként a szerző betölteni az elidegenedés-élménnyel, a magányos személyiséggel, a kozmikus szorongás világképével, amik ténylegesen léteznek, de így a szövegbe dobva helyenként szinte semmitmondó közhelyekként hatnak.

Tegyük hozzá még azt is, hogy mindez túl közel van, sőt benne élünk. Nincs tehát történelmi rálátásunk. Az értéktelen értéként szerepelhet, az értékes mellett elnézünk. A fejlődés iránya (lásd: „Minerva baglya”) majd a kialakultból visszanezve lesz megérthető.

A könyv tehát számtalan utángondolásra igényt tartó kérdést vet föl. Nagyszabású kísérlet tanúja az olvasó. Sajnos meglehetősen magányosnak is mondható kísérletet olvashatunk, kísérletet a rendszerállítására. Idézőjelbe tett rendszer, mondhatni: a műben az idézőjel a leggyakrabban előforduló írásjel. Idézet és nem-idézet számlálhatatlanul szerepel így. Az írásjeleknek azonban megvan a maguk funkciója:

ha nem arra használják, amire szerepük rögzítve van, és nincs megadva a másként-használat oka, ennek módja értelmét és érvényét veszítheti. A kísérlet így végül kísérlet marad. Marad a pozitív leírás és rendszerezés, s marad a művész, aki képbe vetíti „a kozmikus komolyságot, a rezignált szomorúságot” (67.o.); akit a választás súlya terhel, s aki hatalmas felelősséget hord (197.o.).

Ő sem tudja, de ezt cselekszi.

## MEGÉRTÉSEK ÉS HIÁNYJELEK\*

LOBOCZKY JÁNOS

Almási Miklós nem először lepte meg olvasóit talányos könyvcímmel. Korábbi tanulmányköteteinek élén is a paradoxonokat, az intellektuális kalandot előnyben részesítő gondolkodó sajátos „névjegyét” láthattuk (például *A látszat valósága, Kényszerpályán, Rezgésszámok*). Most *A hiányjel mosolya* is ezt a sort folytatja, nem csupán a cím jellegével, legalább ennyire a kötet széles horizontjával.

Az idézett cím titokzatosságáról egyébként maga a szerző lebbenti föl a fátylat: „A hiányjel a fejben kattan (ha kattan), mondom, és arra csábít, hogy a dolgot máshonnan kiindulva gondoljuk végig, hogy szakítsunk a mára már berágódott fogalmi pályákkal, más szemüvegen keresztül vegyük szemügyre az általa megjelölteket.” (5.o.) Végző soron tehát arról van itt szó, ami a filozófiai gondolkodást mindig jellemezte: rákérdezni az evidensnek tartott tételekre, a megcsontosodott nézetekre. Persze ez így egyszerűen hangzik, de a szerzőtől mi sem áll távolabb a közhelyes megoldásoknál. A kötet előszavában éppen azt hangsúlyozza, hogy a „hiányjelek üzenetét” gyakran sejtjük, ugyanakkor igyekszünk nem észrevenni az ezekben „burkolt problémákat”, inkább „kódosító technikákkal” élünk. A filozófus föladata ebből következően nem lehet más, mint kerülni a lényegi fogalmak pusztán „ornamens” használatát, nem elmenni a kérdések mellett — sőt mindig újabb, relevánsabb problémákat kell megfogalmazni.

Almási könyve sokszínű *esszégyűjtemény*. Sokoldalúságát mutatja a tematikai gazdagság: filozófiatörténeti, esztétikai, kultúrszociológiai, tudásszociológiai, hermeneutikai jellegű írások mellett drámatörténeti és egyéb szépirodalmi tárgyú elemzések olvashatók benne. Az érintett filozófusok és írók köre is igazán széles. Csak azokat említve, akikkel részletesebben foglalkozik a kötet: Marx, Lukács, Kierkegaard, Habermas, Gadamer, Kuhn, illetve Ottlik Géza, Émile Ajar, J. Heller, F. Wedekind, V. Raszputin. A válogatás ennek ellenére sem viseli magán valamely zavaró eklektikusság bélyegét. De mi az, ami összefogja, valamilyen szempontból közössé teszi ezeket a tanulmányokat? — kérdezhetnénk. A szerző maga ezt úgy fogalmazza meg, hogy a hiányjelek „hívására” akar válaszolni.

Ezek az írások esszék, tehát a szó eredeti értelmében véve „kísérletek”, amelyek többszemponútú megközelítésükkel képesek a filozófia számára is termékeny gondolatokat fölvetni. Nyilván a jelzett célkitűzésből következik az is, hogy Almási

\* Almási Miklós: *A hiányjel mosolya*, Szépirodalmi Kiadó, Bp. 1986, 435 oldal

nem a lezárt, önmagában teljes vagy annak tekintett rendszereket taglalja, hanem sokkal inkább azokat faggatja, amelyek gazdagon kínálják a továbbépítés lehetőségét. Ezért érezhetjük centrális jelentőségűnek Lukács „ontológiai fordulatának” elemzését a könyvben, de nyilván ebből fakad az olyan, nem könnyen besorolható, „szabálytalan” irodalmi művek kiválasztása is, mint Émile Ajar vagy J. Heller egy-egy regénye. A kötet esszéit a szerző három nagyobb „fejezetbe” csoportosította: „Látáspróbák”, „Hagyománypróbák”, „Szűrőpróbák”; azonban ez nem jelent éles elkülönülést, a fejezetek között nincs merev válaszfal. A „Látáspróbák” és a „Hagyománypróbák” látszatra ellentétes kiindulású, hiszen az első közvetlenül kapcsolódik a hazai és nemzetközi filozófiai gondolkodás aktualitásaihoz, a második viszont, egy kivétellel, a filozófiatörténet nagy hagyományaihoz fordul. A szerző ugyanakkor úgy világítja át az utóbbiakat is, hogy természetesnek érezhetjük jelenlétüket napjaink szellemi életében is. Az irodalmi tárgyú esszékben pedig éppen annak a megtermékenyítő módszernek az érvényesülését láthatjuk, amelyet Almási a *megértésről* és a *problématudatról* szóló írásaiban körvonalaz.

Az „Esszé a problématudatról” egyébként nem véletlenül került a kötet élére, hiszen az egésznek a tematikai-megközelítésbeli kulcsát adja. A szélesívű tanulmány indításaként a szerző joggal emeli ki, hogy a nyolcvanas évek elejére a világgazdaság korszakváltásával együtt járó válság egyfajta gondolati krízishez is vezetett. Ezért tartja fontosnak annak a körüljárását, hogy miként reagál illetve reagálhat erre a helyzetre az elmélet. Egyfelől gyakori a problématudattól való félelem. Azt a kényelmes szemléletet teszi itt szóvá a szerző, amely a marxizmus dogmatizálóra is jellemző volt, s amely azonnal „eretnekséggel” vádolta az elmélet megújítóit. De legalább ennyire negatív hatású az ellenkező véglet, a *teória nihilista negációja*, a pragmatikus magyarázatok, esetleg az eklektikus elemekből éppen hogy összedolgozott hipotézisek mindenek fölé helyezése. Mi hozhat megoldást? Almási egyedül az *elmélet problématételező megújítását* tartja járható útnak. A problématudat ugyanis csak látszatra destruktív, valójában nem elméletellenességet, hanem *kritikai és valóságcentrikus* látásmódot jelent. Ez a gondolkodás élesen rávilágít a meghaladottá vált tételekre, de az adott elmélet továbbra is érvényesnek bizonyuló módszertani és elvi alapjaira támaszkodik. Ötletgazdag fejtegetésekben kíséri végig a szerző a *probléma születésétől a „problematikus” elméletképzésig* tartó utat. Találón idézi N. Hartmann megállapítását, mely szerint a probléma a „nem tudott tudása” (17.o.). Ennek okát főként abban látja a szerző, hogy a világgal kapcsolatos gyakorlatunk általában előbbre jár, mint az ezt értelmező fogalmi magyarázat. A problématudat ezt a lemaradást fejezi ki. A kiindulópont persze nem egyszerűen egy tapasztalati tény, hanem „ennek vonatkoztatása elméleti elvárásunkra” (uo.). De még itt sem állhatunk meg, hiszen a szokásostól eltérő jelenséget értékelhetjük véletlen kivételként is. A kutatónak tovább kell „nyomozni”, csak ekkor fogalmazhatja meg a problémát. Az igazi problémaérzékenységet pedig az mutatja, ha a tudás a mások számára „láthatatlan” problémát fedez fel egy folyamatban — ehhez viszont az szükséges, hogy ne csupán egy tételrendszerben gondolkodjunk. Fontos tudománysszociológiai problémára hívja itt föl a figyelmet Almási: az azonos problémakör többirányú megközelítését — Kuhn szavaival élve — a tudományos kutatás *klánszerűsége* gátolja.

Napjaink válságkorában érthetően növekszik a társadalmi igény az olyan teória iránt, amely képes lenne a többdimenziós gondolkodásra, vagyis a *társadalmi egész*-ből való kiindulásra. Az előbb jelzett helyzetben viszont együtt élhet az ötletszerűen problematizáló és a kész sémákban mozgó magatartás, lehetetlenné téve ezzel az igazi elméleti megújulást. Korábban úgy látszott, hogy a marxizmus kínálhatná ez utóbbit, de csak akkor, ha (Lukács példájára) az alapvető *módszertani elveket*, nem pedig pejoratív értelemben vett ideológikus szempontokat tesz meg kritériumnak egy gondolati kísérlet megítélésékor.

„A megértésről” szóló esszé részben továbbfűzi az előbbinek a gondolatait, hiszen a problémátételezésnek egyik föltétele éppen a „megértés”, ti. a probléma igazi megvilágítása. (A témának filozófiatörténeti aktualitása is van, hiszen napjaink filozófiájának egyik jelentős irányzata éppen a hermeneutikai iskola.) A megértés lényegét Almási abban látja, hogy ez több az egyszerű megismerésnél. Ugyanis bizonyos „kulcsjelenségek” alapján az ismert jelenségek a megértésben válnak értelmes egészzé. Vagyis itt a *tudásanyag átrendeződésével állunk szemben*. A megértés *személyes-egyedi* vonásának hangsúlyozása mellett azt is kiemeli a szerző, hogy főleg a köznap megértés a nyelvi közegen túl egyéb dimenziókat (érzelmi, gyakorlati, szemléleti) is átfog. Tehát alapvetőnek tartja, hogy a megértésben az *„egész ember” gondolkodik*. Nem pusztán elvont szellemi tevékenységről, hanem az *emberi lét egyik alapjelenségéről* van szó. A megértés ugyan „a ráció műveleteinek csúcsteljesítménye”, de egyéb pszichikus képességeink segítségével is eljuthatunk ide. A megértés másfelől a gondolati elsajátítás „kreatív aktusa”, mely a valósághoz való viszonyunkat nyitottabbá teszi. A szerző lényeges új szempontokkal is gazdagítja a megértés problémakörét: az egyik ilyen a különböző generációk eltérő értelmezési sémáinak hátterére világít rá. Ezek „irányát, értékelőképességét ugyanis az a paradigmatis élmény és esemény formálja, ami meghatározható tanulságot képvisel számukra” (53.o.). Ebből következik azután a generációk közötti egymást-nem-értés. Alapvető emberi létviszonyt „fog vallatóra” a „Másik” megértésének gondolköre is. A szerző reflektál a hermeneutika megértés-fölfogására. Hibaként rója föl, hogy a hagyomány szinte diktatórikus érvényesülését hangsúlyozza az egyedi megközelítésekben, tehát „megszünteti az egyéni értékszelekció autonómiáját” (75.o.). Végül a művészi megértés kapcsán, de azon túlmutató érvényességgel jut el oda a fejtegetés, hogy egy korszerű racionalizmus-elmélet nem választhatja el egymástól a *megértést* és a *magyarázatot*. Különbőségük csak relatív, „a megértésben implicit módon dolgozik az értékelés, az értelmezésben-értékelésben a megértés” (86.o.).

A kötet egy másik izgalmas esszéje, „A szellemi divatok kultúráközvetítő szerepe” egy gyakran hangoztatott sztereotip vélekedésen lép túl úgy, hogy a problémát szélesebb összefüggésrendszerbe állítva elemzi. A kultúrszociológia eddig döntően csak negatívan ítélte meg a szellemi divatok szerepét: értékpusztító hatású, a polgári társadalmakban a „kultúripar manipulációs jelensége” stb. Az elméleti leértékelés ellenére viszont Almási arra hívja föl a figyelmet, hogy az értéktermelésben egyre gyakrabban lehet találkozni a „divatmechanizmus” pozitív szerepével. Ezért hiba egyfajta szellemi arisztokratizmussal tudomást sem venni a jelenségről, vagy éppen sommásan elítélő megállapításokkal lezárni a kérdést. A szerző ezzel szemben elfogulatlanul vizsgálja a kultúrdivatok működését. A divat elvont szerkezetét, az

értékorientáció lehetőségét, a divat értéktipológiáját, az értékközvetítés rendszerét egyaránt több aspektusból járja körül. Az egyik leglényegesebb gondolat a divat hatásának kettős jellege: „A divat rítusjellege a beszédmániában teremődik: olyan tárgyra van szüksége, amiről lehet mesélni, amit jelszószerűen lehet forgatni — de amiben el is lehet mélyedni, amit egy jelző is el tud találni, de ami esetleg a tartalom valódi közegét is ki tudja fejezni.” (136.o.) A divatnak tehát van egy *értékközvetítő lehetősége* is. A szerző arra is kitér, hogy a szellemi divatok nem egymástól függetlenül érvényesülnek: megfigyelhető a rendszerszerű egymáshoz-kapcsoltságuk. Az egyénre végső soron az egymással összefonódó vagy szemben álló divatok hatnak, így megismerkedhet többfajta törekvéssel, s ez is átvezetheti a valódi értékek körébe.

A szellemi divatok persze nem csupán az egyes művészi irányzatok, alkotások elterjedésében játszanak szerepet. A tudományos-filozófiai teljesítmények recepcióját is befolyásolják. A „Feltámad a Nagy Elmélet?” című esszéjében a szerző egy angol folyóirat sorozata alapján éppen azt vizsgálja, hogy melyek ma a relevánsnak számító elméletek a világ tudományos „köznyelvében”. A kérdés azért is érdekes, mert a nyolcvanas éveket általában úgy szokás jellemezni, hogy eltűnt a szintézis-teremtő teóriák iránti igény. Az említett sorozat viszont „A Nagy Elmélet visszatérése” címmel tart szemlét a korszak általa kiemelkedőnek tartott teljesítményei fölött. Almási, amellet hogy röviden összegzi ezeknek az alkotóknak (Gadamer, Habermas, Kuhn, Althusser, Braudel, Foucault, Rawls) a koncepcióját, azt emeli ki, hogy az eredetiség és a szintézis-teremtés iránti „nosztalgia”, valamint a „tudásszociológiai belátás” a közös hullámhossza az egyébként különböző tudományágakból kiinduló elméleteknek. Úgy tűnik, a pozitívista látásmód egyeduralka a múlté. Az új filozófiai paradigma lényegét a szerző úgy összegzi, hogy a „társadalmi világ” nem független az embertől, „tudásunk maga is konstituálja a világot, ugyanakkor maga is arra kényszerül, hogy tudott világát a reális világ mozgásához igazítsa, ha a kollektíve használt értelmező sémák kevésnek vagy használhatatlannak bizonyulnak” (170.o.). Kiábrándulhatunk egy-egy Nagy Elméletből, mégis keressük az újat, mert egyszerűen gondolkodásunk, társadalmi gyakorlatunk igényli ezt.

A könyv megjelenésének idején (1986-ban) még a következő kérdés sem veszítette el minden aktualitását (azóta persze gyökeresen megváltozott az e tanulmányokat körülvevő szellemi aura): milyen helyzetbe került a marxista elmélet? Ki tudta-e bontakoztatni azt a lehetőséget, amely mint szintézis-teremtő Nagy Elméletben benne rejtett? „Marx: A nyitott teória lehetőségei” című írásában Almási nem elégszik meg a szokásos „vádak” ismételtetésével, amelyek refrénszerű rezignáltsággal szögeznek le: a marxizmus elmaradt az utóbbi évtizedek teoretikus igényeitől. Azt hangsúlyozza, hogy a kialakult „válsághelyzet” lehetővé, sőt szükségszerűvé tette a korábban tabunak hitt kérdések fölvetését. Maga a szerző is példát mutat erre néhány filológiai pontosságú és árnyalt kategória-elemzéssel: a *vonatkozásról*, a *megértésről* és a *mimézisről*.

A lukácsi *Ontológiát* Almási joggal tekinti egy lehetséges marxista szintézis első lépésének. A „Lukács ontológiai 'fordulata'” ennek a nagyszabású, bár torzóban maradt kísérletnek a genezisének elemzi behatóan.

Almási először is Lukács kiindulótételeit veszi szemügyre, hangsúlyozva, hogy azok célkitűzése: „a *valóság prioritásának* elméleti visszakeresése” (91.o.). A szerző ezenkívül a „műhely-jellegű”, félbemaradt, tehát továbbgondolásra érdemes részekre külön is föl hívja a figyelmet: például az objektiváció és külsővé-válás dialektikájának leírására, a nembeliség történelmi konkretizálására tett kísérletre vagy a „negatív értékfejlődés” történelmi szerepének vizsgálatára. Saját maga három kérdéskört elemez részletesebben az *Ontológiából*: a társadalmi viszonyok létjellegét, az érték kategória genezisének és az értékfejlődés sajátosságának problémáját, valamint a művészi objektivációk ontológiai szerkezetére vonatkozó gondolatokat. A szerző Lukács ontológiai szemléletében azt tartja döntőnek, hogy a hangsúly a társadalmi viszonyok *genezisének* bemutatásán van, így az *Ontológia* azok kiindulópontjait rajzolta föl. Ebből következően az interakciók világa „az utókornak feladott lecke formájában van jelen a műben” (103.o.). Habermas kísérletét a kommunikatív cselekvés leírására Almási éppen azért tartja — vitatható pontjai ellenére — jelentősnek, mert ezt a „leckét” próbálta megoldani. Hasonlóan, a lukácsi utalások továbbgondolásának eredménye egy lehetséges ontológiai művészetelmélet néhány aspektusának (például az irodalmi figurák létszerű továbbélése) tisztázása.

Bevallottan Lukács egy másik jelentős műve, *A fiatal Hegel* inspirálta Almásit „Az ifjú Hegel szenvedései” című tanulmány megírására. A szerző ebben az újabb Hegel-kutatásokra is támaszkodva rajzolja meg plasztikusan a nagy német filozófus „szellemi önkeresésének” az útját. Hegel filozófiai fejlődésének paradox mivoltát találóan foglalja össze: „Furcsa út ez: a mindent megváltoztató, a filozófia fejlődését más sínekre váltó zseniális alapgondolata úgy születik meg, hogy egész fiatalkorában valami mást keresett.” (216.o.) Mi váltotta ki ezt a fordulatot? A szerző a társadalmi-szellemi környezet bemutatása mellett a fiatalkori művek árnyalt elemzésével visz közelebb a „rejtély” megfejtéséhez. Azt a fejlődési utat kísérhetjük így nyomon, amelyen haladva a fiatal Hegel a nagy francia forradalom élményéből fakadó *moralizáló illúzióitól* eljut a *történelem objektív dialektikájának* a fölismeréséig. A szerző döntő mozzanatnak tartja Hegel találkozását az angol közgazdaságtan munka-elméletével, hiszen ez inspirálja a jénai korszak *munka-elemzését*. Ezzel Hegel megtalálja a rendszer „mozgatóját”, ember és természet közvetítésének ontológiai kategóriáját. A tanulmány arra is utal, miként készítik elő az ifjú Hegel műhelyében kicsírázó gondolatok, kategóriák az érett filozófus rendszerét. De azt is föl villantja, hogy éppen a munka elemzésében itt még „materialistább” Hegel, mint „nagy” korszakában.

A kötet olyan filozófiai-esztétikai teljesítményekről is tartalmaz fontos szempontokat fölvető esszéket, mint „Kierkegaard 'Vagy-vagy'-ja” és „A 'frankfurti iskola' esztétikája”.

Kierkegaard gondolati alapállását Almási vallásos-teoretikus formában megjelenő társadalomkritikának tekinti. A műben megjelenő életstádiumok egyike sem nyújt mindenki számára valójában nyitott lehetőséget az egyéniség és az emberi teljesség megvalósítására. „Marad — a kétségbeesés mint az elutasítás gesztusa.” (225.o.) Mi a mai olvasóhoz szóló üzenete a műnek? Almási egyrészt azt emeli ki, hogy az értelmes élet mai megvalósításának nehézségei sokban érintkeznek a Kierkegaard által leírt „mártír-típus” vállalkozásával. Nem téveszti el hatását a mű



„lírai-belletrisztikus” stílusa sem. Emellett Almási arra is figyelmeztet, hogy ezt a filozófiát a fiatal Marx „ellenképének” is tekinthetjük: egy időben jöttek létre „és két szélsőséggént fogalmazódtak meg. S ez a körülmény az olvasót is ’vagy-vagy’ helyzetbe kényszeríti.”

A „frankfurti iskola” esztétikáját fölvázoló esszé többek között a „műcentrikus” és a „befogadás-esztétika” — „iskolán belüli” (Walter Benjamin és Adorno) — vitáját eleveníti föl, amely Adorno sajátos *önkritikájához* is elvezet: „a modern művészet életképességének, feltámadásának záloga, ha a Nagy Tagadás kerülő útja végül is vissza tudja varázsolni a művészetek több ezer éves fejlődésének végső, az emberi szükségletekben lehorgonyzott eszméit”. (249.o.)

A kötetben olvasható irodalmi tárgyú tanulmányok, kritikák és a megértésről szóló esszé belső rokonsága szembeötlő. „Megértés” és „magyarázat”, a művekhez való belső affinitás, ugyanakkor egy szélesebb horizontból való rálátás egyaránt jellemző ezekre az irodalmi esszékre. A XX. századi művészet különböző irányzatait (expresszionista színház, neoavantgarde) és alkotóit (Ottlik Géza, Frank Wedekind stb.) egyaránt élményszerűen mutatják be. Az irodalmi ihletettség emellett filozófiai erudícióval párosul, a műelemzések az alkotások, illetve alkotóik világszemléletének „mélyrétegeit” hozzák a felszínre. Az egyik leginvenciózusabb tanulmány Ottlik Géza nagy regényét elemzi. Almási itt a mű látszatra „jelentéktelen” mozzanataiból „olvassa ki” a regény egyes rétegeit, külön is hangsúlyozva a középosztály bírálatainak és értékvédelmének kettősségét. A mű többszintű jelentésének megfejtésében főként az izgatja a szerzőt, hogy a középosztályt belülről ismerő, de kívülállóként bíráló író mit akart példásni Medves Gábor sorsának titokzatos befejeződésével. Talán a morális-emberi hűség és a történelem „egymást morzsoló” gépezetére célzott. Egyértelműen Almási sem tud és akar dönteni. Ez is egy továbbgondolásra csábító „hiányjel” marad (mint a kötet többi írása — tehetjük mi hozzá).

- Acquasparta, Matteo: *Il cosmo e la legge*. Firenze: Nardini, 1990. — 271 p.
- Adorno, Th. Wiesengrund: *Negative dialectics*. London: Routledge, 1990. — 416 p.
- Aristotle transformed. Ed. by R. Sorabji. Ithaca: Cornell, 1990. — 545 p.
- Armstrong, David M.: *A combinatorial theory of possibility*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr., 1989. — 156 p.
- Atherton, Margaret: *Berkeley's revolution in vision*. Ithaca: Cornell Univ. Pr., 1990. — 249 p.
- Barnes, J.: *The toils of scepticism*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr., 1990. — 161 p.
- Bergh, Gerhard van den: *Adornos philosophisches Deuten von Dichtung*. Bonn: Bouvier, 1989. — 261 p.
- Blackwell encyclopaedia of political thought*. Ed. by David Miller. Oxford: Blackwell, 1987. — 570 p.
- Boguslavskij, Ven'amin M.: *Skepticizm v filosofii*. Moskva: Nauka, 1990. — 269 p.
- Bonhoeffer, Dietrich: *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. Berlin: Ev. Verl., 1990. — 219 p.
- Boutroux, Emile: *Leçons sur Platon*. Paris: Ed. Univ., 1990. — 121 p.
- Braun, E.-Heine, F.-Opolka, U.: *Politische Philosophie*. Hamburg: Rowohlt, 1990. — 349 p.
- Brenner Anastasios: *Duhem*. Paris: Vrin, 1990. — 253 p.
- Brunkhorst, Hauke: *Theodor W. Adorno*. München: Piper, 1990. — 358 p.
- Buber, Martin: *Briefwechsel, Martin Buber – Ludwig Strauss*. Frankfurt am M.: Luchterhand, 1990. — 351 p.
- Capparelli, Vincenzo: *Il messaggio di Pitagora*. Roma: Ed. Mediterranea, 1990. — 2 köt.
- Cariou, Marie: *Lectures bergsoniennes*. Paris: P.U.F., 1990. — 152 p.
- Carroll, David: *Paraesthetics*. New York: Routledge, 1989. — 219 p.
- Conche, Marcel: *L'aléatoire*. Villers sur Mer: Ed. de Mégare, 1990. — 146 p.
- Contributions on Lukács: papers of the 1985 Delhi Seminar*. Delhi: Univ. of Delhi, 1989. — 191 p.
- Dal Pra, M.: *Filosofi del Novecento*. Milano: Angeli, 1989. — 127 p.
- Dastur, F.: *Heidegger et la question du temps*. Paris: P.U.F., 1990. — 127 p.
- Derbyshire, J. Denis—Derbyshire, Ian: *Political systems of the world*. London: Chambers, 1989. — 932 p.

- Derrida and deconstruction*. New York: Routledge, 1989. — 258 p.
- Derrida, J.: *Heidegger et la question*. Paris: Flammarion, 1990. — 222 p.
- Desjardins, Rosemary: *The rational enterprise: logos in Plato's Theaetetus*. Albany: State Univ. of New York, 1990. — 275 p.
- Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1, 4, 20. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. — 429, 583, 418 p.
- Direction in relevant logic*. Ed. by Jean Norman, R. Sylvan. Dordrecht: Kluwer, 1989. — 453 p.
- Dumas, Jean-Louis: *Histoire de la pensée*. Paris: Tallandier. — 503, 598 p.
- Encyclopédie philosophique universelle. 2. Les notions philosophiques*. Paris: P.U.F., 1990. — 1517, 1520–3297. p.
- Eyb, Albrecht von: *Spiegel der Sitten*. Berlin: Schmidt, 1989. — 543 p.
- Ferrari, M.: *I dati dell' esperienza: il neokantismo di Felice Tocco nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*. Firenze: Olschki, 1990. — 463 p.
- Ferry, Luc: *Homo aestheticus*. Paris: Grasset, 1990. — 441 p.
- Filosofia*. Roma: Laterza, 1989. — 271 p.
- Foucault, M.: *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1990. — 400 p.
- Gajdenko, P. P.: *Paradoksy svobody v ucenii Fihte*. Moskva: Nauka, 1990. — 127 p.
- Gamper, Gerhard: *Relationsstrukturen in platonischen Dialogen*. Frankenthal, 1990. — 62 p.
- Goodman, Russell B.: *American philosophy and the romantic tradition*. Cambridge: C.U.P., 1990. — 162 p.
- Graham, Daniel W.: *Aristotle's two systems*. Oxford: Clarendon, 1990. — 359 p.
- Grize, Jean-Blaise: *Logique et langage*. Paris: Ophrys, 1990. — 150 p.
- Gutting, Gary: *Michel Foucault's archeology of scientific reason*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr., 1990. — 306 p.
- Harré and his critics*. Ed. by Roy Bhaskar. Oxford: Blackwell, 1990. — 368 p.
- Heller Agnes: *Can modernity survive?* Cambridge: Polity Pr., 1990. — 177 p.
- Henry, M.: *Phénoménologie matérielle*. Paris: P.U.F., 1990. — 179 p.
- Hude, Henri: *Bergson I.–II.* Paris: Ed. Univ., 1989–1990. — 190, 209 p.
- Kerner, George C.: *Three philosophical moralists. Mill, Kant and Sartre*. Oxford: Clarendon, 1990. — 204 p.
- Knowledge and politics. The sociology of knowledge dispute*. Ed. by Volker Mej, Nico Stehr. London: Routledge, 1990. — 327 p.
- Köhler, Joachim: *Zarathustras Geheimnis: Friedrich Nietzsche und seine verschlüsselte Botschaft*. Nördlingen: Greno, 1989. — 641 p.
- Krisacenko, V. S.: *Filosofskij analiz evolucionizma*. Kiev: Naukova Dumka, 1990. — 213 p.

- Krutova, O. N.: *Problema celoveka v socialnoj filosofii marksizma*. Moskva: Nauka, 1990. — 136 p.
- Langthaler, R.: *Kants Ethik als „System der Zwecke“*. Berlin: de Gruyter, 1991. — 428 p.
- Liberra, Alain de: *Albert le Grand et la philosophie*. Paris: Vrin, 1990. — 295 p.
- Magee, Bryan: *The great philosophers*. Oxford: Oxford Univ. Pr., 1990. — 352 p.
- Manuwald, Bernd: *Studien zum Unbewegten Bewegten in der Naturphilosophie des Aristoteles*. Mainz: Steiner, 1989. — 130 p.
- Marassi, Massimo: *Ermeneutica della differenza: saggio su Heidegger*. Milano: Vita e Pensiero, 1990. — 423 p.
- Melnick, Arthur: *Space, time and thought in Kant*. Dordrecht: Kluwer, 1989. — 561 p.
- Mind and cognition*. Cambridge: Blackwell, 1990. — 683 p.
- O'Farrell, Clare: *Foucault. Historian or philosopher?* London: Macmillan, 1989. — 188 p.
- Olivieri, Anna: *Felice Tocco: le carte e i manoscritti della Biblioteca....* Firenze: Olschki, 1991. — 494 p.
- Pascher, M.: *Kants Begriff „Vernunftinteresse“*. Innsbruck: Univ. Innsbruck, 1991. — 107 p.
- Paulus Venetus: *Logica Magna*. Oxford: Oxford Univ. Pr., 1990. — 358 p.
- Pinsent, David H.: *A portrait of Wittgenstein as a young man*. Oxford: Blackwell, 1990. — 119 p.
- Pragmatism*. Cambridge: Hackett Publ., 1989. — 383 p.
- Rasmussen, David M.: *Reading Habermas*. Cambridge: Blackwell, 1990. — 146 p.
- Riva, Franco: *L'analogica metaforica*. Milano: Vita e Pensiero, 1989. — 203 p.
- Russell, B.: *The problems of philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Pr., 1989. — 100 p.
- Schelling, F. W. J.: *Ausgewählte Werke. Schriften von 1799–1801*. Darmstadt: Wissensch. Buchges., 1990. — 659 p.
- Schlegel, August Wilhelm: *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*. Paderborn, 1989. — Bd. 1.
- Schneider, Manuel: *Das Urteil und die Sinne*. Köln: Janus, 1989. — 365 p.
- Stich, Stephen P.: *Preface to a pragmatic theory of cognitive evaluation*. Cambridge: MIT Pr., 1990. — 181 p.
- Travis, Charles: *The uses of sense: Wittgenstein's philosophy of language*. Oxford: Clarendon, 1989. — 400 p.
- Warner, Martin: *Philosophical finesse*. Oxford: Clarendon, 1989. — 401 p.
- West, Cornel: *The American evasion of philosophy*. London: Macmillan, 1989. — 279 p.
- Whitehead's metaphysics of creativity*. Albany: State Univ., 1990. — 223 p.

- Williams, C. J. F.: *What is identity?* Oxford: Clarendon, 1989. — 207 p.
- Wilson, D. J.: *Science, community and the transformation of American philosophy, 1860–1990.* Chicago: Univ. of Chicago Pr., 1990. — 228 p.
- Wimmer, R.: *Kants kritische Religionsphilosophie.* Berlin: de Gruyter, 1990.– 286 p.
- Wittgenstein, Ludwig: *Werkausgabe.* 1. Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1989. — 8 köt.
- Wohler, H.–U.: *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.* Berlin: Deutscher Verl., 1990. — 234 p.
- Wolfram, S.: *Philosophical logic: an introduction.* London: Routledge, 1990.– 290 p.
- Wunenburger, J.-J.: *La raison contradictoire.* Paris: Michel, 1990. — 282 p.
- Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza and other heretics.* Princeton: Princeton Univ. Pr., 1989. — 244 p.
- (Készült az MTA Filozófiai Intézet Könyvtárában az OSZK KC-től kapott bejelentések alapján.)

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Hronszy Imre, Újlaki Gabriella:* Műszaki Egyetem, Tudományelméleti és történeti Intézet, 1111 Budapest, Műegyetem rakpart 3;

*Grolmusz Vince:* MTA Matematikai Intézet, 1053 Budapest, Reáltanoda u. 13-15;

*Kolozsi Béla, Erdős István:* Semmelweis Orvostudományi Egyetem, Társadalomtudományi Intézet, 1089 Budapest, Nagyvárad tér 4;

*Könczei György:* Közgazdaságtudományi Egyetem, 1093 Budapest, Fővám tér 8;

*Gróh János:* 2025 Visegrád, Fő u. 8;

*Köteles György:* Berzsenyi D. Tanárképző Főiskola, 9701 Szombathely, Károlyi Gáspár tér 4;

*Székely László, Lendvai L. Ferenc:* MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10;

*Solt Kornél:* 1092 Budapest, Kinizsi u. 22;

*Veres Ildikó:* Miskolci Egyetem, Filozófiai Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros;

*Szilágyi József:* 1014 Budapest, Országház u. 13;

*Kovács Sándor:* 4031 Debrecen, Micsurin út 142;

*Muraközy Gyula:* 1056 Budapest, Váci u. 85;

*Győrffy Sarolta:* 2000 Szentendre, Pátriárka u. 7;

*Himmer Péter:* Bolyai J. Katonai Műszaki Főiskola, 1456 Budapest, Pf. 12;

*Ruff Tibor:* 1125 Budapest, Józsa B. u. 27/A;

*Máté-Tóth András:* Juhász Gy. Tanárképző Főiskola, 6701 Szeged, Pf. 777;

*Ujszigeti Dezső:* Állatorvostudományi Egyetem, Társadalom- és Gazdaságtudományi Tanszék, 1076 Budapest, István u. 2;

*Ludmann Mihály:* ELTE Radnóti Gimnázium, 1146 Budapest, Cházár A. u. 10;

*Loboczky János:* Eszterházy K. Tanárképző Főiskola, Filozófiai Tanszék, 3300 Eger, Leányka u. 6-8;

*Horváth Tibor:* Institute for Encyclopedia of Human Ideas on Ultimate Reality and Meaning, Regis College, 15 St Mary st., M4Y 2R5 Toronto, Kanada;

*Matthias Petzoldt:* D-O-7022 Leipzig, Poetenweg 16, Németország;

*Howard L. Parsons:* University of Bridgeport, Department of Philosophy, Bridgeport Ct., 06601-2449 USA;

*Hans Küng:* Theologische Fakultät der Universität Tübingen, Grabengasse 1, D-W-7400 Tübingen 1, Németország;

*Aryeh L. Motzkin:* Boston University, Department of Philosophy, 745 Commonwealth Avenue, Boston Ma., 02215 USA;

*Márkus György:* University of Sidney, Department of Philosophy, Sidney, Ausztrália;

*Traugott Vogel*: D-O-1406 Stolpe, Dorfstrasse 4, Németország;  
*Jan Milič Lochman*: Heuberg 33, CH-4051 Basel, Helvétia;  
*Wolfgang Kleinig, Gottfried Stiehler*: Humboldt-Universität, D-O-1086 Berlin, Unter den Linden 6, Németország;  
*Stefan Morawski*: Trimestrielle Ligeia, Paris, Franciaország;  
*Willem Elias*: VUB-SOCA, Pleinlaan 2, B-1050 Brüssel, Belgium

## DOKUMENTUM

HANS KÜNG: Nincs világbéke a vallások közötti béke nélkül. Ökumenikus út a fanatizmus és az igazság feledése között. ....	138
---	-----

## TÁJÉKOZÓDÁS

ARYEH L. MOTZKIN: Beszéd a végzős hallgatókhoz, 1990 .....	156
MÁRKUS GYÖRGY: „Praxisz” és „poieszisz”. Arisztotelész-reneszánsz-kérdőjelekkel .....	159
TRAUGOTT VOGEL: Struktúrák és döntések Luther Két-Birodalom-Tanában ...	176
JAN MILIČ LOCHMAN: Krisztus és/vagy Prométheusz. Teológiai viták keresztények és marxisták között .....	199
WOLFGANG KLEINIG-GOTTFRIED STIEHLER: A nép ópiuma? Materializmus — vallás — elkötelezettség a béke és a haladás mellett .....	212
STEFAN MORAWSKI: A válság aurája. A művészet és az esztétika viszonya mai kultúránk egészéhez .....	222

## SZEMLE

SZÉKELY LÁSZLÓ: A tudásszociológia útjai. Egy nemzetközi válogatás a tudományfilozófia területéről. (Scientific Knowledge Socialized, ed. by I. Hronszky, M. Fehér, B. Dajka) .....	243
SOLT KORNÉL: Lehet-e egy kép igaz ? (Mark Roskill—David Carrier: Truth and Falsehood in Visual Images + Douglas R. Hofstadter: Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid) .....	249
ERDŐS ISTVÁN: A biológiai tudományok struktúrája. (Alexander Rosenberg: The Structure of Biological Science) .....	255
VERES ILDIKÓ: Egy tökéletesen racionálissá vált világban... (Fehér M.István: Az élet értelméről) .....	259
SZILÁGYI JÓZSEF: Értékkutatás, átalakulóban (Váriné Szilágyi Ibolya: Az ember, a világ és az értékek világa) .....	262
KOVÁCS SÁNDOR: Értékek nyomában. (Kapitány Ágnes & Gábor: Értékrendsze-reink) .....	266
MURAKÖZY GYULA: A kultúraelmélet "paradigmaváltása" (Bújdosó Dezső: Társadalmi lét és kultúra. A kultúraelmélet paradigmaváltása) .....	269
GYÖRFFY SAROLTA: A feszült tétovázó melankóliája. (Ancsel Éva: Polémia a történelemmel) .....	271

HIMMER PÉTER: A tudásszerzés etikai nehézségeiről. (Ancsel Éva: Etikai tanulmány a tudásról és a nem-tudásról) .....	275
RUFF TIBOR: Pilátus, a bámulatos ember. (Ancsel Éva: Százkilencvennégy bekezdés az emberről) .....	279
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: Világ-ethosz avagy a túlélés elmélete. (Hans Küng: Projekt Weltethos) .....	282
LENDVAI L. FERENC: Két kelet-nyugati könyv filozófia és vallás viszonyáról. (Matthias Petzoldt: Gottmensch und Gattung Mensch Ludwig Feuerbachs + Jan Milič Lochman: Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie) .....	284
WILLEM ELIAS: Filozófia és művészet. (Marcel F. Presco: Philosophie en Kunst) ...	290
UJSZIGETI DEZSÓ: Esztétikai konfrontációk. (Marta Zágoršeková: Estetické konfrontácie) .....	293
LUDMANN MIHÁLY: Idézőjelbe tett kísérlet. (Hegyi Lóránd: Avantgarde és transzavantgarde) .....	295
LOBOCZKY JÁNOS: Megértések és hiányjelek. (Almási Miklós: A hiányjel mosolya)	299
Beérkezett filozófiai kiadványok.....	305

## CONTENTS

TIBOR HORVÁTH: Science and the Meaning and Reality of Man's World (History, Method and Expected Results of a New Interdisciplinary Research) .....	1
IMRE HRONSKY: Changing Perspectives in the Philosophy of Science. Theses ..	9
VINCE GROLMUSZ: On Mathematical Rigorousness .....	14
BÉLA KOLOZSI: Advance of Socialpsychological Paradigms in the Theory of Psychotherapy .....	21
GYÖRGY KÖNCZEI: The Anthropology of Disability. A First Approach .....	31
MARTICSKÓ JÓZSEF: Xenophanes. Three New Fragments .....	43
MATTHIAS PETZOLDT: Faith and Knowledge. Fundamental-Theological Marginalities to a Marxist Discussion .....	58
JÁNOS GRÓH: Time and Space in Music and Painting .....	91
GYÖRGY KÖTELES: Mozart and Hegel (Contributions to the History of Aesthetics Concerning Mozart) .....	108
GABRIELLA ÚJLAKI: The Principle of Sight and the „Kunstwollen” (The Paradigm of Art History and Fine Arts) .....	118

## DOCUMENT

HANS KÜNG: No World-peace without Peace among Religions .....	138
---	-----

## REFLECTION

ARIEH L. MOTZKIN: A Speech to the Graduates .....	156
GYÖRGY MÁRKUS: „Praxis” and „Poiesis”. Renaissance of Aristotle with Questionmarks .....	159
TRAUGOTT VOGEL: Structures and Decisions in Luther's Two-Imperium-Doctrine	176



JAN MILIČ LOCHMAN: Christ and/or Prometheus. Theological Debates between Christians and Marxists .....	199
WOLFGANG KLEINIG—GOTTFRIED STIEHLER: Opium for People? Materialism — Religion — Devotion to Peace and Progress .....	212
STEFAN MORAWSKI: The Aura of Crisis. Relationship of Art and Aesthetics to the Whole of Our Present Day Culture .....	222

#### REVIEWS

LÁSZLÓ SZÉKELY: Ways of the Sociology of Knowledge. An International Selection from the Philosophy of Science .....	243
KORNÉL SOLT: If a Picture Can Be True .....	249
ISTVÁN ERDŐS: The Structure of Biological Science .....	255
ILDIKÓ VERES: In a World Become Perfectly Rational... ..	259
JÓZSEF SZILÁGYI: Research of Values at a Turning-point .....	262
SÁNDOR KOVÁCS: After Values .....	266
GYULA MURAKÖZY: Change of Paradigm in the Theory of Culture .....	269
SAROLTA GYÖRFFY: Melancholy of a Tense Hesitating .....	271
PÉTER HIMMER: On the Ethical Difficulties of Gaining Knowledge .....	275
TIBOR RUFF: Pilatus, an Admirable Man .....	279
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS: World-ethos or the Art of Survival .....	282
FERENC L. LENDVAI: Two East-West Books on the Relationship of Philosophy and Religion .....	284
WILLEM ELIAS: Philosophy and Art .....	290
DEZSŐ UJSZIGETI: Aesthetical Confrontations .....	293
MIHÁLY LUDMANN: Essay in Quotation Marks .....	295
JÁNOS LOBOCZKY: Understandings and Apostrophes .....	299

#### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban.

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 120,— Ft

Külföldön terjeszti a Kiadó.

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhez eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes mágneslemezen is.

0-1220  
1992/3—4

HARMINCHATODIK ÉVFOLYAM

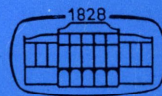
# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

## A TARTALOMBÓL

K.-O. APEL, W. DUPRÉ ÉS E. MORIN ERKÖLCSEFILOZÓFIAI  
ÍRÁSAI • R. INGLEHART ÉS J.-R. RABIER — A POLITIKAI  
VÁLASZTÓVONALAKRÓL • S. L. BARTKY, A. ERJAVEC,  
Ph. H. FLURI, P. KAMPITS, H. VETTER, KISS E., PETHŐ B.  
— A POSZTMODERNRŐL

ÁRON KIADÓ, BUDAPEST



# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADEMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

Megjelenik az MTA Filozófiai Intézetének támogatásával

## SZERKESZTŐK:

ÁRON LÁSZLÓ  
FEHÉR M. ISTVÁN  
GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő)  
KENDEFFY GÁBOR  
LENDVAI L. FERENC (felelős szerk.)

## A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ,  
CSIZMADIA SÁNDOR, ERDÉLYI ÁGNES, FEHÉR  
MÁRTA, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI TAMÁS,  
PRÖHLE KÁROLY, RÓZSA ERZSÉBET,  
RUZSA IMRE, SZIKLAI LÁSZLÓ,  
TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

1992/3-4

## TARTALOM

TÓTH LAJOS: Meinong a racionális megismerésről .....	311
SZÉCSI GÁBOR: Carnap és Morris: Pragmatikus elemek a logikai pozitivizmus filozófiájában .....	327
TAGAI IMRE: Husserl válasza az európai gondolkodás válságjelenségeire .....	349
SÜMEGI ISTVÁN: A „Tractatus” ontológiája: amiről Wittgensteinnak hallgatnia kellett .....	373
ÚJVÁRI MÁRTA: A mai angolszász analitikus filozófia és értelmezései .....	388
PHILIPPE H. FLURI: Érdekes párhuzamok a tudományfilozófiában: Thomas S. Kuhn és L. Fleck .....	410
PETHŐ BERTALAN: (Le)írni Derridát. Adalék a posztmodern filozófiai geneziséhez	421
SANDRA LEE BARTKÝ: Foucault — nőiesség és a patriarchális hatalom moderni- zációja .....	434
ALEŠ ERJAVEC: Innentől odáig — de mikor és vajon? A modernitás és ami utána következik .....	446
KISS ENDRE: A posztmodern gondolkodás rekonstrukciójának alapvonásai .....	461

---

E számunk elkészítésében részt vettek:

DIÓSZEGI MIKLÓSNÉ (szervezés és adminisztratív feladatok)  
HORVÁTH JUDIT (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor)  
KISS GYULA (műszaki tanácsadó)

A cikkek szövegét számítógépre vitték:

Füredi Zsoltné, Lukács Istvánné, Nyistyár Erzsébet

---

A szerkesztőség címe: 1054 Budapest, Szemere u. 10., postacíme:

1398 Budapest, Pf. 594. Telefon: 111-5443, 131-2795

A kiadó címe: 1447 Budapest, Pf. 487

Nyomdai előállítás: SOTE Nyomda, Budapest

# MEINONG A RACIONÁLIS MEGISMERÉSRŐL

TÓTH LAJOS

Meinong szerint a fönnálló tudományok rendszere egy tágabb horizontból szemlélve lényegileg hiányos, kiegészítésre szoruló, amennyiben vannak olyan adottságok, amelyek kívül rekednek a vizsgálódásaik körén. Egy új, általános igényű tudomány szükségességét önmagában már ezeknek a „hontalan tárgyaknak” a létezése is igazolni tudja. Elsőként is ide tartoznak a tárgyként tekintett képzetek, az ideák, úgy, ahogyan azok a tudatunkban existálnak, hiszen például a látás összetett folyamatából a fizikust a — naiv módon transzcendensnek tételezett — tárgy színvisszaverő képessége, ill. a fény hullámmozgása érdekli, a pszichológust pedig a látás fiziológiai folyamatai mellett talán még az észlelés mentális aktusának és általában a lelki műveleteknek a törvényei, ám maga az élményen „belül” létező tárgy kívül reked a vizsgálódások, s ezzel a tudományok körén.

Ugyanilyen sorsra jutnak a nem-létező tárgyak is, bár a tudományok irántuk érzett előítélete antropológiai gyökerű, jelesül „a valóságossal szembeni elfogultság”<sup>1</sup>. Nyilvánvaló azonban, hogy vannak ilyen adottságok. Az indirekt bizonyításokban a hasznuk is megmutatkozik, hiszen ha nem volnának olyan fogalmaink, mint „a legnagyobb prímszám” vagy a „ $180^\circ$ -nál nagyobb szögösszegű eukleidészi háromszög”, akkor számos matematikai tételt nem tudnánk bizonyítani. Ezek a tárgyak viszont joggal tarthatnak igényt rá, hogy egy tudomány a saját jogukon is vizsgálja őket.

A hontalan tárgyak közé tartoznak végül az „objektívumok”<sup>2</sup> is, ezek a magasabb rendű adottságok, amelyeket nyelvileg többnyire a „hogya” szóval bevezetett tárgyi mellékmondatok képviselnek: a „bizonyítható, hogy nincsenek örökmozgók” kijelentésben például a „hogya nincsenek örökmozgók” frázis utal az objektívumra<sup>3</sup>. Hogy a logika és még inkább a grammatika már régóta foglalkoznak olyan kérdésekkel,

<sup>1</sup> Meinong (3), 485. o.; Meinong (5), 60. o.

<sup>2</sup> A terminus (das Objektiv) először az *Über Annahmen* első kiadásában (1902) fordul elő (Meinong (5), 428 skk. o.); történetéhez más rokon terminusokhoz való viszonyához l. uo. 97-105. o.

<sup>3</sup> Uo. 44. o.

amelyek az objektívumok elméletébe tartoznak, azt Meinong is elismeri<sup>4</sup>, csak hogy szerintem mind ez idáig félreismerték azok természetét, amikor az ítéleteket, a következtetéseket vagy a jelentéseket, amelyekben ezek manifesztálódnak, egyoldalúan a lélekben lokalizálták. Az objektívumok tárgyi jellegének kimutatása ezért egy új tudomány főladata maradt.

A hontalan tárgyak egyik közös sajátossága, jelesül a különleges, az egzisztenciától eltérő létmódjuk a legfőbb oka annak, miért is vonták el magukat a „valóságtudományok”<sup>5</sup> figyelme elől, amelyek épp e hiányosságuk miatt szorulnak kiegészítésre. Mégpedig nem a metafizika tudományával — mint első pillantásra vélhetnénk —, mivel ez eredeti célkitűzése szerint csupán a létezők összességének tapasztalati tudománya<sup>6</sup>, hanem egy másik, a szó szigorú értelmében univerzális elmélettel, amely éppúgy törődik a nem-létezőkkel, mint ahogyan azt a metafizika a létezőkkel teszi. Ez a tudomány a tárgyelmélet, amely nemcsak a létezőt mint létezőt vizsgálja, hanem a tárgyakat általában, tekintet nélkül arra, hogy vajon existálnak-e azok, vagy sem. Ez a diszciplína persze nem korlátozódhat a nem-létezők kutatására — ha elzárkózna a valósággal való foglalatosságtól, akkor, épp antropológiai elfogultságunknál fogva, értéktelen volna számunkra —, hanem univerzális tanításként az egzisztenciákat is a hatókörébe kell vonnia. Hiszen a létezők is rendelkeznek olyan aspektussal, amely lényegileg azonos bennük a nem-létezőkével, s ami lehetővé teszi azt a sajátos szemléletmódot, amellyel őket egy önálló, léttől független tudomány megközelítheti.

A léttől független tanításokat, szemben a valóságtudományokkal — melyeknek, függetlenül attól, hogy speciálisak-e vagy univerzálisak, nem áll rendelkezésére más ismeretforrás, mint az *a posteriori* ismeretet nyújtó tapasztalás<sup>7</sup> —, mindig az a prioritás jellemzi<sup>8</sup>, az az ismeretmód, amelynek létezéséről a matematika tanúskodik.

<sup>4</sup> Meinong (3), 501 sk.o., 513. o.

<sup>5</sup> Meinong (3), 521. o.; Meinong (6), 344. o. Ez utóbbi helyen a valóság-, vagy léttudományok állnak szemben a léttől független tudománnyal, a tárgyelmélettel. A hagyományos, szellem- és természettudományokra történő fölosztás elégtelenségét már a matematika megléte is bizonyítja, mivel ennek a diszciplínának a helyét ebben a mátrixban nem tudjuk megnyugtató módon kijelölni; l. Meinong (3), 488. o.; Meinong (6), 237. o.

<sup>6</sup> Meinong (3), 518 skk. o.; Meinong (6), 229. o.

<sup>7</sup> Meinong (3), 521. o.

<sup>8</sup> Meinong (6), 241. o.

Van tehát *a priori* tudás, a kérdés csak az, miként lehetséges? Meinong szerint erre a transzcendentális kérdésre nem annyira a lelki fakultások, mint inkább a tárgyak bemutatásával válaszolhatunk, mivel ez utóbbiak létmódja teljesen meghatározza a róluk kialakítható ismeret milyenségét.

Történetileg szemlélve úgy tűnik, hogy Meinong először a lét (hierarchikus) fokozatainak bevezetéséhez jutott el. Ezek közül az első, az elfogulatlan, mindennapi léttapasztalás számára legismertebb szintet az exisztencia alkotja, vagyis a létező, valós tárgyak foglalta. Ezekre épülnek rá az olyan ideális tárgyak, mint a matematikai objektumok vagy az olyan magasabb rendű adottságok, mint a relációk és a sokféle objektívum; ezek együttesen a fönnálló szféráját adják, ideális természetük pedig az *a priori* szemlélet tárgyi alapzata. Utánuk következnek a nem-létező tárgyak, amelyek között objektumok (például a négyszögű kör) éppúgy előfordulnak, mint objektívumok (például „az, hogy örökmozgók vannak”). Látni kell azonban, hogy ezek adottság-voltának elismerése problémákat vet föl. A „van”-nak milyen értelmében állíthatjuk például azt, hogy „van legnagyobb prímszám”? Nem sokkal természetesebbnek tűnik-e az a föltevés, hogy az ilyen összetett tárgyakat mi magunk szintetizáljuk egyszerű alkotórészekből (ideákból)? Ezzel a locke-i megoldással ugyanis megszabadulhatnánk a megismerés számára perfekt módon előre adott lehetetlen tárgyak fogalmától.<sup>9</sup> Meinong ezt a magyarázatot a kései munkáiban már fontolóra sem veszi, mivel úgy gondolja: ahogy szellemünk nem tud tárgyakat tételezni (vagyis teremteni), úgy arra sem képes, hogy szintetizálja azokat.<sup>10</sup> Így viszont a nem-létezők előre adott mivoltának elfogadása egy új létfokozat, jelesül a „kivüllét” (Aussersein) bevezetését teszi szükségessé — olyasfajta pozíció ez, amelyből kivétel nélkül minden tárgy részesedik. Különlegességét jelzi az a körülmény, hogy amíg a másik két létfokozaton belül megtalálható a negativitás mozzanata (vagyis az exisztáló mellett vannak nem-exisztáló, a fönnálló mellett nem-fönnálló tárgyak), addig ez a léthiány a kivüllét szintjén már nem fordulhat elő<sup>11</sup>. Ez utóbbi az a reziduum a tárgyakon, amely a megragadásukhoz föltétlenül szükséges, amely nélkül egyetlen tulajdonságukról sem szerezhetünk

<sup>9</sup> Ezt a lehetőséget leíráselméletével a legsikeresebben Russell aknáztta ki.

<sup>10</sup> Meinong (5), 342. o. — Ez lételméleti szempontból annyit jelent, hogy megszűnik a különbség originális és derivatív adottságok között, ismeretelméletileg pedig annyit, hogy semmilyen reflexióval nem szerezhetünk tudomást szellemünknek valamilyen szintetikus működéséről.

<sup>11</sup> Meinong (3), 492. o.

tudomást. Mindezt a negatív egzisztenciális ítéletek kiválóan bizonyítják, hiszen „ahhoz, hogy egy tárgy vonatkozásában úgy ítélhessek, ez nincs, úgy tűnik, először valamilyen módon meg kell ragadnom azt, hogy kimondhassam róla a nem-létet, pontosabban, hogy azt megítélhessem neki vagy elvitathassam tőle”.<sup>12</sup>

Hogyha a lét három fokozatát az eddig bemutatottak szerint fogjuk föl, akkor ez a tárgyak egy hierarchikus fölosztásának szerepét is betölti, amennyiben vannak egzisztáló, főnnálló és kívüllétező tárgyak, ezek páronként különböző osztályokat alkotnak, együttesen pedig kimerítik a világ összességét. Maga Meinong azonban egy ennél termékenyebb gondolatra jut, azon az alapon, hogy a létfokozatok közül a gazdagabb meghatározottságúak (a „*potius* törvényének” engedelmeskedve) magukban foglalják a hiányosabb meghatározottságúakat, vagyis az egzisztencia főnnállást, az pedig a kívüllétezést.<sup>13</sup> Az egzisztenciákban is kell lennie olyan összetevőnek, amely őket kívüllétezőkkel teszi, bár ezt az alkotórészt nem kereshetjük magukban az objektumokban, inkább a létezési ítéleteket (s rajtuk keresztül az objektívumokat) kell vallatónak fognunk, hiszen a tárgyaknak ezekben tulajdonítunk a kívüllétet meghaladó többletet (főnnállást vagy egzisztenciát). Ha ezt el tudnánk vonni, akkor épp a tiszta kívüllét maradna hátra.

A tárgyelméletben a létítéletek prototípusát az „A létezik” séma képviseli, amelyben az „A” rendesen valamilyen objektumra mint a kijelentés közvetett, a séma egésze pedig valamilyen objektívumra mint annak közvetlen tárgyára utal. Hogyha a tárgyaknak csak a kijelentésekben tulajdoníthatunk létet vagy nem-létet, akkor ők maguk is csak az objektívumokban juthatnak a lét valamilyen fokozatához, ám ez a pozíció számukra mint tárgyak számára külsődleges, közömbös.<sup>14</sup> „A tiszta tárgy léten és nem-léten túl van (...), a tárgy természettől fogva kívüllétező, noha két lét objektívuma, a léte és a nem-léte közül az egyik mindig fennáll.”<sup>15</sup> A kívüllétet ezek után úgy határozhatjuk meg, mint a tiszta tárgyak fogalmát, amely ebbéli minőségében érzéketlen aziránt, hogy elemeihez járulnak-e további létmozzanatok vagy sem.

Meinong tanításában tárgyiságnak és léthelyzetnek ezt a szétválasztását keresztezi a tárgyak kétféle aspektusának megkülönböztetése, amely szintén a kijelentések ill. az

<sup>12</sup> Meinong (3), 491. o.

<sup>13</sup> Meinong (5), 74. o.

<sup>14</sup> Meinong (3), 493. o.

<sup>15</sup> Uo. 494. o. — A tiszta tárgy fogalmi konstrukcióját részletesen elemzi Findlay (1), 42-58. o.; a tanítás (szerintem megalapozatlan) kritikáját Grossmann (1) adja.

objektívumok tipológiáján nyugszik. A létobjektívumok mellett (formájuk: „*A* van”, ahol a „van” helyébe az „*exisztál*”, „*fönnáll*”, „*kivüllétezik*” terminusok valamelyike helyettesítendő) ugyanis vannak ígylétobjektívumok is (ezek „*A* az *B*” formájúak).<sup>16</sup> Ez a két osztály a tárgyakat aszimmetrikus módon határozza meg, mert amíg vannak olyan adottságok (jelesül a tiszta tárgyak), amelyek nem bírnak létmozzanattal, addig olyanok nincsenek, amelyek ne rendelkeznének valamilyen ígyléttel. Az ígylét e dominanciája következtében a nem-létezőknek is vannak tulajdonságaik,<sup>17</sup> az aranyhegy például éppúgy aranyból van, mint ahogy a kerek négyzet is egyszerre négyszögű és kerek<sup>18</sup>. Az ígylét közömbös mindenféle létkorláttal szemben, ezt fejezi ki „az ígylét léttől való függetlenségének alapelve”<sup>19</sup>.

Ez a függetlenség természetessé tenné azt a föltevést, hogy kizárólag az ígylét az, amit intellektusunk előtalál<sup>20</sup> az olyan kivüllétező tárgyakon, mint például a legnagyobb prímszám. Ebből viszont a tiszta tárgy ígylétének és kivüllétének azonossága folyna, minthogy az előbbi nem más, mint a dolog természetének, vagyis mindannak a foglalata, amit az értelem egyáltalán megragadhat benne. Csakhogy ennek a magyarázatnak, s vele a „kivüllét” fogalom explikációjának gátat szab e két aspektus különböző mivolta. A kivüllét ugyanis nem ismer differenciákat: az örökmozgó és Nagy Sándor gaugamélai veresége egyformán rendelkeznek e létfokozattal, míg ígylétük jelentősen eltér. Leginkább még azt mondhatni — vállalva akár a tautológia vádját is —, hogy a kivüllét a tiszta tárgyak közös pozíciója, vagy másként, az ígylét adottságmódusa, s ebben a formulában a két fogalom bensőséges viszonya is nyilvánvalóvá válik.<sup>21</sup>

A tárgyak közül némelyek mindkét aspektussal rendelkeznek: léttel csakúgy, mint ígyléttel; az egzisztenciákban például egyenesen a kettő unióját pillanthatjuk meg, bennük valójában mindig két tárgyat vizsgálunk, egy létezőt és egy ígylétezőt. Ez utóbbi önállóságának alapelve itt mintegy lefordítható az egzisztenciáról ill. esszenciáról szóló hagyományos állításokba. Ám a törvény akkor válik sokatmondóvá, ha belátjuk, hogy vannak tiszta ígylétezők is, amelyekből (a kivülléttől eltekintve) hiányzik az első aspektus. „Az, aki szereti a paradox kifejezősmódot, azt is mondhatná, hogy vannak (es

<sup>16</sup> Meinong (5), 72. o.; Meinong (7), 27. o.

<sup>17</sup> A „valamilyen tulajdonsággal bírni” meghatározottság ugyanis mindig az ígylét része.

<sup>18</sup> Meinong (3), 490. o.

<sup>19</sup> Uo. 489. o., értelmezéséhez l. Griffin (1).

<sup>20</sup> Meinong (6), 346. o.

<sup>21</sup> Meinong (3), 494. o.



gibt) olyan tárgyak, amelyekről igaz, hogy ilyesféle tárgyak nincsenek (gibt es nicht).”<sup>22</sup> Mindez azért lehetséges, mert az értelem számára az ígylét ugyanolyan előre-adott formában, ugyanolyan szilárd tényként jelentkezik, mint a lét, különösen az exisztencia. Egyiket sem ő hozza létre, s ezért az ígylét fakticitásának elismerése a hagyományos tényfogalom radikális kiterjesztését jelenti. A tiszta ígylétező is transzcendens tárgy, kutatása ezért a tárgymélet föladata.

Meinong tanítása szerint minden ismeret „kettős jellegű tény” (Doppeltatsache), amelynek egyik oldalán a megismerés mint lelki történet, a másikon pedig a megismert tárgy áll.<sup>23</sup> A tudásszerzés folyamatában mindkét összetevő önállótlan (hiszen az aktusok intencionális szerkezetük miatt tárgyakra vannak utalva, ez utóbbiakról viszont csak az aktusok közvetítésével szerezhetünk tudomást), logikai prioritással mégis a tárgyi oldal van fölrüházva,<sup>24</sup> ez teszi lehetővé az apszichologikus kutatásokat egyáltalán.<sup>25</sup> Az ismereteket ezért — a tárgyi ill. az élményszféra egybevágóságából következően — két oldalról is jellemezhetjük: speciálisan, a létező és az ígylétező önálló tárgyiságából a róluk kialakított ismeretek különbözősége folyik. Vannak ugyanis „olyan ismeretek, amelyek a legitimációjukat objektumuk ill. objektívumuk milyenségéből, ígylétéből merítik, szemben másokkal, amelyeknél nem az a helyzet. Amazokat régóta a priorinak, emezeket empirikusnak hívjuk”<sup>26</sup>. E két tudásfajta közül a tárgyméletben az *a priori* technikailag pontosított fogalma a kiindulópont: ezt az állítmányt ítéletekre alkalmazhatjuk, s az így létrejött formula egy negatív meghatározottságra utal, jelesül a többi ítélethez hozzájáruló tapasztalati alkotórész hiányára.<sup>27</sup> „A kék szín különbözik a pirostól” kijelentés ezért — a szinképzetek empirikus származása ellenére — *a priori* lesz, hiszen igazságának belátásához elég a két összetevő, a kék és a piros tárgy ígylétét szemügyre vennünk, nem kell transzcendálnunk őket, hogy új tapasztalati adatokat hívjunk segítségül.<sup>28</sup> Az aprioritás persze mindig más tulajdonságokkal jár együtt, az ilyen ismeretek egyszersmind „tárgyilag megalapozottak,

<sup>22</sup> Uo. 490. o.

<sup>23</sup> Uo. 483 skk. o.

<sup>24</sup> Meinong (8), 45. o.

<sup>25</sup> Meinong (5), 60. o. — Ez az oka annak is, miért nem lehet a lélektan univerzális tudomány.

<sup>26</sup> Meinong (3), 520. o.

<sup>27</sup> Meinong (6), 376 sk. o.

<sup>28</sup> Uo. 373 skk. o.

szükségszerűek, evidensen bizonyosak és léttől függetlenek”<sup>29</sup>. Figyelemre méltó, hogy az „evidens” állítmányon kívül a másik három — a tudás objektív oldalának jellemzőeként — mind a tiszta tárgy fogalmából magyarázható, hiszen szükségszerűnek azt hívjuk, ami a dolog természetéből (igylétéből) következik, ez utóbbi viszont nem más, mint a tárgyi meghatározottságok összessége, amelyről tudjuk, hogy közömbös minden létkorlással szemben.

Az evidencia fogalmát ezzel szemben az általános attitűdelméletben használhatjuk föl, hogy az aprioritás tárgyi tulajdonságával korrespondáló élményeket jellemezzük vele. Az evidenciához szintén egy tulajdonságnyaláb tartozik, amennyiben az ilyen ismeretek egyben mindig racionálisak is. A léttől független adottságok között módunk van arra, hogy belelássunk a tárgyak természetébe, s ezt a belátást itt mindig megértés kíséri.<sup>30</sup> Noha mind a lét, mind az igylét tényként állnak velünk szemben, ám e szembenállás mikéntjében alapvető különbség mutatkozik. Amíg a létező tényszerűsége kimerül adottságának brutális jelenlétében, addig az igylétezőnél mindezt a beláthatóság teszi elviselhetőbbé: „Talán azt lehetne mondani, hogy ott a tények hatalmát sokkal inkább kívülről érvényesülő kényszernek érezzük, amelyhez megértés nélkül is igazodnunk kell, míg itt éppen ez a megértés az, ami egyfajta önkéntes behódolást hoz magával. (...) A mértékadó itt épp a matériát kitevő tárgyak”<sup>31</sup> természete, másként kifejezve, azok igyléte. Mivel a 4 és a 2 éppolyanok, amilyenek, azért van meg a 4-ben a 2 maradék nélkül. Ezzel szemben a létezés (Dasein) soha sincs megalapozva az illető tárgy természetében, vagyis az igylétében (legfőljebb a nem-lét esetén), és nem is érthető meg abból a természetből.”<sup>32</sup>

A tárgyak regionális fölosztása persze kihat a megismerőélményekre is, amennyiben a megértés csak a léttől független tudást jellemezheti: „Nincs olyan ismeret, aminek a legitimációja ne valamilyen evidenciában rejlene, csak hogy a belátásnak két alapvetően különböző fajtája van, az egyik a 'miért', a másik úgyszólván a csupasz 'hogy'. Úgy

<sup>29</sup> Meinong (6), 257. o., 378. o.

<sup>30</sup> Azért fontos ezt a kookekurenciát hangsúlyozni, mivel a tárgyelmelet ismer olyan élményeket is, amelyeknél a belátás nem párosul megértéssel; l. Meinong (6), 238. o.; Meinong (5), 91. o., 183. o.

<sup>31</sup> Az ítélet matériája a tárgyaként szereplő objektívumban előforduló és annál eggyel alacsonyabb rangú tárgyak összessége, például *A* és *B* az „*A* az *B*” igylétobjektívumban; l. Meinong (6), 235. o.

<sup>32</sup> Uo. 238. o.

tűnik, hogy azt, amit ott a felfogásra váró matéria természete maga teljesítene, azt itt, ahol ez a természet csődöt mond, egy, az ítélő számára rendkívüli mértékben külsődleges dologgal kellene helyettesíteni, jelesül a valóságmozzanattal, amire a megismerés ott, ahol létezik megértés, nincs rászorulva. Természetesen a két megismerésmód (...) nem más, mint amit régóta racionális tudásként ismernek az empirikussal, vagy akár a priori tudásként az a posteriorival szemben, már amennyiben e két utolsó kifejezésen nem más és nem többet értünk, mint a léttől való függetlenség miatt a tapasztalattól is független tudást, szembeállítva a tapasztalattal. Egy léttől független tudomány így természetszerűen egyben a tapasztalattól független a priori tudomány is.<sup>33</sup>

A tárgyleméleti szemléletmódot tehát az teszi lehetővé, hogy (az ígylét dominanciájából következően) a lényeganalízis nem jelent egyszersmind létanalízist. Ilyen föltételek mellett azonban a valóság sincs elzárva a racionális megismerés elől, hiszen az existenciáknak is megvan a maguk ígyléte. A léttől független tudás magán a létezőn is lehetséges, mondjuk akkor, ha az *a priori* azon példázódik<sup>34</sup>. Meinong szemléletes példájával élve: ha két út, *A* és *B* között választhatunk, s az elsőt rövidebbnek találjuk a másodiknál, akkor „az, hogy *A* különbözik *B*-től, vagy pontosabban, hogy *A* rövidebb, az mindenekelőtt az *A* és a *B* tárgyak természetéből adódik, függetlenül attól, vajon léteznek-e azok vagy sem. Ezzel szemben empirikusan ismerjük meg azt, hogy éppen ez a két út, *A* és *B* létezik. Az *A* és *B* valóságok összehasonlítása így mindkét ismeretmozzanatot tartalmazza, s így egyfajta keverékformát mutat.”<sup>35</sup>

A valóág ésszerű megismerhetőségét persze nem annyira egyedi példákön, mint inkább olyan racionális tudományokon vizsgálhatjuk, mint a geometria, amelynek eljárásmodja Meinong szerint a tárgyleméleti fogalomképzést igazolja. A geometria alapja, a térképzet (vagy térfogalom), eredetileg tapasztalati adottság<sup>36</sup>, mivel tapasztalatiak azok az *inferius*-ok, amelyekre az olyan magasabb rendű geometriai tárgyak épülnek, mint a távolság, az irány vagy a különféle alakzatok. Az empirikus származás bizonyítéka az a körülmény is, hogy tapasztalatunkban még sohasem találkoztunk „tökéletes” körrel vagy egyenessel, sőt, hogy még két pont távolságát sem tudjuk precízen meghatározni, mivel szemléletünk alá van vetve a különféle (inger)küszöbértékek korlátainak.<sup>37</sup> Ám

<sup>33</sup> Meinong (6), 238 sk. o.

<sup>34</sup> Uo. 312. o.

<sup>35</sup> Uo. 239. o.

<sup>36</sup> Uo. 301. o.

<sup>37</sup> Uo. 289. o.

az, hogy sem a külvilágban, sem a képzeleteinkben nem leljük föl a geometriai objektumokat, nem akadályozza annak, hogy előrenyomuljunk a nem-szemléletes ismeretekig, mivel a tapasztalatunk eme nem pontos adottságai mellett a birtokunkban vannak olyan magasabb rendű „precíziós tárgyak”, mint a számok, az azonosság és a különbözőség *in abstracto*, vagy a lét és a nem-lét, amelyek, lévén *inferius*-aik, nem a tapasztalat fönnhatósága alá tartozók, nincsenek alávetve semmilyen (inger)különbértéknek.<sup>38</sup> A tér tudományának bázisához úgy juthatunk el, hogy eltekintünk az empirikus adatoktól és helyettesítjük őket egy „meghatározatlan sokféleséggel”.<sup>39</sup> Egy koordináta-rendszert alkotó pontthalmaz elemei eszerint ideális, azaz nem-létező tárgyak, még ha a térkontinuum létező adataiból vonjuk is el őket. A geometria ezen a sokféleségen nyugszik, ezért nem tapasztalati tudomány.<sup>40</sup>

A tárgylemélet a végső elemzésben három térfogalmat különböztet meg: a geometria, a valóság és a képzetek terét. Az első ideális, precíziós tárgyak alkotják, a második — amit a „tér” kifejezés alatt rendszeresen értünk — a transzcendens tárgyak foglalata, amivel a valóságtudományoknak, a fizikának, csillagászatnak, s persze a mindennapi életünkben nekünk magunknak is dolgunk van, s végül a harmadik, térszemléletünk képzetileg létező tárgya, amit „pszeudotér”-nek hívhatunk, mivel senki sem akarna valódi térnek nevezni valamit, ami egyetlen dimenzióval sem rendelkezik.<sup>41</sup> Ez a pszeudotér az, amin keresztül a másik kettő fölfoghatóvá válik.<sup>42</sup>

A geometriai tárgyak viszonyait axiómák, ezek a bizonyításra nem szoruló tárgyak (objektívumok) szabályozzák, amelyek érvényességéért „racionális evidencia, vagyis megértéssel párosuló belátás kezeskedik”<sup>43</sup>. Ettől persze még fölláthatunk többféle

<sup>38</sup> Uo. 290. o.

<sup>39</sup> Uo. 301. o.

<sup>40</sup> Látható, hogy Meinong — a közöttük fönnálló elvi különbségek dacára — milyen közel került itt Kant geometriafölfogásához. Az eltérés annyi, hogy míg Kant az *a priori* sokféleséget a tiszta *szemléletből*, addig Meinong — aki ilyen fakultást nem ismer el — a (magasabb rendű) *tárgyakból* származtatja.

<sup>41</sup> Ezt a fölosztást később Russell is átvette: nála a három térfajta a geometria, a személyes és a perspektívák terének fogalmaiban jelenik meg; l. Russell (1), 256 skk. o., Meinong (1), 153. o.

<sup>42</sup> Meinong (6), 298. o. — A „pszeudoteret” ideiglenesen mint „a (valóságos vagy ideális) térről való tudatunkat” határozhatjuk meg.

<sup>43</sup> Uo. 296. o.

axiómarendszert, az eukleidészi geometria mellett el kell fogadnunk mások létezését is, azzal a föltétellel, hogy az eltérő ideális terek közül csupán egy korrespondeálhat a valósággal. Mivel ez utóbbi „háromdimenziós, folytonos, önmagában kongruens, sík sokféleség”, ezért a geometriák közül az eukleidészit illeti meg kitüntetett hely, bár a „két- vagy négydimenziós, nem folyamatos, kongruencia híján való, pozitíve vagy negatív görbült sokféleség ellen sem vethetünk semmit”.<sup>44</sup> Látni kell azt is, hogy a kiválasztott geometria transzcendens érvényessége nem teszi a tér e tudományát tapasztalativá, mivel itt sem történik más, mint hogy az *a priori* összefüggéseket utóbb a valóságon is előtaláljuk.<sup>45</sup> A nem-eukleidészi geometriák különleges helyzete abból adódik, hogy axiómaik között lehetetlen objektívumok is előfordulnak (például a párhuzamossági posztulátum tagadása), mégpedig olyan mértékben, amilyenben azok lehetetlen objektumokat (például az egymást érintő párhuzamosokat) is bevonnak a vizsgálódásaik körébe. Ezek a tárgyak persze nem teszik a „hiperbolikus geometriát” magát is ellentmondásossá, hiszen a tudományokat nem a tárgyaik, hanem a tételeik közötti következményrelációk minősítik, s azok az előbbieket abszurditása esetén is lehetnek korrektek.<sup>46</sup> Az imaginárius geometriák létezése ugyanakkor nemcsak e tudomány *a priori* mivoltára bizonyíték, hanem az abszurd tárgyak axiomatikus kutatásának lehetőségére is.

Persze nem a geometria az egyetlen léttől-független tudomány, az a matematika is, amelynek speciális tárgyelmeleti mivoltát a legújabb, a szimbolikus logika irányába való fejlődése Meinong szerint különösen szembetűnővé teszi<sup>47</sup>. Ugyanez áll a kategóriatanra<sup>48</sup>, amely viszont lényeges vonatkozásokkal bírva a grammatika elméletéhez,

<sup>44</sup> Meinong (6), 284. o. — Ez az állítás ellentmondani látszik az „axióma”-fogalom meghatározásának, hiszen az abszurd tárgyak természetét aligha tudjuk ésszerű evidenciával belátni. Az ellentmondás úgy oldható föl, hogy adottnak véve a lehetetlen tárgyak ígylétét, az abból folyó axiómák (ebben a relativizált értelemben) már beláthatók lesznek.

<sup>45</sup> Uo. 285. o.

<sup>46</sup> A természeténél fogva racionális alap-következmény viszony ugyanis objektívumok között áll fenn, jelesül akkor, ha az egyiket a másakra való tekintettel tartjuk ténylegesnek (l. uo. 354. o., 259. o.). Ez pedig nincs korlátozva a fönnállókra, hiszen „a lehetetlen objektívumok is szükségszerűen maguk után vonnak más, nem kevésbé lehetetlen objektívumokat” (uo. 285. o.).

<sup>47</sup> Meinong (6), 321. o.

<sup>48</sup> Uo. 316. o., Meinong (3), 518. o.

megalapozhatja egy racionális grammatika lehetőségét. Implicit módon pedig szinte az összes tudományban folytattak már — többnyire méltányolt — tárgyelméleti kutatásokat<sup>49</sup>, még ha ezt a tényt a természettudományok sikerei által támogatott s a tapasztalati ismeretforrás jelentőségét egyoldalúan hangsúlyozó empirizmus a legújabb korszakban feledtetni látszott. Meinong épp azzal a céllal alakította ki a tárgyelmélet eszméjét, hogy a segítségével „lehetőleg éles fényt vessen az emberi megismerés racionális mozzanataira, s hogy segítsen mind a régi, mind az új előítéletekkel szemben a jogaikat érvényesíteni”<sup>50</sup>. Tudomásul kell vennünk, hogy ismereteinkben mind a racionális, mind a tapasztalati összetevő jelen van, s hogy a tudományokat is e kettősséghez illően kell fölosztanunk. Az aprioritás legáltalánosabb tudományát ezután tárgyelméletnek, a tapasztalatét pedig metafizikának hívhatjuk — ez utóbbinak a hatósugara nem a létre, csupán a létezőkre terjed ki.<sup>51</sup>

Az ésszerű és a tapasztalati adatok különbségeit és ugyanakkor egymásrahangoltságukat nem a megismerés alanyának ill. tárgyának kategoriális dimenziójában kell vizsgálni, hanem kizárólag a tárgyakén belül. Meinong ezzel a legősibb, platóni elgondoláshoz tér vissza, amennyiben az ismeretek sajátosságait a tárgyakéból magyarázza, elsőként is abból, hogy minden adottság egy létező és egy így létező fúziójának tekinthető, amelyekhez az élményszinten a tapasztalati ill. a racionális ismeretforrások vannak hozzárendelve. Ez a kitétel ugyanakkor jelzi, hogy itt az antikétől jelentősen eltérő fogalomképzés működik, amelynek a természete csak a történeti háttér előtt válik átlátszóvá. Az alábbiakban ezt a háttérrel kísérlem megvázlatosan bemutatni.

Az antik metafizikai hagyomány fő vonulatában, Platónnál és Arisztotelésznél a dolgok lényege — amit az előbbinél az „auto tō”, az utóbbinál pedig az „uszia” fogalom képvisel — egyszersmind a legvalódibb létező. Platón eme unióig azáltal jut el, hogy kiterjeszti az ideák jellemzésére szolgáló „auto tō” operátort a lét fogalmára is, s ezáltal a lét lényegét tekinti valódi létezőnek, Arisztotelész pedig evidenciaként kezeli, hogy az „uszia” — amit mindazonáltal nem az ideák mintájára képzel el — alkotja a lét alapját.<sup>52</sup> A lényeganalízis, amely a dialektika (ill. az első filozófia), vagyis egy *a priori*, *a jelenségeket okaikból eredeztető és magyarázó* tudomány főadatkörébe tartozik,

<sup>49</sup> Meinong (3), 510. o.

<sup>50</sup> Meinong (6), 201. o.

<sup>51</sup> Meinong (6), 229. o.

<sup>52</sup> *Met.*, 1028a 30-31, az „uszia eidosz” mivoltához 1028b 33 — 1029a 30.

egyszersmind létanalízis, mégpedig a létnek egy olyan típusáé, ami a többivel szemben a tökéletességet képviseli.

A középkorban ez a klasszikus hagyomány radikálisan átalakul, amennyiben az esszencia az egzisztenciától függetlennek nyilváníttatik, azon az alapon, hogy egy dolog lényege meghatározható anélkül is, hogy akárcsak utalnánk a létezésére. Nyilvánvaló, hogy ennek a szemléletbeli változásnak valahol a két korszak között kellett végbemennie, s az eszmetörténeti kutatás egyik sürgető feladata a transzformáció pontos helyének a rögzítése. Annyi bizonyosnak látszik, hogy a fogalmak jelentésváltozásának okai között előkelő helyen áll a sztoikus *lekton*-elmélet, amely a kereszténység teremtetésszményére hangolva alkalmas volt rá, hogy a tárgyi lények reprezentációjának teljesítményét a léttel szemben indifferensnek nyilvánítsa. A *lekton* ugyanis a sztoikusoknál a nem-létezők egyik fajtája, amely a racionális képzetek tartalmát adja vissza maga is ésszerű formában, s így képes arra, hogy minden egzisztenciális elkötelezettség nélkül lehessen a dolgok természetéről szóló híradás hordozója. Ezt az elméletet könnyű volt összehangolni a *logosz* általi teremtés gondolatával, amely a maga részéről az isteni és az emberi értelem ill. létmód szembeállítására épült, fölhasználva ehhez az újplatonikus ideaértelmezést, együtt a „demiurgosz”-isten eredetileg pythagóreus gondolatával. A tanítás szerint az ideák az isteni értelemben preexisztálnak, ahol is a „létezni” és az „ideának lenni” állítmányok azonosak<sup>53</sup>, akárcsak Istenben a teremtés és a gondolkodás aktusa<sup>54</sup>. Csakhogy az állítmányoknak ez az uniója nem magukban az ideákban van megalapozva (mint Platónnál és Arisztotelészénél), hanem az Úr mindenhatóságában, s az antik szerzők gondot fordítottak arra, hogy ez utóbbit önmagából és speciálisan az ideák segítségül hívása nélkül magyarázzák. Ezek ugyanis — s a *lekton*-elmélet átvétele itt nyilvánvaló — szerintük közömbösek mindenféle egzisztenciával szemben, mivoltuk kimerül a tiszta jelentőségben. Azt a racionális különbséget pedig, amely Istenben a gondolkodás és a teremtés között mégiscsak fönáll, az *ens increatum* és az *ens creatum* közötti kategoriális szakadék az utóbbiban

<sup>53</sup> L. például Plótinosz: *Enneászok* V.4.2., V.9.4. — Érdemes megemlíteni, hogy az itteni elmélet nem annyira Platónra, mint inkább Arisztotelészre megy vissza, jelesül az anyagtalan dolgok létezéséről szóló tanítására; l. *De an.*, 430a 2-5.

<sup>54</sup> Innen ered a *creatio continua* eszméje is: mivel Istent a gondolkodás tulajdonsága mindig megilleti, ezért a teremtésnek is folyamatosnak kell lennie.

reális különbséggé tágitja, ami által egyáltalán lehetővé válik bennük lét és lényeg egymástól független vizsgálata.<sup>55</sup>

Az antik ill. a középkori hagyományt — jellemző módon — Descartes egyesítette, bár a dolog természetéből adódóan nem minden következtetés nélkül. Lét és lényeg viszonyát nála mindenekelőtt a szubsztanciaelmélet szabályozza, amely kimondja, hogy (ha eltekintünk Isten szubsztancialitásától) a „létezőnek lenni” állítmány mind jelentésében, mind terjedelmében azonos a „kiterjedtnak vagy gondolkodónak lenni” összetett állítmánnyal. Gondolkodás és kiterjedés ugyanakkor a dolgok lényegét alkotják<sup>56</sup>, létük alapját, s így vizsgálatuk nem csupán lét-, hanem lényeg-elemzés is egyben.

Ennek a tanításnak a következetességén Descartes-nak az a törekvése üt rést, amellyel mindenáron fönn kívánja tartani az *ens necessarium* ill. az *ens contingens* dimenzióját, mégpedig mindkettő individualitásának megőrzésével. Ennek megfelelően hol úgy beszél a *res extensá*-ról és a *res cogitans*-ról, mint általános szubsztanciákról (szubsztanciasémákról), hol pedig úgy, mint egyedekről, amiket értelmes módon csak egy arisztotelianus keretben tudunk értelmezni, mégpedig olyan létezőkként, amelyek a létezésükhöz Istenre egyenként is, nemcsak generikusan, rá vannak szorulva<sup>57</sup>. Ez a szubsztancia fogalmában rögzíthető, s a keresztény teremtetészmé átvételéből magyarázható<sup>58</sup> következtetés végül is oda vezet, hogy az individuumokban már elkülönítve kell szemlélnünk az esszenciát és az egzisztenciát. Ezek különbsége ugyanakkor — a karteziánus bölcsélet ismeretelméleti beállítottságához illően — a gondolkodás aktusain belül is megjelenik — s valóban, Descartes szerint „a szubsztanciát nem lehet egyedül abból rögtön megismerni, hogy létező dolog, mert a lét

<sup>55</sup> L. Szt.Tamás: *De ente et essentia*, V. 3-4. — Tamás itt a függetlenség mellett azzal érvel, hogy ha (Istenen kívül) valamely dolog léte és lényege azonos volna, akkor az egyszersmind önmaga oka is lenne, ami képtelenség. Mindez arra utal, hogy az egzisztencia és az esszencia szétválasztásában az arisztotelészi okságelmélet is szerepet játszott, mégpedig abban a kevésbé átgondolt formájában, amelyben Arisztotelész a létezők közötti oksági lánc kezdőpontjával az *ens necessarium*-ot jelölte meg.

<sup>56</sup> Azok „fő attribútumai” — mondja Descartes, I. *Principia*, I.53., I.63.

<sup>57</sup> *Principia*, I.21.

<sup>58</sup> A teremtetészmé átvétele közvetlen módon is kifejezésre jut, amennyiben Descartes az embert parciális, az *ideae factitiae*-ra korlátozott léteremtő erővel ruházta föl, s ezzel az isteni tulajdonságok analógiájára képzelet el.



önmagában nem afficiál minket”<sup>59</sup>, ehhez a teljesítményhez valamilyen jelentős, tehát esszenciális aspektus szükséges. A létszerkezet különbsége itt is, akárcsak a hagyományban, úgyszólván átöröklődik a megismerésre.

A Descartes utáni filozófiában esszencia és egzisztencia viszonyának legszélsőségebb, ám ugyanakkor a leghatásosabb kifejtését Hume-nak köszönhetjük. Tanítása szerint<sup>60</sup> az ítélettípusok formájában különbséget kell tennünk tény-, ill. észigazságok között, az előbbieket a jelentős, szintetikus, az utóbbiakat az analitikus kijelentések képviselik, amelyek az ideák közötti viszonyok megállapítására korlátozódnak. Az észigazságok nem-létezőkről szóló állításokban öltönek testet, hiszen a racionális, *a priori* okoskodásunk kizárólagos tárgyai „a mennyiség és a szám”, a nem-létezőknek ezek az eminens képviselői. Ezzel szemben a tényekre vonatkozó tudásunk sohasem apodiktikus, sohasem jár együtt az evidencia élményével, s így mindig korrigálható. A lét, amit kauzális sorok alkotnak, önmagában esetleges, az ésszerű belátás számára ezért idegen. Vitán fölül áll, hogy a lét- és a lényegaspektus szétválasztásában Hume igen messzire megy, amikor csak — a tényfogalmon kívül álló — nem-létezőknek tulajdonít esszenciát, s ezáltal az aspektusokat egyedi dolgok által képviselteké teszi.

A tárgyelmélet e sokszínű hagyomány elemeiből épül föl. Alapbeállítottságában a keresztény bölcselettel áll tipológiai rokonságban, amennyiben a létet és az ígylétet egymástól független, egyenrangú adottságoknak tartja, amelyekről különböző ismeretek — az előbbiekről tény-, az utóbbiakról észigazságok — lehetségesek.<sup>61</sup> A dolgok egyik részének adottságmódusa a lét, a másiké az ígylét: vagyis az esszencia ugyanolyan tény, mint az egzisztencia — ez pedig a hume-i tényfogalom radikális kiterjesztését jelenti. Az ígylét tárgyiságának bizonyítását a kívüllét fogalmi konstrukciója teszi lehetővé és az az axióma, hogy a fölfogás számára minden, még a tiszta ígylétező is „előre-adott” formában jelentkezik.<sup>62</sup> Meinong ezzel — szemben a Descartes utáni újkori filozófiával — megfosztja a tudatot a tárgyak generálásának mindenféle képességétől. A tárgyelmélet, ez a léttől független tudomány tehát az ígylét-tényekről szól, belátható ismeretek formájában.

<sup>59</sup> *Principia*, I.52.

<sup>60</sup> L. *Tanulmány az emberi értelemről*, Helikon, Budapest 1973, 252 skk. o.

<sup>61</sup> Meinong (5), 270. o.

<sup>62</sup> Uo. 346. o.

## Irodalom

Findlay, John Niemeyer:

- (1) *Meinong's Theory of Objects and Values*, 3. kiad., Oxford & Clarendon Press, Oxford 1963
- (2) „Meinong the Phenomenologist”, *Revue internationale de philosophie* 27 (1973), 161-177. o.

Griffin, Nicholas:

- (1) „The Independence of *Sosein* from *Sein*”, *Grazer Philosophische Studien* 9 (1979), 23-34. o.

Grossmann, Reinhart:

- (1) *Meinong*, Routledge & Kegan Paul, London-Boston 1974
- (2) „Meinong's Doctrine of the *Aussersein* of the Pure Object”, *Nous* 8 (1974), 67-81. o.

Meinong, Alexius:

- (1) *Philosophienbriefe*, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1965
- (2) *Abhandlungen zur Psychologie*, Gesamtausgabe Bd. 2, uo. 1969
- (3) *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*, i.k. Bd. 2, uo. 1971
- (4) *Abhandlungen zur Werttheorie*, i.k. Bd. 3, uo. 1968
- (5) *Über Annahmen*, i.k. Bd. 4, uo. 1977
- (6) *Über philosophische Wissenschaft und ihre Propädeutik und andere Abhandlungen*, i.k. Bd. 5, uo. 1973
- (7) *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, i.k. Bd. 6, uo. 1972 (8) *Selbstdarstellung. Vermischte Schriften*, i.k. Bd. 7, uo. 1978

Russell, Bertrand:

- (1) *Essay in Analysis*, Allen & Unwin, London 1973
- (2) *Miszticizmus és logika*, Helikon, Budapest 1976 (eredeti: *Mysticism and Logic*, London 1963)

## RESÜMÉE

### *Lajos Tóth: Meinong Über die rationale Erkenntnis*

Die Abhandlung behandelt die meinongsche Theorie der rationalen Erkenntnis als eine Einführung in die allgemeine Gegenstandstheorie. Diese nimmt ihren Ausgang von dem traditionell angenommenen Isomorphismus zwischen den Wissenschaftstypen, Erkenntnisweisen und Seinsstufen, von denen aber betreffs der Begründungsrelation die letzteren die fundamentalen sind. Unsere Erkenntnisse werden von einer Seinstypologie bestimmt, welche aus Existenz, Bestand und Aussersein besteht. Dieses letztere ist eine solche Seinsposition, die auch zur Anwesenheit des anderen Aspekts der Gegenständen, nämlich des Soseins unentbehrlich ist. Die Gegenständen sind zunächst vom Modus ihres Gegenstehens zum Erkennenden charakterisiert: So können wir über Seienden und Soseienden sprechen. Die eminente Form der Seienden ist die Existenz, die eine aposteriorische und empirische Erkenntnis möglich macht, und die im generellen von der allgemeinsten Wirklichkeitswissenschaft, nämlich von der Metaphysik unter

sucht wird. Die Soseienden und die sinnvollen Formen des Seins sind dagegen a priori, rational und mit Notwendigkeit ergreifbar. Die allgemeinste Behandlung erfahren sie von der Gegenstandstheorie, als dem Prototyp der rationalen Wissenschaften. Da die Gegenständen aus der Fusion der Seienden und Soseienden herausgewachsen sind, deshalb sind auch die Wissenschaftstypen selbst nicht voneinander getrennt: Das exemplifiziert sich — nach Meinongs Interpretation — an der Geometrie. Gegen die metaphysische Tradition, die in der Antiquität die Essenz für das wahre Seiende hielt, in ihrer neuzeitlichen Form aber, lediglich nach Hume, diese zwei Aspekte gegenseitlich voneinander isolierte, betont Meinong nicht nur ihre Selbständigkeit, sondern auch ihre Kookkurrenz, vor allem aber ihre absolute Priorität und Selbstgenüchtigkeit gegen den Intellekt. Das bedeutet eine radikale Erweiterung des traditionellen Tatsachenbegriffs, da darin so nicht nur das Dasein, sondern auch das reine Sosein einbegriffen wird.

# CARNAP ÉS MORRIS: PRAGMATIKUS ELEMELK A LOGIKAI POZITIVIZMUS FILOZÓFIÁJÁBAN

SZÉCSI GÁBOR

Az az út, amelyet Carnap bölcseletében a tudomány nyelvének szintaktikai elemzésétől a szemantikai és pragmatikai vizsgálatokig megtett, nehezem rekonstruálható azoknak a pragmatikus elemeknek a föltárása nélkül, amelyek bizonyos szemantikai problémák instrumentalista színezetű megközelítésében váltak először explicitté. Ezek a pragmatikus elemek biztosították azt az ismeretelméleti rugalmasságot, amely Carnap filozófiáját alkalmassá tette a pragmatizmus koncepcióinak, a szemiotikai vizsgálatok új aspektusainak befogadására.

Filozófiájának immanens instrumentalizmusa akkor kezd mind nyilvánvalóbbá válni, amikor a verifikációs elméletnek, vagy az analitikus és szintetikus kijelentések klasszikus dichotómiájának fölszámolásával egyúttal föl kellett hogy számolja korai filozófiájának erősen fenomenalista vonásait is. Carnapnak meg kellett ismernie a nyelv vizsgálatának új dimenzióit és ezzel magát a nyelvet is mint társadalmi jelenséget, ahol egy fogalom, fogalomrendszer alkalmazását rendszerint gyakorlati döntések előzik meg. Ezek a döntések pedig általában azon az alapon születnek, hogy ezek a fogalmak vagy fogalomrendszerek alkalmasak-e az adott szituációban jelentkező problémák megoldására: a problémákra vonatkozó ismeretek rendszerbe foglalására, vagy sem. Annak ellenére azonban, hogy Carnap koncepcióinak megfogalmazásában egyre fontosabb szerephez jutottak bizonyos pragmatikus elemek, azok sohasem váltak szemiotikai elemzései szerves részévé. Nem is válhattak, hiszen Carnap egy fogalom jelentésének, egy fogalomrendszer kidolgozásának a kérdését ezek után sem a nyelvhasználó intencióival és cselekvésével összhangban fogja vizsgálni. Pedig azt, hogy egy fogalom jelentése egy olyan összetett viszonyrendszert tükröz, amelynek egyik eleme a nyelvhasználónak mint egy adott probléma-szituációban megfelelő intenciók szerint cselekvő individuumnak a valósághoz való viszonya, mi sem mutatja jobban, mint épp Carnap filozófia-fogalmának Charles Morris által fölvázolt jelentésbővítése, amely arra vezethető vissza, hogy Carnap maga is egy új probléma-szituációt teremtett korai nézeteinek fölvizsgálatával. Egy ilyen új szituációban válik igazán explicitté egy fogalom, így a filozófia fogalmának is teljes jelentéstartománya, hogy annak új elemek is a részeivé válhassanak: Carnap esetében például a nyelv és tudomány társadalmi

jelenségekként való vizsgálata. Természetesen Morris és az operacionalisták más szemiotikai megfontolásokkal közelítettek ehhez a kérdéskörhöz, amelyek önmagukban alkalmasak voltak a logikai pozitivizmus és a pragmatizmus közös ismeretelméleti pontjainak a meghatározására és egy szintézis-kísérlet lehetőségeinek a megfogalmazására. Azonban nem adtak választ arra kérdésre, hogy mennyiben törvényszerű ezeknek a közös elemeknek a megléte, és hogy rekonstruálhatók-e azok az okok, amelyek következtében ezek a komponensek lehetővé teszik a különböző tudományfilozófiai megközelítések összehangolását. Ezek a kérdések, éppúgy mint a problémakör új jelentéstani megfontolásokat követő megközelítése, illetve az operacionalista szintézis-kísérlet későbbi szakaszának eredményei, további beható elemzések tárgyát kell hogy képezzék.

Ez a tanulmány arra tesz kísérletet, hogy föltárja azokat a pragmatikus elemeket, amelyek Carnap filozófiájában már a harmincas-negyvenes években meghatározzák bizonyos szemantikai, pragmatikai koncepciók megfogalmazását, és szerepet játszanak abban is, hogy — Morris révén — az első jelentősebb közelítési kísérlet megvalósult.

## I. Szemantika és instrumentalizmus

Ahhoz a lépéshez, hogy Carnap a tudomány nyelvére vonatkozó vizsgálatait szemantikai kérdésekre is kiterjesztette, nagymértékben hozzájárult az a fölismerés, hogy a tudományos elméletek java részének logikai rekonstrukciójához a kalkulus nem nyújt elég tágas keretet: így a filozófia sem elégedhet meg pusztán szintaktikai elemzéssel. Mindezek mellett a szintaktikai módszer legsúlyosabb fogyatékosága az, hogy csupán a mondatok egymáshoz való viszonyát mutatja meg, nem pedig a mondatok és a tények kapcsolatát. Azt, hogy filozófiájának pragmatikus komponenseit Carnap már a harmincas évek elején is fölvállalta, jól mutatja az az instrumentalista attitűd, amelynek révén végül is az igazság vizsgálatára megfelelő módszert egyelőre nem kínáló korrespondencia-elmélet mellett foglalt állást. Ezt az első lépést megtéve Carnap hamarosan megoldást is talált a kezdeti dilemma eloszlatására: a tudomány nyelvének vizsgálatát kibővítette a szemantikai oldallal.

Carnap e módszer kezdeti változatát, amelynek segítségével az igazság fogalmát meg lehet határozni deduktív nyelvrendszerekben, Tarski révén ismerte meg 1933-ban. Carnapnak számolnia kellett azzal is, hogy a hagyományos módszerek mellett kitartó

logikai pozitivisták, így például Neurath, a szemantikát összeegyeztethetetlennek fogják tartani a metafizikaellenességgel és a következetes empirizmussal.

Carnap igazán a negyvenes években kezdett el a publikáció szintjén is foglalkozni a szemantika népszerűsítésével. Több jelentős szemantikai munkát írt ebben az időszakban, amelyekben az új módszer melletti érvek mind meggyőzőbbé váltak a filozófusok e kérdéskörben bizonytalan álláspontra helyezkedő tagjai számára is.<sup>1</sup> Ennek pedig egyik eszköze, hogy Carnap nem emel válaszfalat az új módszer és a kalkulus közé, amit a szemantikának mint a tárgynyelv mondatainak igazságföltételét meghatározó metanyelvi szabályok összességének a bevezetése nyomán többen föltételeztek. Carnap az interpretációval teremti meg a kapcsolatot közöttük, mégpedig a szemantikai rendszernek a kalkulus olyan pragmatikus vonásokat is mutató interpretációjával, amely a kalkulus valamennyi mondata számára meghatározza igazságának föltételét. Ennek a kontinuitás problematikáját is szem előtt tartó kapcsolatteremtési kísérletnek az elemei pontosan fölfedezhetők a szemantikai rendszer szabálysoportjainak megkonstruálásában is. Carnap itt négy nagy szabálysoport meghatározására tesz kísérletet. A képzési szabályokat magában foglaló csoport elemei ugyanazokat a vonásokat mutatják, mint a kalkulus képzési szabályai. A második csoportot alkotó deszignációs szabályok meghatározzák azokat a tárgyakat, relációkat, tulajdonságokat, amelyeket a tárgynyelv bizonyos kifejezései jelölnek. Az igazságszabályok alkotta harmadik csoport megkonstruálását, annak összetettsége miatt, hosszas előkészítés előzte meg. Az igazságszabályok funkciója, a „targynyelv igaz mondata” kifejezés meghatározása, amelyben az „igaz” szó értelme, hogy egy mondat igazságának kijelentése azonos értelmű magának a mondatnak a kijelentésével.

Ezek a szabályok meghatározzák a mondatok jelentését vagy értelmét. Azaz a mondatok érthetővé-tételének célja: megtudni, hogy a vizsgált mondat milyen föltételek teljesülése esetén igaz. Ezen föltételek ismerete így elvezethet a kijelentés igazságértékének a megállapításához. Tehát az igazságszabályok a mondat igazságföltételeit, nem pedig igazságértékét határozzák meg közvetlenül. Az igazságértékek meghatározása ugyanis nem nyelvi kérdés. Ez a megfigyeléseket végző, kísérletező tudós föladata. Carnap az igazság ilyen meghatározását és a logikai kapcsolatokat mint szemantikai koncepcióknak a definícióját követően érinti a modalitások interpretációjának

<sup>1</sup> *Introduction to Semantics*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1942; *Formalization of Logic*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. 1943; *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1947.

általánosabb problémakörét is. Szerinte a modalitásokat úgy kell értelmeznünk, mint a proposíciók azon tulajdonságait, amelyek összhangban vannak a proposíciókra vonatkozó kifejezések bizonyos szemantikai tulajdonságaival. Carnap ezzel az interpretációs lehetőséggel fölkereste Quine-t is, aki szerint a logikai modalitások önmagukban túlságosan is bizonytalanok voltak. Lewis számára is kifejtette Carnap a modalitások értelmezésére vonatkozó elképzelését, ami úgymond elvezethet egy a Lewis rendszerével összhangban lévő rendszerig; Lewis azonban kijelentette, hogy rendszerét igen szilárd rendszerként tartotta számon, és a gyöngébb rendszereket csak azért részesítette előnyben, mert azok nyitva hagynak bizonyos kérdéseket, amelyek rendszerébe specifikus módon rendezkedtek be. Carnap számára a Lewis pragmatizmusával való találkozás azzal járt, hogy eloszlatta azt az elképzelést, miszerint a modális formulák érvényességének kérdése Lewis szimbolikus nyelvében tisztán logikai kérdés lenne.

Carnap ezeket a tapasztalatokat földolgozva 1942-ben kezdett el újra a modalitásokkal foglalkozni. Egy logikai rendszert szerkesztett, amelyben a modalitásokat változókkal kombinálta. Föltárta emellett mind a szemantikai, mind a szintaktikai rendszerek megkonstruálásának lehetőségeit a modalitások logikája szempontjából. Eszerint a szemantikai szabályok megmutatják a modalitások értelmezésének lehetőségeit, ahhoz azonban, hogy ez a rendszer megszülethessen, szükség volt annak a negyedik szabálycsoportnak a megalkotására, amely „a tárgynyelv logikailag igaz mondata” kifejezést határozza meg. E szabálycsoport pedig azért is fontos számunkra, mert elvezet a szemantikai rendszer egyik problematikus, főként pragmatikus aspektusból bírált pontjához: a szintetikus és analitikus állítások dichotómiájának kérdéséhez. Carnap a logikai igazság definiálására kidolgozott módszerek közül legmegfelelőbbnek az állapotleírások fogalmának bevezetésével konstruált meghatározást tartotta. Ezek az állapotleírások olyan mondatosztályok, amelyek minden olyan mondatra vonatkoznak, amelyben egy predikátum és egy vagy több individuumnév szerepel, s amelyek vagy magát a mondatot, vagy annak tagadását tartalmazzák, de nem mindkettőt. Carnap ezek után szabályokat fektet le arra vonatkozólag, hogy egy mondat mikor teljesül valamely állapotleírásban. Ezen szabályok birtokában már definiálható a logikai igazság: egy mondat akkor és csak akkor igaz logikailag, ha minden állapotleírásban igaz. Carnap tehát a logikai igazság definiálásakor nem használta föl az igazság fogalmát: így építette be logisztikai eljárásába az analitikus és szintetikus igazságok dichotómiájának koncepcióját. Carnap számára ekkor úgy tűnt, hogy a logikai igazságok és a tényigazságok közötti különbség értelmezése, ami fölfogásában az

analiticitás definíciójának megkonstruálását is jelentette egyben, a legfontosabb föladatokat egyike.

Koncepciója kialakításában egyrészt Leibniz ama nézete vezérelte, miszerint a szükségszerű igazság az, amit minden lehetséges kifejezés tartalmaz, másrészt Wittgenstein amaz álláspontja, miszerint a logikai igazságot illetve tautológiát az igazságértékek minden lehetséges disztribúciójának alátámasztása révén jellemezhetni. Ezért a logikai igazság carnapi meghatározására vonatkozó különféle formák vagy a logikailag lehetséges állítások, vagy az azokat az állításokat leíró ítéletek meghatározásán alapultak. Carnap a logikai igazság meghatározását később olyan szemantikai koncepcióként fogta föl, amely „a szintaktikai mása volt”.<sup>2</sup>

Fölsimerte, hogy a logikai és tényigazságok közötti különbségtétel egyúttal a szintaxis mint kizárólag a forma elmélete és a szemantika mint a jelentés elmélete közötti, s ezáltal a nem-interpretált formai rendszerek illetve az azok interpretálása közötti éles elhatárolódáshoz vezet. Azonban hangsúlyozta, hogy a különbségtételek egy metanyelv megkonstruálása indítékaként jelentkeztek a tudomány nyelvének analízise érdekében. Ily módon juthatunk el Carnap szerint a kontingens tények és jelentések viszonyára vonatkozó kérdések közötti tiszta különbségtételhez.

Összefoglalva tehát: a logikai igazság és a tényigazság közötti különbség nem egyéb, mint az analitikus és szintetikus kijelentések eredetileg meglévő különbségtételének exakt logikai fogalmakban történő kifejezése. Ezért Carnap és más logikai pozitivisták a kétfajta különbség között teljes megfelelést tételeznek föl. Az analitikus és szintetikus szempont dichotómiájával szembeforduló filozófusok elsőként ennek a föltételezett teljes megfelelésnek a kritikáját fogalmazták meg azon az alapon, hogy a logikai igazság és a tényigazság tisztán szemantikai fogalmak. A logikai igazság a nyelvi rendszer szemantikai szabályain alapuló igazság, a tényigazság pedig a logikai igazsághoz viszonyítva egy negatív fogalom, amely kezdeti formájában nem érinti azt a pragmatikai kérdést, hogy milyen természetű a szintetikus kijelentéseket létrehozó szintetikus megismerési aktus. Ezzel szemben a szintetikus kijelentés fogalma, a verifikáció vagy konfirmáció lehetőségének meglétével, tartalmaz pragmatikai komponenst. A bírálatok eltérő aspektusúak voltak. Arthur Pap a természettudományos tudás szférájára vonatkozóan bírálta az analitikus és szintetikus kijelentések dichotómiájára vonatkozó elképzeléseket.<sup>3</sup> Pap szerint az analitikus igazsághoz elvezető fogalmi elemzések

<sup>2</sup> *The Philosophy of Rudolf Carnap*, id. kiad., „Semantics”, 64.o.



szervesen összekapcsolódnak az empirikus kutatások szintetikus kijelentésekben való rögzítésének folyamatával. Ebből következik tehát, hogy a tudományos elméleteknek egyrészt a bennük szereplő terminusok implicit definícióinak kell lenniük, másrészt viszont az interpretációs kijelentésekkel együtt empirikus törvények és megfigyelhető tények következtetésére is kell szolgálniuk.

Tehát abból kiindulva, hogy a megfigyelhető tényekre vonatkozó következtetések a szükségszerűen elméleti fogalmakat tartalmazó állításokból folynak, s ezáltal függenek az így kialakított konstrukció más konstrukciókhoz való logikai és matematikai viszonyától, valamint az operacionális meghatározásoktól, a részlegesen értelmezhető deduktív elmélet posztulátumai egyaránt tekinthetők az adott szerkezet implicit definícióinak és az empirikusan rögzíthető adatok által közvetve konfirmálandó hipotéziseknek. Ezért, ahogy Pap állítja, teljesen fölösleges a tudományos elméletet analitikus és szintetikus tételek dualizmusán alapuló rendszerként értelmeznünk.

Más aspektusból születtek White, Quine vagy Tarski ellenvetései, akikkel Carnap először 1940-41-ben a harvardi egyetemi tanévben vitatta meg ezt a problémát, s akiknek ellenvetései, ahogy Carnap később maga is elismerte, éppen olyan „szellemesek”, mint amilyen „okosak” is voltak. Quine „Az empirizmus két dogmája” című cikkében arra alapozza kritikáját, hogy „akkor nem állt rendelkezésünkre az analitikusság exakt logikai kritériumainak rendszere, hogy közvetlenül a kijelentésben szereplő terminusok jelentésének elemzése útján, az állítás igazságáról határozottan állítsunk valamit”.<sup>3</sup> Ebből adódhat az analitikusság első meghatározása, miszerint egy állítás akkor analitikus, ha a terminusok megfelelő szinonimákkal való helyettesítése után logikai igazsággá változik. Az analitikusság ilyen meghatározása azonban föltételezi a szinonimák definícióját, ami viszont az analitikusság fogalma nélkül nem adható meg. A szinonimák mellett a definíció sem vehető alapul az analitikusság fogalmához, mert a nagyszámú definíció előfeltételezi a szinonimát. Tehát ebben az esetben is szükségünk van magának az analitikusságnak a fogalmára. Fölhasználhatnánk az analitikusság meghatározására a szemantikai szabályokat is, de ezeket szintén képtelenség meghatározni az analitikusság pontos értelmezése nélkül. Vagyis konklúzióként Quine is a formális és faktuális komponensek elhatárolásának értelmetlenségét fogalmazza meg.

<sup>3</sup> A. Pap: „Semantics and Necessary Truth”, *The „apriori” in Physical Theory*, New York 1946

<sup>4</sup> W. V. O. Quine: *Two Dogmas of Empiricism*: „From a Logical Point of View”, Cambridge, Mass. 1953

Carnap — közvetlenül Quine kritikájára reagálva — ezeket a nehézségeket úgy próbálja kiküszöbölni, hogy a szemantikai rendszer keretein belül az abban szereplő terminusok jelentését megállapodások formájában kívánja rögzíteni. Ezeket a megállapodásokat nevezi „A jelentés és a szükségszerűség” című tanulmányában „jelentés-posztulátumok”-nak. Carnap ezek bevezetését azért javasolja tehát, hogy exaktabbá tegye az analitikusság fogalmát. Ez azonban nem jelent megoldást a Pap és Hempel kritikája nyomán fölmerülő problémákra, ami a dichotómia jogosulatlanságának ismeretelméleti lényegét illeti, hiszen a logikailag igaz kijelentésként bevezetett „jelentés-posztulátumok” nem alkalmasak empirikusan ellenőrizhető következtetések levonására. Így Carnap a több irányból jelentkező kritikai koncepciókkal szemben a dichotómia fönntartásával nem tudott megfelelő megoldásokat találni.

Azt, hogy Carnap filozófiai koncepcióit milyen sajátos helyhez juttatták a kortárs elméletek között a Carnap részéről is fölvállalt pragmatikus komponensek, jól mutatják azok, az analitikus és szintetikus állítások dichotómiájának bírálatától eltérő irányból érkező kritikai elképzelések, amelyek az absztrakt entitások problematikáját érintik. Carnap így jellemezte a kialakult helyzetet: „Az absztrakt entitások legitimitásának és státusának problematikája manapság, a szemantikával kapcsolatban, újból ellentétes nézetek összeütközéséhez vezetett.”<sup>5</sup> Az absztrakt entitások problematikájának egyik lényeges pontja ekkor az absztrakt entitások mint deszignátumok kérdése volt. Carnap tehát szükségesnek érzi, Ryle e kérdéskörben kifejtett koncepcióira reagálva, hogy tisztázza az absztrakt entitások mint deszignátumok helyzetét. Carnap az „Empirizmus, szemantika és ontológia” című tanulmányában a föladat megoldásához a logikai nyelvben „számok kereté”-nek nevezett kifejezésformáknak mint bármely matematikai állítás föltételeinek a meghatározásával fog hozzá. Ezek a kifejezésformák tehát egy egyszerű: „'Öt' egy számot jelöl” típusú állítás esetében a számváltozók és a „szám” általános terminus. Ha ilyenformán a logika tartalmazza ezeket a kifejezésformákat, akkor az „'Öt' egy szám” típusú állításnak analitikusnak kell lennie ezen a rendszeren belül. Az állítás megtételének azonban alapvető kritériuma egy a jelölés szemantikai viszonyára utaló kifejezés bevezetése is, amelynek fölhasználásával az adott állítás szintén analitikus lesz. A „számok kereté”-nek elfogadása tehát annyit jelent, mint az ilyen típusú állítások igaz mivoltának elismerése. Mindez végeredményben azt

<sup>5</sup> Carnap: „Empiricism, Semantics and Ontology, in: *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press 1947, 1956. Magyarul: *Empirizmus, szemantika és ontológia, Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*, Gondolat, Budapest 1985

szemlélteti, hogy a föladatmegoldás első lépésének eredménye az absztrakt entitások mint deszignátumok megengedhetősége problematikájának a nyelvi keret ezen entitásokra vonatkozó érvényességének kérdésére történt leegyszerűsítésében rejlik. A következő lépésben a létezés kérdését elméleti kérdésként kezelő, „nominalista”, azaz az absztrakt entitások létét tagadó, illetve „szkeptikus”, azaz a létezést illetően kételyeket mutató bírálók koncepcióinak elemzését végzi el Carnap. A kritikusok szerint a nyelvi keret komponenseinek beépítéséhez nyelvünkbe csak azután foghatunk hozzá, ha már az entitások létezéséről meggyőződünk. Carnap erre az elképzelésre erősen instrumentalista színezetű választ ad: a nyelvi formák elfogadását ki kell emelni az elméleti problémák köréből, mert ez gyakorlati kérdés. A nyelvi formák elfogadása szerint nem szorul elméleti igazolásra, mivel sem egy véleményt, sem egy állítás megtételét nem vonja maga után. Mindez nyilvánvalóan nem jelenti azt, hogy Carnap az absztrakt entitások valóságosságában való hit szószólója lenne, hiszen Carnap az ilyenfajta tételeket mindig is elutasította. Carnap egyszerűen az absztrakt entitások szemantikai használata bírálóinak arra az alapvető hibájára kíván rávilágítani, hogy nem vesznek tudomást egy „egymilliónál nagyobb prímszámok” típusú belső állítás megtétele és az entitásrendszer elfogadása közötti különbségről. Ugyanis a belső állítások esetében az elméleti — akár empirikus, akár logikai bizonyításon alapuló — igazolás követelménye jogos, de nem alkalmazható egy entitásrendszer elfogadására, ahogy arra például Nagel „Review of Meaning and Necessity” című, 1948-ban megjelent munkájában kísérletet is tett.

Visszatérve a számok keretének nyelvi formájához, Carnapnak — annak ellenére, hogy ezen nyelvi formák használatának explicit szabályait, általános használatuk következtében, könnyű megfogalmazni — látnia kellett: a számrendszer ontológiai realitását érintő vita tovább folytatódik. Carnap többek között ennek hatására is fogalmazza meg az absztrakt nyelvi formákra irányuló vizsgálatai konklúzióját, amely szerint azok elfogadását vagy elvetését, éppúgy, mint bármely más nyelvi forma esetében, az fogja eldönteni, hogy hatékony eszközök-e. Tehát a szemantikai módszerek kifejlesztői mindig annak a pragmatikus motivációjára fognak hozzá rendszerük megkonstruálásához, hogy az absztrakt nyelvi formáknak az absztrakt entitásokon túlmutató dolgokra irányuló használata alkalmas-e szemantikai elemzések céljaira. Bár Carnap lényegesnek tartja, hogy a modern logika olyan kiválóságai, mint Peirce vagy Frege realista koncepciót fogalmaztak meg az absztrakt entitások problematikáját illetően, elismeri, hogy mindez önmagában még nem lehet döntő, hiszen a szemantika ekkor még kezdeti szakaszában van, tehát további történetében esetleg alapvető változások bekövetkezésére kell fölkészülni.

Az eddigiek során tehát pontosan érzékelhettük, hogy a pragmatikus komponensek milyen szerepet töltek be Carnap szemantikai, különösképp az absztrakt entitásokra vonatkozó koncepciói megfogalmazásában. Mégpedig a logikai pozitivizmus vizsgálati területeinek olyan jelentős pontja révén, ahol a tiszta logika és az empirizmus elemeinek szerves összefonódása tapasztalható. A szemantika, épp az ebből a pontból kiinduló problémaláncolat elemzésekor fölmerülő kérdések vizsgálatával, föltételezi a pragmatikus elemek szerepének megnövekedését Carnap ismeretelméletében. Az ily módon határozottabb szerephez jutó pragmatikus komponensek a logikai pozitivisták ismeretelmélet instrumentalista elemeinek és a szemantikának mint a jelentés és jelölő viszonyának vizsgálatát célul kitűző tudománynak a találkozásakor jutnak kikristályosodott funkcióhoz, amely egyúttal a logikai pozitivizmus pragmatista színezetű reformjához is alapul szolgálhatott. Így egy a logikai pozitivizmus filozófiájának immanens instrumentalizmusán nyugvó törvényszerű folyamatról van szó. Ezzel Carnap is tisztában volt, amikor később így fogalmazott: „a pragmatista attitűd tűnik álláspontom lezárásának”.<sup>6</sup> Tisztában voltak ezzel a kortársak is, akik vizsgálataik célját ezért a logikai pozitivizmusban föllelhető pragmatikus komponensek föl kutatásában, meghatározásában, mint egy esetleges filozófiai szintézis megteremtése alapjául szolgáló kutatói tevékenységben határozták meg. Ezek között foglal el kiemelkedő helyet, mind úttörő mivolta, mind jelentős eredményei következtében, Charles Morris kísérlete, amely a harmincas-egyvenes években az elsők között irányította a filozófusok egy részének figyelmét erre a problémára.

## II. A pragmatizmus és a logikai pozitivizmus ismeretelméletének közös elemei Charles Morris vizsgálatai tükrében

Morris tehát vizsgálatai során abból a jól ismert tényből indult ki, hogy Carnap miként jutott el a nyelv szintaktikai elemzésétől szemantikai kérdések vizsgálatához.<sup>7</sup> Mint ismeretes, Carnap az Egyesült Államokba érkezése után, sőt már az 1934-es prágai kongresszuson is, elsősorban épp Charles Morris révén került közelebbi kapcsolatba a pragmatizmussal. Carnap, koncepcióinak pragmatikus elemeit föl vállalva, maga is

<sup>6</sup> *The Philosophy of Rudolf Carnap*, id. kiad., „Semantics”, 63.o.

<sup>7</sup> Charles Morris: „Pragmatism and Logical Empirism”, *The Philosophy of...*, id. kiad., 37.o.

elismerte, hogy egyes problémák megközelítési módját illetően a pragmatista gondolatok hatással voltak elképzeléseire. Mindez Morris szerint annak a folyamatnak szolgált kiindulópontjául, amelynek egyik fontos állomása a szemantika problémakörének vizsgálata volt, s amely lényegében elvezet addig a pontig, amikortól Carnap maga is a pragmatika néhány területének kutatójává válik.

Mi e folyamat főbb állomásait már érintettük az előző pontban, mégis, egy teljesebb kép kialakítása érdekében, vissza kell térnünk bizonyos problematikus pontokhoz. Elsősorban is a „Jelentés és ellenőrizhetőség” hasábjain útjára indított szemantikai koncepciók sajátos vonásaihoz, amelyek — lényegében — már e tanulmányban határozott kontúrt kapnak. Ebben kerül sor a szemiotika három területének vizsgálatára. Carnap a következőképpen fogalmaz: „A jelenlegi terminológia szerint a szemiotikát három részre oszthatjuk: pragmatikára, szemantikára és logikai szintaxisra. A leíró fogalmak a pragmatikához, a logikai analízisek vagy a szemantikához (ha a jelentésre és interpretációira vonatkoznak), vagy a szintaxishoz (ha formalizáltak) tartoznak.”<sup>8</sup>

A „leíró fogalmak”: megfigyelhetőség, fölfoghatóság, megerősíthetőség, ellenőrizhetőség szempontjából való kifejtését követően, amelyre Carnap ugyanezen tanulmányban kerít sort, fölmerül a kérdés, hogy a korrespondencia-terminusok milyen értelemben tartoznak a pragmatikához. Carnap szerint a terminusok kérdése abban az értelemben tartozik a pragmatikához, hogy nem csupán a nyelvre, hanem a nyelvhasználóra vonatkozó utalásokat is magában foglalja. Ezeket a terminusokat nevezi Carnap „leírók”-nak. Morris szerint a probléma ilyen irányú megoldása, amely végeredményben egy empirikus diszciplína megerősítése, megegyezik Carnapnak a pragmatikára vonatkozó általános elképzeléseivel, amelynek lényege, hogy nem ismerte el a tiszta szintaktika által koordinált tiszta pragmatika jelentőségét. Ahogy Carnap maga is megfogalmazza az „Ellenőrizhetőség és jelentés” hasábjain: „A mi szempontjaink igazság szerint a nyelv biológiai illetve pszichológiai elméletéhez tartoznak, mint az emberi magatartás formáinak fajtái, s különösképp mint megfigyelésekre történő reakciók.”<sup>9</sup> Ezen koncepció, Morris meglátása szerint, egy olyan nyelv kifejlesztését vonná maga után, amelynek segítségével a jelek használatáról beszélhetnénk. Az új terminusok bevezetése, a köztük lévő viszonyok tanulmányozása pedig csak annyiban

<sup>8</sup> R. Carnap: „Testability and Meaning”, *Philosophy of Science* (Baltimore) 3. kötet (1936) és 4. kötet (1937), valamint a Yale Egyetem gondozásában, 1950-ben készített utánnymás, 432.o.

<sup>9</sup> R. Carnap: „Testability and Meaning”, id. kiad., 454.o.

lehetséges, amennyiben a kifejlesztett nyelv beszél a jelek struktúrájáról és szignifikációjáról. Ez pedig annyit jelentene, hogy a „logika” terminust a szemiotika valamennyi területére ki kell terjeszteni. Ez viszont tökéletes összhangban van Peirce meglátásával, miszerint a logika „a jelek általános, szükségszerű törvényszerűségeivel foglalkozó tudomány”.<sup>10</sup>

Morris szerint tehát a szemantikai koncepciók továbbfejlődési iránya egyértelműen magában rejtje a pragmatikus komponensek újabb, az eddigieknél határozottabban körvonalazható szerepkörét. És ennek valóban egyik fontos motívuma lehet Peirce logika-fölfogása bizonyos elemeinek az elfogadása.

Mindez azonban még nem jelenti azt, amit Morris e kérdéskör kapcsán kijelent, tudniillik hogy a pragmatikus elemek meghatározó szerepet játszanak Carnap filozófiai munkásságának ebben a szakaszában. Azt, hogy a filozófiai koncepciók távolsága még milyen nagy volt ebben az időszakban, éppen Peirce logika-fölfogása szemlélteti a legjobban, amelyet a „Pragmatizmus és pragmaticizmus” című tanulmányában fogalmaz meg világosan.<sup>11</sup> Peirce itt a gondolkodásról mint a magatartás egy fajtájáról beszél, amelyben a logikai ön-kontrollnak így pontos tükörképe az etikai ön-kontroll. Ennek megfelelően pedig, amiben valaki képes hinni, az nem lehet hamis hit. Vagyis számára ez az abszolút igazság. Peirce viszont még két fontos dolgot emel ki. Egyrészt azt, hogy abszolút individuális lényként egyetlen gondolkodó ember sem fogható föl, hanem egy a gondolatait az idő folyamán létrejövő másik énjéhez intező szubjektumként, aki, amikor következtetést végez, ezt a kritikai énjét próbálja meggyőzni: mindenfajta gondolat jel, méghozzá többnyire nyelvi természetű jel. A másik fontos észrevétele Peirce-nek, folytatva a gondolatmenetet, az, hogy az ember társadalmi köre is egy „lazán összefüggő személyiség”, amely azonban „bizonyos szempontból magasabb szintű, mint egy individuális személyiség”.<sup>12</sup> Voltaképpen tehát ez a két dolog teszi lehetővé azt, hogy különbséget tegyünk — kizárólag átvitt értelemben — az abszolút igazság és a között, amiben kételkedünk. Ezek a sorok tehát óvatosságra intenek a tekintetben, hogy a pragmatikus komponensek meghatározó szerepéről beszéljünk Carnap negyvenes évek végén megfogalmazott elképzeléseit illetően, s hogy épp Peirce logikai koncepcióit

<sup>10</sup> *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, The Belknap Press of Harvard 1960, II., 52.o., 134.o.

<sup>11</sup> *Collected Papers of Ch. S. Peirce* V. köt., id. kiad., II. könyv; magyarul: „Pragmatizmus és pragmaticizmus (Részletek)”, *Pragmatizmus*, Gondolat, Bp. 1981, 33-116. o.

<sup>12</sup> Uo. 74-75. o.

emeljük ki ennek igazolására. Az viszont mindenképpen igaz, hogy a nyelvi szerkezet újabb irányú hangsúlyozása valóban olyan terület, ahol a pragmatikus elemek határozott formában jelentkeznek Carnap gondolkodásában. Itt elég arra a már ismertetett fölfogására gondolnunk, amely a beszéd új útjainak bevezetését nem köti semmilyen teoretikai indokláshoz. Szerinte ugyanis az új nyelvi formák elfogadásának kérdése pusztán gyakorlati kérdés, amely esetében csak az lehet a fontos, hogy mennyire hasznos, termékeny-e, hozzájárul-e a célkitűzéshez, amely a nyelv megismerésére irányul.

Carnap az ilyen irányú vizsgálatokra reagálva kiemeli és helyesli Morrisnak azt az álláspontját, amely a pragmatika fontosságát fogalmazza meg. Megerősíti Morris elképzeléseit a tekintetben is, hogy valóban foglalkozott mindhárom területtel, igaz, eltérő módon és mértékben. A pragmatika esetében Carnap maga is hangsúlyozza, hogy főképpen tapasztalati vizsgálatokra gondolt.

Ennek ellenére abban is egyetértett Morris-szal, hogy ki kell fejleszteni a „tisztá pragmatikát”, ami keretként szolgálna a „leíró pragmatikához”. Carnap számára ekkor úgy tűnt, hogy ez az ötlet mások elképzelésében is szerepel, s kész a megvalósításra. Carnap idézi is Morrisnak azt a gondolatát, amely szinte teljesen megegyezik az övével: „Egyre sürgetőbb feladattá válik, hogy ténylegesen is foglalkozzunk a tiszta pragmatikával.”<sup>13</sup>

Carnap a későbbiekben röviden utal arra a néhány fogalomra (hit, tartalom, kijelentés), amelyek — rokon fogalmakkal együtt — az elméleti pragmatika alapját képezhetnék. Az ilyenfajta fogalmak közötti olyan logikai viszonyok tanulmányozása, amelyek jelentésbeli követelmények kifejezői lennének, alkotná a „tisztá pragmatika” elméletét. Carnap utal rá, hogy számos cikk foglalkozott már a hitet kifejező mondatok logikai elemzésével, amelyek elsősorban az ezen mondattípusok közötti logikai viszonyokkal foglalkoztak, míg az azok megerősítését szolgáló lélektani kritériumok kérdését általában nem érintik. Mindenesetre ezek a vizsgálatok is meghatározó motivációul szolgálhatnak a „tisztá pragmatika” rendszerének megteremtéséhez.

A carnapi koncepciók ilyen irányú fejlődése is jól szemlélteti azt aényt, hogy Carnap a pragmatistákra eleinte főként mint logikusokra hivatkozik, azaz nem kerül mindjárt közvetlen kapcsolatba a pragmatizmussal mint filozófiával. Ettől függetlenül persze tudomásul veszi az ő és Lewis valószínűség-megközelítése, valamint szemantikai koncepciója között lévő rokon vonásokat.

<sup>13</sup> *The Philosophy of Rudolf Carnap*, id. kiad., 861. o.

Az „Ellenőrizhetőség és jelentés” című munkájában ezt írja: „Azt hiszem, Morris helyesen állapítja meg, lépésenként ecsetelve, hogy az általános nyelv elfogadása tekintetében, amely alkalmas fizikai szabályok (törvények) kielégítő módon történő kifejezésére, mi (logikai pozitivisták) még közelebbi egyetértésre jutunk a pragmatizmus-sal.”<sup>14</sup> Egy másik írásában pedig így fogalmaz: „A pragmatista eszmék befolyása igen gyümölcsöző volt elképzeléseim kifejtése szempontjából. Ezek az eszmék azonban nem annyira a pragmatizmus alapítóinak munkáiból származnak, akiknek megfogalmazásait gyakran nehezen tudom elfogadni, így például Peirce metafizikáját és Dewey logikai, ismeretelméleti vizsgálatait; hanem inkább a későbbi képviselőktől, mint pl. C. I. Lewis, Charles Morris, Ernest Nagel és Sidney Hook, akiknek megfogalmazásai sokkal világosabbnak és közelebb állóknak tünnek ahhoz, ami hagyományosabbnak tekinthető a tudományban.”<sup>15</sup>

Az 1936-ban megjelent „Collected Papers” hasábjain Carnap a Bécsi Kör nézeteit a pragmatizmussal megegyezőknek tartja, ahogy Lewis értelmezi a pragmatizmust. Ez pedig lényegében szinkronban van általános pragmatika-kritikájával, amely a pragmatisták nézeteinek megfogalmazására irányul, s amely a pragmatisták legfőbb tévedéseként könyveli el azt, hogy a kifejezés mód normális jellegének rovására túlságosan is bíznak annak materialista jellegében.

Mindezek illusztrálására elég egyetlen pontot kiemelnünk Carnap és Lewis koncepcióinak összetett kapcsolatrendszeréből. Ez pedig a modális logika bevezetése során jelentkező problémakör vizsgálata. Mint ismeretes, maga a modális logika végül is annak eredménye, hogy a materialista implikáció fogalma nem bizonyult kielégítőnek. Ez esetben ugyanis a „ $p$  materiálisan implikálja  $q$ -t” valójában egy olyan igazságfüggvény jellegű kondicionális segítségével fejezhető ki, amelynek a „ $p \supset q$ ” formula felel meg. Egy ilyen logikai rendszer pedig fölkinálja a lehetőséget egyrészt annak bizonyítására, hogy egy hamis kijelentés bármely kijelentést implikál, másrészt hogy egy igaz kijelentést bármely kijelentés implikál. Ezek tehát a materialista implikáció paradoxonjaiként jelentkeztek a hagyományos logikában. Lewis megoldásként a „szigorú implikáció rendszerének” bevezetését javasolja, ami egy olyan új és eltérő kijelentéskalkulus megoldására épülne, amely az „...implikál” olyan jelentésén alapul, miszerint „ $p$  implikálja  $q$ -t” egyértelmű azzal, hogy „ $q$  levezethető  $p$ -ből”. Később azonban kiderült, hogy a szigorú implikációnak számos más rendszere is létezik. Ezek közül az öt

<sup>14</sup> R. Carnap: „Testability and Meaning”, id. kiad., 26. o.

<sup>15</sup> *The Philosophy of Rudolf Carnap*, id. kiad., 861. o.



legkorábbi (S1-S5) rendszerrel Lewis és Langford részletesen is foglalkozott a „Symbolic Logic” című könyv II. Függelékében. Carnap, tanulmányozva ezeket a rendszereket, megállapította, hogy a modalitásokra vonatkozó értelmezése elvezet egy olyan rendszerig, amely gyakorlatilag összhangban van Lewis rendszereivel. Lewis rendszerei közül Carnap ebből a szempontból elsősorban az S5 rendszert emelte ki. Lewis, miután Carnap közölte vele elképzeléseit, mint ahogy azt már az előző pontban is láthattuk, kijelentette, hogy az S5 rendszert szilárd rendszerként tartotta számon, a gyöngébb rendszereket pedig csak azért részesítette előnyben, mert azok nyitva hagynak bizonyos kérdéseket, amelyek az S5 rendszerbe specifikus módon rendezkedtek be. Carnap némileg meglepődött ezen a válaszon, hiszen számára a modális formulák érvényességének kérdése Lewis szimbolikus nyelvében mindig tisztán logikai kérdésnek tűnt, mivel ezek a formulák nem tartalmaznak semmilyen nem-logikai tényezőt. Carnap pedig, ahogy azt végül maga is megjegyzi, mindenképpen előnyben részesítette volna azt a rendszert, amelyben ezek a formulák a döntők.

Visszatérve Morris elemzéseihez, egy újabb érdekes problémakört kell itt érintenünk, amelynek magva Carnap metodikai szolipszizmusának viszonya a pragmatisták ismeretelméleti koncepcióihoz.

A pragmatisták, ahogy azt Morris is kiemeli, nagy hangsúlyt fektettek a társadalmi kategóriára és ezáltal a társadalmi faktorra vizsgálataikban. Ezzel szemben Carnap „A világ logikai felépítése” című korai munkájában még a metodikai szolipszizmus törvényszerű létéről beszél. Az első személyű tapasztalatnak ez a fajta hangsúlyozása az episztemológiai individualizmusnak egy olyan típusa volt, amellyel Peirce és James egyaránt szembeszállt. Morris ugyan nem szól James-ről e kérdéskör kapcsán, mégis talán épp James volt az, aki a legtisztábban fogalmazta meg a pragmatizmus episztemológiai koncepcióinak és a szolipszizmusnak mint metodológiai elvnek a viszonyára vonatkozó pragmatista álláspontot. „Az igazság pragmatikus magyarázata és félreértői” című tanulmányában így fogalmaz: „A pragmatizmus egyik előnye éppen az, hogy tisztán ismeretelméleti jellegű. Fel kell tételeznie valóságokat: alkatukra vonatkozóan azonban nincsenek előítéletei, s a legkülönbözőbb metafizikák felhasználhatják alapjuk gyanánt. Semmiféle sajátos kapcsolat nem fűzi a szolipszizmushoz.”<sup>16</sup> Mégis, miután

<sup>16</sup> William James: *The Meaning of Truth*, The University of Michigan, Ann Arbor 1970; továbbá a „The Pragmatist Account of Truth and His. Misunderstanders” című tanulmány, uo. 130-216.o. (Először a *Philosophical Review* 1900. januári számában jelent meg).

Carnap végül is fölhagy a metodológiai szolipszizmus kifejezéssel, egy olyan magyarázatot fogalmaz meg annak használatát illetően, amely viszont összhangban van a pragmatisták, így James és Peirce elképzeléseivel is: „akkor csak azt akartam jelezni ezzel, hogy egy mondat empirikus ellenőrzésekor végül is mindig saját megfigyeléseinkre kell utalnunk, mások megfigyeléseinek eredményeit csak akkor használhatjuk fel, ha saját megfigyeléseinken keresztül megismerjük azokat. Tudomásom szerint egyetlen tudós sem tagadja ezt a meglehetősen triviális tényt.”<sup>17</sup> Hozzá kell tehát tennünk: egyetlen pragmatista sem.

A problémakörnek ez a szakasza viszont Carnap fizikalizmusára, mint a pragmatista és logikai-pozitivisták elképzelések összefüggéseinek újabb vitás pontjára is rá kell hogy irányítsa figyelmünket. A pragmatisták, ahogy Morris fogalmaz: „alapvetően realisták és naturalisták voltak”<sup>18</sup>, amikor úgy fogalmaztak, hogy az emberi értelem fejlődése és funkciója, az evolúciós folyamaton belül, önmagánál szélesebb körben mozog, létezik. Carnap természetesen sohasem tagadta az „empirikus idealizmust”, de szembeszállt a „metafizikai realizmussal”, amely, mint ahogy azt Dewey is megfogalmazta, bizonyos mértékig elemeket kölcsönzött a „pragmatizmus implikációjához”. Vagyis, ahogy arra Morris is fölhívja a figyelmet, Carnap fizikalista doktrínáját esetleg úgy is tekinthetjük, mint a logikai pozitivisták és pragmatisták elvek közötti különbségtétel egyik lehetséges területét. Morris szerint a kérdéskör még pontosabb megközelítése érdekében azonban újabb vizsgálatok tárgyává kellene tenni azt, hogy Carnap milyen értelemben használja munkáiban a „fizikai”, illetve „fizika” terminusokat. A „Physikalische Begriffsbildung” című munkájában Carnap „fizikainak” nevezte az észlelések tulajdonságainak vizsgálatát, s ez ismételten azt jelentette, hogy nem szüntette meg a „minőségeket” illetve helyettesítette azokat „mennyiségekkel”, vagyis a neveket számokkal. Ezzel persze még nincs tisztázva az, hogy mi a kapcsolat ezen álláspont és azon későbbi kijelentés között, miszerint az adott közvetlen tapasztalat fizikai tény, ugyanis nem más, mint tér-idő esemény. Az igaz, hogy ez a kijelentés, ahogy Morris fogalmaz: „A nyelv materialista kifejezés módjában lett megfogalmazva”<sup>19</sup>, de észre kell vennünk: a megfelelő formula formális szempontból újra visszaveti a kutatót a fizikai nyelv kritériuma problematikájához.

<sup>17</sup> R. Carnap: „Testability and Meaning”, id. kiad., 423, 424. o.

<sup>18</sup> *The Philosophy of Rudolf Carnap*, id. kiad., 93. o.

<sup>19</sup> Uo.

Carnap azonban végül mégiscsak elfogadja az új formát az „Ellenőrizhetőség és jelentés” című tanulmányában: „A fizikalizmus korábbi kifejtésében a fizikai nyelvre mint a teljes tudományos nyelv alapjára hivatkozhattunk. Most úgy tűnik számomra, hogy valójában inkább a tárgynyelvre gondoltunk ilyen alapként, vagy még pontosabban: a tárgynyelv megfelelő predikátumaira.”<sup>20</sup> Carnap ugyanitt fogalmazza meg a fizikalizmus tételét is a mind következetesebben alkalmazott pragmatikai terminusok fölhasználásával: „A tudományos nyelv valamennyi leíró predikátuma konfirmálható a dologpredikátumok alapján.”<sup>21</sup>

Morris joggal jegyzi meg, hogy amikor Carnap így fogalmaz, akkor, szemben a vizsgálatunk első fázisában tapasztalt nehézségekkel, itt semmi összeférhetlenséget sem lehet találni doktrínájában a pragmatikus jelentéselmélettel.

Mindezek után fölmerül a kérdés: végül is melyek azok a pontok, ahol a pragmatista és logikai-pozitivisták koncepciók közötti különbségek egyértelműen kimutathatók. Morris szerint ilyen kritikus pont egyrészt az értékítéletek természetére vonatkozó elképzelések eltérő jellege. Tudvalévő, hogy az értékítéletekre vonatkozó pragmatista állásponton belül is több, egymással polemizáló irányzat alakult ki, de egységesen központi tételnek fogadják el azt, hogy az értékítéletek tapasztalati természetűek, s ilyen módon megismerési vagy elméleti jellemzőkkel rendelkeznek. Vagyis ellenőrzés céljából elvben tudományos módszerekkel is megközelíthetők. Mindez annyit jelent tehát, hogy az értékítéletek éppúgy, mint a tudományos állítások tökéletes összhangban vannak a pragmatikus alapelvvel. Carnap azonban nem ért egyet ezzel az állítással, s hogy állásfoglalását igazolja, két erre vonatkozó problematikus pontot emel ki. Egyrészt azzal érvel, hogy nem minden értékítéletből vezethető le a jövőbeli tapasztalatra vonatkozó ajánlás; másrészt hogy bizonyos értékítéletek „nem igazolhatók”, amelyeknek ezáltal tehát „nincs elméleti szempontból jelentésük”.<sup>22</sup>

Az ellentét tehát e tekintetben teljesnek látszik Carnap és a pragmatisták koncepciói között. Találhatunk azonban olyan pontokat is, ahol ez az ellentét kevésbé határozott formában jelentkezik. „A világ logikai felépítése” című munkájában Carnap megmutatja, hogyan viszonyulna az „értékekhez”. Szerinte ezek létrehozhatók lennének a már meglévő terminológiai rendszer fogalmainak fölhasználásával, amelyekhez hozzáadnánk még olyan „értéktapasztalatokat”, mint a kötelesség és az „esztétikai elégedettség”.

<sup>20</sup> R. Carnap: „Testability and Meaning”, id. kiad., 467.o.

<sup>21</sup> Uo. 468. o.

<sup>22</sup> R. Carnap: *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, London 1935, 25. o.

Végeredményben ez az álláspont olyan szempontból hasonlóságot mutat Lewis „Az értékelés és tudáselemzés” című tanulmányában megfogalmazottakkal, hogy mindketten az értékelméletekhez alapul szolgáló értéktapasztalatokból indulnak ki. Lewis azonban, hűen a pragmatista fölfogáshoz, az értékítéleteket úgy értelmezi, mint tudományos megállapításokat. Carnap azt nyilvánvalóan nem vonja kétségbe, hogy az értékítéletek lehetnek tapasztalatiak, de véleménye szerint léteznek az értékítéleteknek olyan típusai is, amelyek nem esnek egybe a jelentésbeli teljesség empirikus kritériumával. Ebből adódóan „A tudomány egysége” című munkájában visszautasítja az olyan kérdéseket, amelyek „az erkölcsi normák és az érvényes normák specifikációjának érvényességi alapját” érintik, mivel ezek a kérdések „metafizikaiak”.<sup>23</sup> Mindezek olyan mozzanatok, amelyek következtében Carnap joggal jelentheti ki később a kérdéskör kapcsán, hogy nézete és a pragmatisták nézetei közötti különbség „nem is olyan nagy, mint ahogy első pillantásra látszik”.<sup>24</sup> Végeredményben ugyanezt mondhatjuk el a különbségtétel Morris által kiemelt másik lehetséges pontja, a filozófia természetére vonatkozó, egymással ellentétesnek tűnő értelmezéseket illetően is.

Carnap a filozófia természetére vonatkozó elképzelését 1942-ben, a „Bevezetés a szemantikába” című munkájában adta meg, ahol újrafogalmazta „A nyelv logikai szintaxisa” című tanulmányában közreadott álláspontját, s amelyben vizsgálatait végül is szemantikai megfontolásokkal egészítette ki. Ez pedig végeredményben oda vezetett, hogy a tudomány ténylegesen is a logikai empirizmus egész fejlődésének kontrollálására szolgáló normává vagy modellé vált. Ez viszont annyit jelentett, hogy a filozófiát a tudományhoz való viszonya alapján lehetett definiálni. Ennek eredménye lett az a meghatározás, amely szerint a filozófia nem más, mint a tudomány logikája. Egy olyan filozófiai rendszer fölépítésének szándéka, amely képes együtthaladni a tudománnyal, szembetűnő hasonlóságot árul el Peirce elképzeléseivel, amelyeket ő maga így foglal össze: „Kívánom, hogy a filozófia szigorú tudomány legyen: szenvedélymentes és mélységesen tisztességes (fair).”<sup>25</sup>

Nyilvánvalóan a pragmatikus alapelv következtében, Peirce ilyen irányú állásfoglalásának forrása az a hit volt, hogy javaslatának elfogadása esetén a filozófiát a tudomány révén progresszívvá és kooperatívvá lehetne tenni. Mindezek ellenére megmaradt a pragmatisták és a logikai pozitivisták filozófiára vonatkozó elképzelései között egy

<sup>23</sup> R. Carnap: *The Unity of Science*, Kegan Paul, London 1934, 23-24. o.

<sup>24</sup> *The Philosophy of Rudolf Carnap*, id. kiad., 862. o.

<sup>25</sup> *Collected Papers*, id. kiad., V., 375. o.

alapvető különbség. Ez pedig az, hogy bár a pragmatisták a tudomány és a filozófia kapcsolatát a lehető legszorosabbra kívánták fűzni, nem korlátozták a filozófiát a tudomány filozófiájának szerepére. Fölmerül tehát a kérdés, hogy ezek alapján milyen úton kísérrelhető meg a filozófia meghatározása? Morris erre a kérdésre egy olyan, nagyon is fontos szemantikai problémákat feszegető választ ad, amely a két filozófiai irányzat közelítési szándékát egyértelműen tükrözi. Mégpedig egyszerűen azzal, hogy elveti a filozófia szoros értelemben vett definiálására irányuló törekvéseket. Mindezt pedig teheti abból a megfontolásból, hogy a filozófia fogalma a jelentések több változatát öleli föl, amely jelentések azután különböző korok gondolkodásában mind hangsúlyban, mind számosság tekintetében változásokon mennek keresztül. Ezért, ahogy Morris javasolja, a definíciók helyett magyarázatok kellenek, amelyek alapján egy fogalomkészletet lehetne megszerkeszteni, filozófia<sub>1</sub>, filozófia<sub>2</sub>, filozófia<sub>n</sub> elemek fölhasználásával. Így tehát Carnapnak a filozófia fogalmára irányuló elemzése sem lenne más, mint a fogalom egy, de nem az egyetlen értelmezése. Hiszen például elképzelhető lenne egy olyan interpretáció is, miszerint a filozófia a legáltalánosabb nyelvi keretekre vonatkozó javaslatokkal, ezek kriticzismusával és összehangolásával foglalkozik. Egy ilyen lehetséges fogalomkészletben ez lehetne a filozófia<sub>2</sub> elem, amely ráadásul nem mutat komolyabb összeférhetetlenséget Carnap e problémakört érintő elképzeléseivel sem. Carnap, mivel ő maga sem tartotta egyik értelmezését sem kielégítőnek, hajlott arra, hogy egyetértsen Morris-szal abban, hogy fölösleges ilyen értelmezésekkel kísérletezni, mivel azok mindegyike többé-kevésbé mesterkélt. Carnap ezért jobbnak tartja a filozófia fogalmát éles határvonal nélkül meghagyni, s csupán bizonyos problémakörök beleértését vagy kizárását javasolni. Ezen problémakörök közül is Carnap számára az elvi keretekre vonatkozó problémák tűnnek fontosnak. Carnap itt elsősorban a keretek elfogadására vagy megváltoztatására irányuló elméleti vizsgálatokra illetve gyakorlati mérlegelésekre és döntésekre gondol. Ezek között is különösképpen azokra a vizsgálatokra, amelyek az egyes tudományokban alapvető kategorikus fogalmakat tartalmazó, legáltalánosabb keretekre irányultak.

Morrisnak e problémakört illetően két fontos megállapítása volt. Az egyik szerint a már említett, főképpen a legáltalánosabb keretekre vonatkozó vizsgálatok során fölmerülő problémákat voltaképpen a hagyományos metafizika problémájaként is lehet értelmezni. Ez, mint ahogy Carnap is megjegyzi, igaz lehet természetesen sok metafizikai problémára, azonban az ilyen értelmezés pontossága történeti szempontból kétségbevonható, ami annyit jelent, hogy a metafizikusok nem valószínű, hogy elfogadták volna írásaik ilyen értelmezését. Ehelyett a metafizikai téziseket és vizsgálatokat inkább egy

előkészítő szakasznak kellene Carnap szerint fölfognunk, ami a rendszeres logika és tudomány útjának kezdeti szakaszát is jelentené egyúttal, s ezáltal úgy is tekinthetünk rájuk, mint a keretelemzés előmunkálataira. Mindez Carnap szerint különösképp Arisztotelész, Leibniz, Peirce és Whitehead metafizikai elméleteire helytálló.

Morris másik érdekes megállapítása konkrétan Peirce koncepcióját érinti. Morris, szemben Carnappal, a metafizika szerepét sokkal inkább meghatározónak tartva a keretprobléma kapcsán, Peirce koncepcióit korántsem tartja jelentős eredménynek. Azt elismeri természetszerűleg, hogy Peirce egyfajta szemiotikai orientációt adott a pragmatizmusnak, de emellett nem fejlesztett ki egy olyan kiegészítő szemiotikát, amelynek révén tárgyalni lehet egy filozófiai keret minden fázisát és funkcióját. Mindez Morris szerint egy olyan megoldási lehetőséget kínálna pedig, amely a Carnap és mások által „hozzáférhetővé tett” mondattani és jelentéstani eszközök értelmezésével és fölhasználásával végeredményben elvezetne maguknak a pragmatista koncepcióknak a fölülvizsgálatához is. Ez pedig, s ebben mindenképpen egyet kell értenünk Morris-szal, a logikai pozitivizmus pragmatikus elemeinek pontos meghatározását és ezáltal egy szintézis-kísérlet új lépéseként ezen irányzat pragmatikus színezetű reformjának megvalósulását vonhatja maga után. Morris szavait majd az ötvenes-hatvanas évek reformkísérletei fogják célkitűzéseikkel és eredményeikkel igazolni.

Ez a folyamat viszont már egy külön vizsgálat tárgya kell hogy legyen, amivel még világosabbá tehetnénk a két irányzat ismeretelméletének közös elemeit, amelyek tudatában a pragmatizmus és a logikai pozitivizmus történetét egy egységes fejlődési folyamat részeként foghatjuk föl.

Vizsgálataink során megkíséreltük nyomon követni a logikai pozitivizmus és a pragmatizmus filozófiai koncepcióinak összehangolására irányuló kísérletek első, harmincas-negyvenes évekre tehető szakaszának kibontakozását, majd mind határozottabb eredményeket fölmutató működésének legfontosabb fázisait. Igyekeztünk kimutatni a logikai pozitivizmus filozófiájában azoknak a pragmatikus komponenseknek ismeretelméleti szempontból törvényszerűnek tekinthető jelenlétét, amelyek már a harmincas-negyvenes években határozott szerepet játszanak új szemantikai koncepciók megfogalmazásában, s abban, hogy a pragmatika mint a jel és jelhasználó viszonyát vizsgáló szemiotikai tudomány a carnapi ismeretelmélet fontos elemévé válhatott. Ezek a komponensek, mivel meglehetősen rejtetten illeszkednek Carnap bölcséleti rendszerébe, nehezen elemezhetők egészen addig a pontig, amelytől, mint ahogy azt Carnap egyesült államokbeli munkásságának kezdeti szakaszától megfigyelhettük, meg nem kezdődik fölállásuk egy esetleges közelítési kísérlet első lépéseként. Láttuk azt, hogy

Carnap számára ebben egyrészt az Egyesült Államokban tapasztalt kedvező filozófiai légkör, másrészt a már 1934-től, a Prágában lezajlott kongresszustól megindult, főként Charles Morris ilyen irányú vizsgálatai révén kibontakozó közelítési kísérletek játszottak döntő szerepet. Ezek a kísérletek nyilvánvalóan annak fölismerésén alapultak, hogy a pragmatizmus és a logikai pozitivizmus alapeszméinek rokonvonásai ezen irányzatok immanens instrumentalizmusára és operacionalizmusára vezethetők vissza. Ami nem véletlen, hiszen a tudományos koncepciók és az operacionalizmus kapcsolatának elemzésekor 1927-ben Bridgman által megfogalmazott gondolat, miszerint: „Általában egyetlen koncepción sem értünk többet, mint az operacionalizmus elméletét; a tudományos koncepció szinonimája az operacionalizmus korrespondencia-elméletének”<sup>26</sup>, végeredményben egyetlen tudományfilozófia alapelveivel sincs antagonisztikus ellentétben.

Ez szerepelt alapvető motivációs tényezőként a Morton White és Bridgman képviselte instrumentalista, operacionalista szintézis-kísérlet megalkotásakor. És alapvetően ez magyarázza azt is, hogy a filozófiatörténet egyik legérdekesebb kísérletének első fejezeteként megszülethettek azok a vizsgálatok, amelyek a logikai pozitivizmus pragmatikus elemeinek föltárására irányultak, s amelyek egyúttal, főként Quine munkásságában, új ismeretelméleti koncepciók kidolgozásának az alapjául is szolgáltak.

## Irodalom

Ayer A. J.: *Logical Positivism*, Allen and Unwin 1959

— — —: *Philosophical Essays*, Macmillan 1965

Bridgman P. W.: *The Logic of Modern Physics*, Macmillan 1927

<sup>26</sup> P. W. Bridgman: *The Logic of Modern Physics*, Macmillan 1927, 3. o.

Carnap R.: „Überwindung der Methaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis* 2. kötet (1931)

— — —: *Philosophy and Logical Syntax*, Kegan Paul, London 1935

— — —: „Testability and Meaning”, *Philosophy of Science* (Baltimore) 3. kötet (1936) és 4. kötet (1937)

— — —: *Introduction to Semantics*, Harvard University Press 1939

— — —: *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, The University of Chicago Press

— — —: „Empiricism, Semantics and Ontology”, *Revue internationale de philosophie* (Brüsszel), 4. kötet (1950)

— — —: in: *A Bécsi Kör filozófiája*, szerk. Altrichter Ferenc, Gondolat, Budapest 1972

— — —: *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. P. A. Schilp, Open Court 1963

Dewey John: *Essays in Experimental Logic*, Dover, New York

— — —: *Philosophy and Civilization*, Minton, Blach and Co., New York-London 1931

Frege G.: *Foundation of Arithmetic* (trans. J. L. Austin), Blackwell 1953

Hanfling Oswald: *Logical Positivism*, Basil Blackwell, Oxford 1981

James William: *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Longmans, Green and Co., London 1912

— — —: *The Meaning of Truth*, The University of Michigan, Ann Arbor 1970

Lewis C. Irving—Langford C. H.: *Symbolic Logic*, Dover, New York 1932, 1959

Morris Charles: *Writings on the General Theory of Signs*, The Hague—Paris 1979

Neurath O.: *Rudolf Carnap and Charles Morris. Foundation of the Unity of Science*, Volumes I. and II., University of Chicago Press 1969

Pap A.: *The „apriori” in Physical Theory*, New York 1946

Peirce Charles S.: „Pragmatism and Pragmaticism”, in: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1960

Popper Karl R.: *Logic of Scientific Discovery*, London 1959

*Pragmatizmus*, szerk. Szabó András György, Gondolat, Budapest 1981

Quine W. V. O.: *Two Dogmas of Empiricism: „From Logical Point of View”*, Cambridge, Mass. 1953

— — —: *A logika módszerei*, Akadémiai, Budapest 1969



— — —: „Az empirizmus két dogmája”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1973. évf. 1-2. sz.

Russel Bertrand: *Logic and Knowledge*, ed. R. C. Marsh, Allen and Unwin 1956

— — —: *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen and Unwin 1919

White A. R.: *Truth*, Macmillan 1970

## SUMMARY

*Gábor Szécsi: Carnap and Morris: Pragmatical Components in the Philosophy of Logical Positivism*

The pragmatical components of logical positivism that played an important part in composition of Carnap's conceptions of semantics and pragmatics in the 1930s, 1940s became specified in the time of Carnap's activity in the United States.

This specification was established by researches, like that of Charles Morris, which were attempts to harmonizing the conceptions of epistemology of logical positivism and pragmatism since the congress of Prague in 1934.

The main purpose of this essay is to investigate these attempts that were founded on immanent operationalism and instrumentalism of these epistemological trends.

We try to show, in this way, the results of these attempts that, in Quine's activity, led to an unified theory.

As an addition and justification of examinations establishing these attempts we discover the pragmatical components that were integral parts of Carnap's works written in 30s and 40s, like „Testability and Meaning”, „Introduction to Semantics” and „Formalization of Logic”. In addition we specify the common epistemological bases that rendered the harmonizing of conceptions of two pregnant philosophical school of the twentieth century, as an interesting attempt in the history of philosophy, possible.

# HUSSERL VÁLASZA AZ EURÓPAI GONDOLKODÁS VÁLSÁGJELENSÉGEIRE

TAGAI IMRE

A világ szubjektum-része elnyeli  
úgymond az egész világot és ezzel saját  
magát. Micsoda képtelenség.

Husserl: *Krisis*...<sup>1</sup>

## 1. A husserli — „tudomány előtti” — életvilág szubjektum—objektum viszonya

Az idézett mottó arra a Husserl által tételezett paradoxonra vonatkozik, hogy az „emberi szubjektivitás” (mint ő mondja) egyszerre *szubjektuma* a világnak, s mint ilyen úgymond *konstitálja* — más szóval: mintegy elrendezi intenciói révén — a *számára* való világot, valamint egyszerre *objektum* is a világban (mint „itt és most” konkrét ember), vagyis a világgal együtt önmagát is úgymond „elnyeli”.

A paradoxon a husserli, „tudomány előtti” életvilág szubjektum—objektum viszonyának elemzésével oldható föl — pontosabban ha ennek *néhány strukturális összefüggését* értelmezzük.

Előtte azonban jegyezzük meg: a fönti paradoxonnak, hogy ti. a világ szubjektum-része elnyeli úgymond az egész világot és ezzel saját magát, van még egy, Husserl által nem kibontott, s a husserli kontextusnál talán még fontosabb, az újkori európai gondolkodás válságának leglényegét kifejező jelentése. Nevezetesen, hogy bármelyik irányzatot vizsgáljuk is, közös bennük az objektumnak, a „világ”-nak a szubjektumban való eltűnése, vagy ami végső soron ugyanaz, a szubjektum egyneműsítése a világgal valamilyen „objektivisztikus”, homogenizált anyagelképzelés illetve „matematizálás” nevében. Azt is láttuk, hogy a szubjektum és objektum között megjelenő transzcenzus ezen esetekben nem megakadályozza, hanem végeredményben megerősíti az egymásnak-megfelelés, az egymásban való abszolút föloldás tendenciáját.

<sup>1</sup> Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Husserliana Band VI, Martinus Nijhoff, Haag 1962, 183. o.

Mármost meg kell mondanunk, hogy e tendenciák alól — legalábbis első pillantásra — Husserl sem kivétel. Sem a korai, sem a késői Husserl. Elemzéseiben mégis sok olyan mozzanat van, melyek, éppen a problémának a legmélyebb értelemben való fölvetése miatt, a megoldás lehetőségeit is körvonalazzák.

Husserl egyfelől a pozitivizmus ténykultuszát bírálja, másfelől az általa irracionálisnak nevezett és feneketlen relativizmusba süppedő szubjektivista tendenciákat. Ezzel a kettős, egymást mintegy kiegészítő tendenciával kíván egy XX. századi racionalizmust szembeállítani.

Hogy ez a kísérlet szükségképpen mennyire ellentmondásokkal terhes, azt mutatja a következő idézet: „A *relativizmust* csupán a leguniverzálisabb relativizmus küzdheti le, a transzcendentális fenomenológia relativizmusa, amelyik érthetővé teszi minden 'objektív' lét relativitását, a transzcendentálisan konstituált lét relativitásaként, egyszersmind azonban érthetővé teszi a legradikálisabb relativitást is, a transzcendentális szubjektivitás önmagára vonatkoztatott relativitását.”<sup>2</sup>

A Husserllel kapcsolatos — részben nem alaptalan — ítéleteknek és előítéleteknek még csak tápot adnak olyan kijelentései, melyeket a „lényeglátásról”, a közvetlen szemlélet fontosságáról tett. Jó példája ennek egy — viszonylag — korai (1907) előadásából vett idézet: „Tehát minél kevesebb értelem, és amennyire csak lehetséges, tiszta intuíció (intuitio sine comprehensione)é valóban a misztikusok szavai jutnak az eszünkbe, az, ahogyan ők az intellektuális szemlélést leírják, ami minden, csak nem értelmi jellegű tudás. S az egész művészet abban áll, hogy átadjuk a szót a szemlélő szemnek, és kiküszöböljük a szemlélettel egybeszótt transzcendáló vélekedést, azt, ami számunkra állítólag vele együtt van adva, ami gondolatban együtt jár vele, és amit alkalmasint a hozzájáruló reflexió belemagyaráz.”<sup>3</sup>

Mintha csak kiküszöbölődné minden fogalmiság, s a terepet végleg átadnánk a „*szemlélő szemnek*”. Kérdés: filozófia ez még? Nem véletlen, ha ilyen megnyilvánulások következtében Husserl a *közvetlenség*, a közvetlen, intuitív szemlélet nagy misztikusának tűnik.

A valóságban azonban ezen nullpontig, mondhatnánk origóig való eljutása után a *közvetítések*, *egy megújított fogalmiság* mind tudatosabb kidolgozásán munkálkodik, ha konkrét lépéseivel nem is azonosulhatunk mindig.

<sup>2</sup> Husserl: *Válogatott tanulmányai*, szerk. Vajda Mihály, Gondolat, Budapest 1972, 224.

o.

<sup>3</sup> I. m., 92. o.

Kérdés azonban, milyen annak az individuumnak, és „ez”-ként koncentrálódó énjének a léthelyzete, társadalmi „életvilága” — hogy a filozófia nem-immanens mozzanatára utaljunk —, amellyel kapcsolatban Husserl mindinkább a fogalmi közvetítések egymásba-menő egész komplexumát dolgozza ki, s kénytelen is kidolgozni. Távol áll persze tőlünk, hogy a társadalmi motívumokból mintegy levezessük, mechanikusan értelmezzük a husserli fölfogást, s természetesen csak a legáltalánosabb összefüggésekre utalhatunk.

A Hegel utáni fejlődésben, akinek filozófiáját bizonyos értelemben csak az elméleti egyszerűség kedvéért tekintjük afféle „cezúrának”, tehát a Hegel utáni fejlődésben, elsősorban a fejlett polgári demokratikus országok „életvilágában” egyfajta addig soha nem látott, az élet minden területére kiterjedő *relativizálódás* következett be. Ez elsősorban az *értékek* relativizálódásában nyilvánul meg. Gondolhatunk itt a család értékeinek relativizálódására és szétbomlási folyamatára, a hagyományos, *különös* emberi közösségek szétzúzóására a városokba történő — többnyire kényszerű — áramlás révén, s egyáltalán, a társadalom bürokratikus gépezetének burjánzására, mely bármennyire *racionális*, az individuum számára alapjaiban mégis kiszámíthatatlan. Amőbaszerű terjeszkedése révén félelmetesként, irracionálisként jelenik meg, mely „amőbával” az individuum kapcsolata *véletlenszerű*, s hatásainak, heterogén impulzusainak kiszolgáltatott metszéspontjaként tételeződik az egyén, vagyis gyakorlatilag *semmis*. „Valamiként” csak egy csoporthoz tartozás révén tételezheti magát. Csakhogy egyre inkább *bomló* csoportról van szó, amelynek sematikus „egyenlőségmozzanata”, közösségpótló összetartó ereje — pl. valamely divat vagy egy partikuláris társadalmi cél nevében — már csírájában hordja pusztulását, valami másba való próteuszi átváltozását.

Mármost ennek a *relativizálódásnak* az alapja abban van, hogy a *gazdasági érték*, a rentabilitás elve a többi értéket aláássa és maga alá rendeli. Ezen értékek viszonyai — összefüggései így véletlenszerűvé, kaotikussá, ellentmondásossá válnak. De ennek ellenére, még ha többnyire manipulált formában is, bizonyos értékek fő vonásai beépülnek a gazdasági értékrendszerbe. Ennek fő oka az, hogy a jövedelmezőség az eladhatóság, a piac végeessége révén behatárolt, s a gazdaságosság előbb-utóbb mindig más társadalmi értékekbe ütközik (pl. kulturális, politikai, életminőség-értékek), melyek normatív ereje, legalábbis időlegesen bizonyos szerephez jut — végső soron azonban persze a rentabilitásnak alárendelve. Ezen társadalmi értékek közül a legközpontibb az *individuum* mint egyfajta *szentség*, amelyért úgymond minden van. Szabadsága és szubjektivitása nemcsak manipulált formaként, hanem tényleges alapelvként is

elengedhetetlen föltételét jelenti ennek a társadalmi szerveződésnek. Itt az elsődleges ok megint az *eladhatóság*. Gondoljunk pl. a reklámokra, melyek egységét az adja, hogy mindegyik valami *evilági transzcendenciával*, a tökéletes mindennapok ígéretével próbál az individuum *intimszférájára, mint legfőbb értékre (!)* és minden cselekvés *végső értelmére* hatni, mintegy a *maga-száma-<sup>4</sup>ra-való én* világát tételvezve ezáltal.

Egy ilyen világban az individuumok egyenlősége, mely a francia forradalom citoyen-alapeszménye volt, az *életvezetés véletlen különbségeiben* oldódik föl (gondoljunk a mindennapiság heterogenitására, melyben — képletesen vagy akár szó szerint — úgy ütköznek az emberek, mint a biliárdgolyók, s egyik vagy másik úgy is tűnik el, ha jól irányzott a célzás). Az individuumoknak különböző tapasztalataik vannak, egyedül a társadalom, pontosabban az államgépezet monstrumával szemben jelennek meg *homogenizáltan*, vagyis bizonyos vonatkozásban „egyenlőként”.

Ebben a situációban az egyetlen metafizikai alap, végső evidenciaélmény az én marad, az *egyes*, az individuum (ön) tapasztalása. Ez az én az *örök jelen*, amibe az individuum állandóan beleütközik. Az individuum egyetlen bizonyossága, hogy mindent az énjére, ennek az örök jelenére vonatkoztat és kénytelen vonatkoztatni. Minden *jelként* jelenik meg számára: a világ tárgyai, a többi én, amik s akik valami mögöttük rejlő, igazán soha nem tárgyiasítható, rögzíthető értelemre vonatkoznak. Az én mozgó horizontján úgy tűnnek föl a különböző, az én intencionalitásának tárgyait jelentő objektumok, ahogy a mozivásznon az újabb és újabb tárgyak: állandó mozgásban. Ami az én horizontján föltűnő többi ént, szubjektumot illeti, arra pedig talán az egymásra *fényképezett* képek hasonlata volna a legtalálóbbe világaik ilyen módon olvadnak, tűnnek egymásba.

A föntiekben nem véletlenül igyekeztünk mintegy képszerűen, tehát minél érzékletesebben kifejezni magunkat. Annak érdekében tettük ezt, hogy most, amikor a husserli „életvilág”-beli szubjektum—objektum viszonyt elemezzük (ő ezt a „*transzcendentális szubjektum korrelációjának*” nevezi), a viszonylag absztrakt, sokszor nehezen követhető fejtegetéseket egy viszonylag konkrét kontextus révén mintegy megalapozzuk.

Mindenekelőtt: még ha Husserlnél bizonyos értelemben minden a tudatban, a tudat transzcendentális mezején játszódik is le, van egy strukturális mozzanat, amely a filozófus elemzését nagyon tanulságossá és racionálisan továbbgondolhatóvá teszi. Nevezetesen az „én-pólus”<sup>4</sup> és a „tárgy-pólus”, a szubjektum—objektum korreláció

<sup>4</sup> Az „én-pólus” mint végső evidencia, áramlás — úgy gondolom — szoros összefüggésben van a modern individuum léthelyzetének általunk adott jellemzésével, még ha nincs is direkt kapcsolat a kettő között, s Husserl a legmagasabb filozófiai absztrakció síkján

problémájáról van szó, vagyis arról, hogy a tárgy *semmilyen körülmények* között nem oldható föl Husserlnél a szubjektumban, hanem egyfajta *konkrét*, különös *viszonyban* van vele, mind ontológiai, mind ismeretelméleti értelemben. S ami a lényeg, Husserl valóban a maga *különösségében*, konkrétságában, tehát nem sematikus-leegyszerűsítően kísérli meg elemezni ezt a *viszonyt*.

Kövessük nyomon elemzését, még ha nem is mindig érthetünk vele egyet. Módszereinkben a descartes-i alapelvet próbáljuk szem előtt tartani, vagyis az egyszerűtől haladunk a mind összetettebb felé.

Kiindulópontnak célszerű azt a husserli alapgondolatot választani, amire Descartes-tal kapcsolatban is utalhatunk. Egy helyen Husserl így fejezi ki ezt az alapgondolatot: „Az ego cogito kifejezést egy taggal meg kell toldani: minden cogito magában foglal bizonyos cogitatumot, azt, amire gondol.”<sup>5</sup>

Kétségtelenül jogosan ment tovább Descartes-tal szemben Husserl, amikor a tudatban lévő valamire-irányultságot, intencionalitást tételezte még a legegyszerűbb forma esetében is, de úgy gondolom, már itt, a kezdetben ellent kell mondanunk Husserlnek, s az általa fölállított struktúrát is ki kell egészítenünk — ami nem egyszerűen kiegészítés, hanem hozzá képest minőségi különbséget jelent.

Kövessük lépésről lépésre a dolgokat, s először is hajtsuk végre a descartes-i illetve husserli redukciót, vagyis vonatkoztassunk el mindentől, függesszük föl mindennek a létérvényességét kivéve tudatunkét, mint végső támpontét. Egy ilyen elvonatkoztatás után marad a *tudatunk tudata*<sup>6</sup>, mely bizonyos *irányultságot* rejt magában. Eddig utunk még együtt megy végső soron a Husserlével. De mit jelent mármost a tudat *irányultsága*, bármilyen meghatározatlan formájában is, pl. az említett *tudatunk tudata* formájában, akár a descartes-i — metafizikával terhelt — kiindulópont, akár a fichtei, schellingi *öntudatra* gondolunk (vagy más, ezekkel rokon megközelítésekre)?

Végigvive-elemezve, tudatunk irányultsága legegyszerűbb formájában is két „valami” *viszonyaként* jelenik meg, ami viszont közvetítettségüket (tehát valami „harmadik” jelenlétét) is magában foglalja. És e „harmadik”-nak a struktúrában betöltött, *kiküszöbölhetetlen* szerepe az, aminek következtében értelmezésünk eltér a Husserléltől.

marad is.

<sup>5</sup> Husserl: *Válogatott...*, 240. o.

<sup>6</sup> A „valamit” itt most szándékosan nem kapcsolom valamilyen a „transzcendentális horizonton” megjelenő tárgyhoz: ház stb. (hogy a legegyszerűbb formánál maradjak), vagyis a tudat mint „valami” intencionális rögzítésénél.

Továbbmenve, amikor „tapasztalom” a tudatomat, akkor „valamit valamivel” tapasztalok, s ahogy „összekapcsolom” a kettőt, az nem oldható föl egyikben sem, hanem maga a „közvetítés”, a kettő egysége, *de nem azonossága*. Ez egyszersmind kizárja mindenféle „lényeglátás”, a „*valamit-nézés*” közvetlenségének a lehetőségét, s a legprimitívebb, legegyszerűbb szemléletben, érzéki észrebevésben is jelzi az absztrakció, az előzetes (fogalmi vagy érzéki) ismeretnek csíraformában lévő közvetítő jelenlétét. Ezzel a problémával találkozunk már Kantnál, de Hegel „ez”-analízisében is, és tulajdonképpen, bizonyos mértékig, mintegy a „realizmus diadala” értelmében erről lesz szó Husserl szubjektum—objektum korrelációjának általa nyújtott elemzésében is.

A fentiekben jelzett alapstruktúra, a *közvetítésnek* a legegyszerűbb tudat-„tapasztalásban” is ható strukturális mozzanata szoros összefüggésben van a *fogalmiság*, az emberi megismerés *fogalmi* jellegének problémájával. A főnti alapszerkezet végső soron a tudat *fogalmiként* megragadva, mondhatnánk a *tudat fogalmisága*, ami nem azonos a puszta érzékeléssel, tapasztalással (bár ez is bizonyos fokú absztrakciót rejt magában, pontosabban annak csíráját jelenti), hanem ennek *tudatosított* formája, fogalmi szintre emelése, *alkotókomponenseinek artikulált, fogalmilag kifejezett* („általánosított”) *megragadása*.

A főnti alapszerkezet, a három „elem”, mozzanat és sajátos kapcsolatuk *bármelyik konkrét* fogalmunk jellemzésénél, leírásánál is jelen van, s különböző irányokban konkretizálódik, attól függően, hogy milyen ismeretformáról/folyamatról van szó.

De nézzük, mi történik, mikor egy ilyen *konkrét fogalom* — mondjuk a *kocka*, a hexaéder fogalma — egy *konkrét, különös* megismerési szituációba „kerül” az én, vagy Husserl szavával: az „én-pólus” *aktivitása* révén. Látszólag a legegyszerűbb esetről van szó, valójában azonban példánk egy csomó problémát vet föl, mint majd látni fogjuk.

Husserl többször hivatkozik a kocka föl- és megismerésére. Vegyük ezek közül talán az egyik legkoherensebbet, mely a probléma lényegét leginkább érzékelteti. Az elemzés differenciáltsága érdekében hosszabb idézettel élünk: „A valamiről való tudat nem üres birtoklása ennek a valaminek, minden fenoménnek megvan a maga saját intencionális összalakja, meghatározott felépítése van, intencionális elemzésük mindenkor olyan összetevőkhöz vezet, melyek maguk is intencionálisak. Így például valamilyen észleleten (például egy kocka észleletén) végrehajtott fenomenológiai reflexió sokrétegű és mégis szintetikus egységesített intencionalitáshoz vezet. A váltakozó ’tájékozódás’ megjelenési módjaiban egymást fölváltó folyamatos különbségek jelentkeznek úgy, mint a jobb és a bal, a közel és a távol különbségei, a hozzá tartozó ’perspektíva’-különbségekkel. Továbbá a megjelenés különbségei, a mindenkori ’tulajdonképpen nézett elülső

oldal', és a 'nem látható', viszonylagosan 'meghatározatlan', mégis 'odaértett' hátoldal között. Ha odafigyelünk e megjelenési módok áramlására, valamint 'szintézisük' módjára, akkor kitűnik, hogy minden fázis és útszakasz már magábanvéve is 'valamiről való tudat', mégis új és új szakaszok állandó egymásra következése során egy és ugyanazon tárgy szintetikus egységes tudata áll elő.<sup>7</sup>

Több, ki nem mondott, de implicite jelenlévő mozzanat van itt, melyek számunkra nagyon fontosak. Az első, hogy a kocka tapasztalása közben a megismerő szubjektum mozog — tehát *tér és idő* szubjektív-relatív módon összefügg számára —, különben hogyan „azonosítaná” a kockáról lévő addigi ismereteivel a tapasztalt konkrét kockát, melyek hátoldalát nem látja (hiszen lehet érzéki csalódásról is szó). Továbbá — ha csak nem hermetikus körülmények között végezzük a kísérletet — a kocka egy meghatározott környezeti kontextusba illeszkedik, ilyen és ilyen színe van, fából vagy más anyagból készült, az asztalon áll stb.

Vagyis: a legegyszerűbb észlelés, tapasztalás esetében is *közvetítések* egy meghatározott, nyitott struktúrájával állunk szemben, melyben elválaszthatatlanul fonódik egybe *múltbeli* ismereteink meghatározó-közvetítő jellege és a konkrét, különös, világba-fészkelt érzékelés, illetve a tapasztalás és megismerés kapcsán szerzett új benyomások szerepe, mint amelyek az addigiakat módosítják, gazdagítják. Vagyis a tapasztalás — bárminek a tapasztalása — nem egyszerűen újrafölismerés, hanem — az én aktivitása révén — mintegy a tárgy konstitúciója, vagy bizonyos értelemben „teremtése” isé persze nem a „semmiből” teremtése.

És itt egy husserli megközelítéstől-elemzéstől eltérő megjegyzést kell tennünk. Ha a fentieket következetesen végiggondoljuk, ki kell jelentenünk, hogy a kocka (gondoljunk a kocka bennünk előzetesen meglévő fogalmára, s a hozzá tapadó meghatározásokra-definíciókra) a konkrét tapasztalásban s valóságban tulajdonképpen *nem* kocka — vagyis egy termékeny, konkrét ellentmondásba ütközünk, amely nem formállogikai természetű és ismeretelméletileg sem oldható föl, legfőljebb mozgásformát találhatunk rá. Hogy miért nem „kocka”? Mert még egy csomó tulajdonsága van, s *kimeríthetetlen, végtelen* módon vonatkozik környezetére és a megismerésre, jóllehet a *rá jellemző* konkrét módon, konkrét struktúra értelmében.

Ami *kockává* teszi, azt a következő mozzanatok „biztosítják”:

1. Végtelen mozgásban lévő összefüggések meghatározott, adott konstellációja teszi a megfigyelt tárgyat kockává. (Ontológiai mozzanat, a „tárgy pólusa”).

<sup>7</sup> Husserl: *Válogatott...*, 196—197. o.



2. Látásunk és a tény, hogy meghatározott távolságból, meghatározott fényviszonyok között szemléljük a tárgyat, közvetíti és konstituálja számunkra a kocka-létet.

3. Fogalmaink (és összefüggéseik) „okozzák”-eredményezik, hogy kockát és nem valami mást tapasztalunk, hogy tapasztalásunkat kockává rendezzük.

Itt tehát, mint mondtuk, alkalmazzuk addigi ismereteinket, másfelől azonban a kocka fogalmát egy teljesen új szituációban — a korábbival összehasonlítva — állítjuk elő. Tevékenységünk tehát egyúttal létrehozás, vagy másképp fogalmazva, bizonyos értelemben „teremtés”. Ezért mondtam, hogy ez a ténykedés *egyszerre újra-fölismerés és megismerés*. Ez a kettősség, a megismerési folyamat szíamiiakként összenőtt volta pedig csak *közvetítő* fogalmak révén lehetséges. Vagyis, konkrét esetünkben olyan fogalmak révén, melyek a „kocka” steril, geometriai-mértani definíciójának merevségét oldják, mint testnek, minőségileg megjelenő dolognak más objektumokkal való relatíve közös tulajdonságaira utalnak, ezeket fejezik ki fogalmi formában, mintegy visszavezetve a sterilizált-desztillált absztrakt fogalmat eredeti, összetett, végtelen horizontban feltáruló létértelméhez, egyszóval konkrét jelentéssz összefüggésbe helyezik. Vagyis ismét a husserli életvilág szférájában, jelentéshorizontjainak végtelen perspektívákat nyitó területén vagyunk.

Az újra-fölismerés és a megismerés szoros összetartozásáról Husserl az *Erfahrung und Urteil*-ban így ír: „Minden, ami a háttérben afficiál, eleve 'tárgyas felfogásban' tudatosul, ilyenként anticipálódik: minden életmozzanathoz olyan észrevételi mező tartozik, mely eleve 'tárgyakból' áll, s e tárgyakat mint 'lehetséges tapasztalat' egységeit fogjuk föl, vagy ami ugyanaz, mint az *ismeretszerzés* lehetséges *szubsztátumait*. Vagyis: ami bennünket a mindenkori passzív, előzetesen adott háttérmezőből afficiál, nem egy teljességgel üres Valami, valamely Adat (nincs rá megfelelő szavunk), mely még minden értelem (Sinn) nélkül való, mint az abszolút ismeretlenség egy Adata. Az *ismeretlenség* sokkal inkább egyúttal mindenkor az *ismertség egy módusa*. Legalábbis ami afficiál bennünket, arról eleve ismert, hogy egy meghatározásokkal rendelkező Valami általában a *meghatározhatóság* üres *formájában* tudatosul, tehát ('bizonyos' meghatározhatatlan, ismeretlen) meghatározások üres horizontjával rendelkezik.”<sup>8</sup>

Ez már nyilván általánosabb, ismeretelméletileg átgondoltabb elméleti értelmezése a *meghatározottság* problémájának. Ezen ismeretelméletileg azt kell értenünk, hogy egy konkrét tárgy vagy jelenség megismerésének téves fölfogása az, miszerint ún. „ismert”, *sematikus általánosságok* és a megismerendő *egyedi* valóság mint *adott* dualizmusával

<sup>8</sup> Edmund Husserl: *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, 34. o.

és merev egymásra-vonatkoztatásával a dolgot elintézettnak tekinthetjük, jöllehet az újkori természettudományok módszertanában megvan ez a tendencia, mint Husserl is ír róla. Ezzel szemben a megismerés — ha Husserl nem is explikálja a kategóriát: — a *különőség* szférájában mozog, az ismert és nem-ismert konkrét kontextusában, egy nem „teljesen üres, tartalmatlan *valamire*”, hanem olyan ismerettárgyra irányultan, amely a *meghatározottság* mozzanatát — bármilyen elmosódottan is — már magánviseli.

A meghatározottság mozzanata, az ítélet „legalsóbb fokán is”, a *szubjektum oldalán* is megtalálható. Husserl ezt írja: „...az ítélet már ezen a legalsóbb fokon is, melyen az ítélet pusztán a tapasztalat, még behatároltabban a mindenkori saját tapasztalat alapján jön létre, struktúrákkal rendelkezik.”<sup>9</sup> Ezen idézet kapcsán, mely az ítélet eredetével foglalkozik, s ennek az életvilág legegyszerűbb, *konkrét, nyitott* tapasztalataiban való gyökerezését állítja, elvetve minden *ab ovo* rögzített, sematikus, végső soron tautológiában végződő struktúráé nos a főnti idézet kapcsán célszerű egy rövid, Wittgensteinnal kapcsolatos kitérőt tennünk. Annál is inkább, mert mint tudjuk, Husserl és Wittgenstein számára mindenféle „pozitívizmus” vörös posztó volt, ugyanakkor mind a husserli, mind a wittgensteini válasz közös vagy legalábbis hasonló létszituációból, létproblémából fakad.

Mintha csak implicit, mintegy akaratlan vita volna az „életvilág” szubjektum—objektum viszonyának husserli elemzése a *Tractatus* Wittgensteinjának fölfogásával, aki szerint a pozitív tudományokon kívül nem tudunk értelmes, tudományos igénnyel megválaszolható kérdéseket föltenni, vagyis amiről nem tudunk beszélni, arról hallgatni kell. Amiről pedig hallgatni kell, az, ha Wittgenstein e szót nem is használja, éppen a husserli életvilág. Mert mint mondja, az, hogy a világ létezik, *misztikus*, tehát nem adható racionális magyarázat rá. Azért utaltunk itt éppen Wittgensteinra, mert ha valaki, akkor ő az, aki a husserli törekvéseknek bizonyos értelemben legkérlelhetlenebb „ellenlába”. Olyan törekvéseknek, melyek lényege éppen *a világnak mint racionálisan értelmezhető*, konkrét, különös emberi közegnek, s az aktív, teremtő ember tevékenysége *természetes* színterének a leírására tett heroikus kísérlet, még ha nem is ellentmondások nélküli.

Ugyanakkor érdekes, hogy minden ellentétes beállítottságunk dacára — talán éppen a kor fölvetette közös problémák következtében — egy bizonyos ponton Wittgenstein és Husserl problémafölvetése kifejezetten közel kerül egymáshoz. Arra gondolok,

<sup>9</sup> I. m., 59. o.

amikor Wittgenstein arról ír, hogy ha a tudományok meg is oldanának minden tudományos problémát, azzal az életproblémákat még csak nem is érintenék.<sup>10</sup> Kísérteties közelségben van ez a gondolat a husserli állításhoz, hogy a tudományok a világot matematikai sémák szerint fogják föl, meghódítják, de közben az ember életvilágától, társadalmi-természeti környezetétől mindinkább elvonatkoztatnak és elidegenülnek, s attól mintegy transzcenzussal választódnak el. (A probléma — Wittgenstein és Husserl mint két paradigmaticus gondolkodó egymáshoz való szellemi viszonya — persze jóval összetettebb kérdéseket vet föl, itt csak jelezni akartuk ezt a nem elhanyagolható összefüggést.)

E közbevetett gondolatmenet után térjünk vissza a husserli szubjektum—objektum korreláció elemzéséhez. Már az eddigiek során is többször fölvetettünk vele kapcsolatban egy kategóriát, nevezetesen a *különösség* kategóriáját, melyet Husserl — jóllehet — nem használ, strukturálisan e kategória mégis inhereál elemzésében, s a husserli tárgyanalízis racionális magvának kibontásában sokat segíthet.

A következőkben tehát a *különösség* kategóriájának a husserli tárgyanalízisben és az „életvilág” társadalmi dimenziói vonatkozásában betöltött — implicit — szerepével, a probléma néhány fő összefüggésével foglalkozunk.

<sup>10</sup> Lásd Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp Taschenbuch, Wissenschaft, Frankfurt/M 1984, Werkausgabe Band I., 84. o.(6.44. tétel); illetőleg 85. o.(6.52. tétel)

## 2. A különösség problémájának jelenléte a „tudomány előtti” életvilág husserli szubjektum—objektum viszonyában

Ha a *különösség*<sup>11</sup> Husserlnél kimutatható problematikájának illetve kategóriájának, s egyben az „európai tudományok válságára” adott válaszában racionális értelmét ki akarjuk bontani, célszerű az „életvilág” szubjektum—objektum viszonyának három fő mozzanatával indítanunk. Ez egyébként, mint látni fogjuk, a modern individuum *különösségében* tekintett szituációjának elemzéséhez is elvezet bennünket, amely, bármennyire „absztrakt” gondolkodó volt is Husserl, háttérproblémaként mind erőteljesebben munkált gondolkodásában. — Itt elég, ha előljáróban az *énpólus—interszubjektivitás—értelemadás* hármasságára utalunk.

Idézzük föl tartalmilag a három mozzanatot:

1. A tárgy (esetünkben a kocka) végtelen mozgásban lévő összefüggések adott konstellációjából áll elő (ontológiai mozzanat).

2. *Látásunk*, érzékelésünk révén, s meghatározott távolságról, térvizonyok között, tehát *adott érzékelési föltételek mellett* tapasztaljuk a tárgyat (esetünkben a kockát) olyannak, amilyen.

3. Fogalmaink (a meglévők és létrejövők) illetve *összefüggéseik* (a meglévők és a keletkezők) eredményezik, hogy tapasztalásunkat tudatunkban az adott tárggyá (esetünkben kockává) „rendezzük”.

<sup>11</sup> A *különösség* — véleményem szerint — az újkori gondolkodás antinómiáinak, paradoxonainak szempontjából az egyik leggyümölcsözőbbnek tűnő kategória (mármint ami a megoldási lehetőségeket illeti). Legérettebb *kategoriális kidolgozását* talán Hegel valósította meg, elsősorban a *Logikában* s ebben mindenekelőtt a *különös fogalom* kapcsán. A másik nagy földolgozási-megoldási kísérletnek Lukács „Különösség”-monográfiáját, ennek is bizonyos filozófiatörténeti fejtegetéseit tartom, illetve *Az esztétikum sajátosságában* mindenekelőtt a művészettel kapcsolatos alkalmazását. Hozzá kell azonban tennem, hogy sem a hegeli, sem a lukácsi megközelítés-megoldás nem igazán megnyugtató számomra. A különösség kategóriájának filozófiatörténeti szerepe látszólag epizódyszerű (német klasszikus filozófia illetve Lukács), valójában azonban — strukturális szempontból — szerintem az egész Hegel utáni filozófiában-gondolkodásban ott „kísért”. Jóllehet a téma megérdemelne egy monográfiát, itt kénytelen vagyok ezzel az utalással beérni, s az olvasó figyelmét arra irányítani, amit a kategóriáról Husserl kapcsán mondok.

A három mozzanat földidézésekor szándékosan hoztunk be bizonyos új motívumokat (*tárgy* s nem egyszerűen kocka, érzékelés, s nem csupán *látás* stb.), melyek az általánosabb megfogalmazás, az általánosítás irányába mutatnak.

Az illető három mozzanat nyilvánvalóvá teszi, hogy sem a „tárgypólus”, a kocka nem képviselhet valami abszolút *egyedit* a konkrét szubjektum—objektum korrelációban — csak éppen mind pontosabban közelítjük, ragadjuk meg ezt az egyediséget —, sem az „énpólus” tudattartalmi, fogalmai, ítéletei, következtetései nem képviselhetnek valami abszolút *általánosságot*, melyet mint valami *sémát* rá lehetne húzni az „*intuitív*”, „*közvetlen*” észrebevés révén az adott tárgyra mint kockára. Épp ellenkezőleg: a tárgy *egyedi* jellegének és az én *általános* jellegű tudattartalmainak csak *egymásra vonatkoztatva* van értelmük, csak így lehetséges a tényleges megismerés. Ezt az egymásra-vonatkoztatottságot pedig, amikor az *egyes* az *általáson* keresztül határozódik meg, az általánost pedig az egyes teszi konkréttá, *különösségnek* nevezem: most jött el az ideje, hogy *fogalmilag* is explicitté tegyük a kategóriát.

A *különösség* legegyszerűbb formája két fogalom viszonya, az *ítélet*, amikor egy fogalom összefoglaló, általános jellegét egy másikkal konkretizálom, a fogalmat *meghatározom*, miközben a további meghatározás lehetőségét is nyitva hagyom. Annak ellenére „konkretizálásról” *illetve meghatározásról* van szó az ítélet esetében, hogy a szubjektumként szolgáló fogalmat valami „tágabb” fogalommal hozom összefüggésbe, pl.: „Minden állat — élőlény.” Ugyanis ezzel relatíve elhatárolom más létezőktől, tehát fogalmibbá, konkrétabbá teszem, s kiszabadítom a „minden állat — állat” parttalan vagy inkább semmitmondó általánosságából, tautologikusságából. De hozhatunk példát a továbbmeghatározásra is. Az előbbi példánál maradva: „Néhány állat — négylábú.”

A *különösség problémája*, strukturális alapformája tehát már az *ítéletben* megvan, de a megismerésben való mérhetetlenül gazdag szerepe, funkciója igazán csak a konkrét szubjektum—objektum viszonyban bontakozik ki. S erre kitűnő példa Husserl elemzése az „énpólus-tárgypólus” korrelációról, melyben egyébként, nem véletlenül, a gondolkodás alapformáinak, az ítéletnek a kialakulását is mintegy születése pillanatától végigkísérhetjük.

Azért mondtuk, hogy az *ítélet* a gondolkodás alapformája, mert az ideának, fogalomnak alapformaként való tételezése meghökkenítő képtelenségekhez vezet, gyakorlatilag a megismerés lehetetlenségét, vagy „tautologikus” voltának a konklúzióját eredményezi. Ha az idea illetve fogalom az alapegység, akkor mintegy megfelel az *egyesnek*, a külvilág valósága bizonyos egyedi darabjának-részának, vagyis az *általános* és *egyes* végső soron egybeesik, s mindenféle *közvetítés*, akár gondolati, akár létbeli

kiiktatódik, s eltűnik a szemlélet *közvetlenségében*, az „intuíciónban”. Vagyis itt bizonyos rendelünk alá bizonyos egyedi eseteket, azonosíthatjuk lényegüket sémákkal, s elhanyagoljuk (vagy egyszerűen tagadjuk) velük kapcsolatban mindazt, ami e sémáknak nem felel meg. Mintha csak egy rendőrségi vizsgálat esetében volna

„alibi” s egyéb rögzíthető körülmények, „kizárnánk négyet, s végre megtalálnánk, akit keresünk. Ezzel az úgy le van zárva, a „megismerés” vagy inkább „megoldás” megtörtént. A példa triviális, de valójában erről van szó, amikor Husserl az újkori tudományok megismerési módszerei kapcsán *válságról* beszél, ti. hogy ezek matematizálják, mechanizálják a természetet, összefüggéseit sémák alá rendelik, s mintegy *egyenleteket* csinálnak belőlük, melyeket ha megoldottunk, úgy tűnik, *magábanvalóságában* ragadtuk meg a természetet.

A husserli szubjektum—objektum viszony lehetetlenné tesz egy ilyenfajta kombinatorikus és konvenciókon alapuló játékká főlodott „megismerést”, s elemi erővel tolja előtérbe a tényleges, konkrét megismerés igazi problémáját, a *különösség* problematikáját (jóllehet Husserl, mint mondtuk, nem dolgozza ki ezt a kategóriát).

Ha a különösség — tudati — alapformájának, az *ítéletnek* két „pólusa” a szubjektum-/fogalom/ illetve a predikátum/fogalom/, akkor a konkrét husserli szubjektum—objektum viszonyé az *én-* illetve a *tárgy-pólus*. Nem véletlen, hogy Husserl nem „*pontokról*” beszél, vagy egyéb más formában fejezi ki a két alap-„elemet”, hanem *pólusoknak* nevezi őket, melyek csak egymásra vonatkoztatva, egymáson keresztül azok, amik, ahogy a mágnes negatív pólusa sem létezhet, s értelmét veszti a pozitív pólus nélkül (és fordítva). Husserl tehát már a szubjektum—objektum reláció e két alapkategóriájában, a legegyszerűbb, mintegy *képletszerű* formájában tételezi a *különösséget* (még ha, mint már többször említettük, de nem győzzük elégszer hangsúlyozni, nem is használja ezt a szót). Mindehhez persze hozzá kell fűznünk, hogy *különösségen*, mint jeleztük, valaminek *szükségképpen*i, máson keresztül való meghatározását, közvetítését értjük.

Ugyanakkor érdekes megjegyeznünk, hogy Husserlnél sem az *én-* sem a *tárgy-pólushoz* mint „ez”-hez a rögzítettségnek semmiféle mozzanata nem tapad. Mind az én, mind a tárgy állandó „áramlásban” (Strömung) van, anélkül hogy ez valami káoszt eredményezne.<sup>12</sup> Ezzel szemben Hegelnél, bármennyire is a maga különösségében és

<sup>12</sup> Lásd Husserl: *Erfahrung...*, 75. o. Husserl itt ezt írja: „Mert a tárgy, mint említettük, egyfajta megjelenítés, az én által végbevitt teljesítmény (ichlichen Leistung) eredménye, és pontosan fogalmazva egy predikatív ítélő teljesítményé. De azért még az így létrejött

mintegy *in statu nascendi* ragadja meg a szubjektum—objektum viszonyt, a „tárgy-pólushoz”, ahogy az „én-pólushoz” is, hogy az ő esetére is transzponáljuk a fogalmakat, az *általános* bizonyos sematikus mozzanata-attribútuma tapad. Gondoljunk arra, mikor az „itt” és „most”-ot mint fogalmakat mintegy a szemlélt tárgyra (pl. a *fára*) „ragasztja”, közvetlenül azonosítja-egyesíti vele („Az itt — fa”, — mondja), ahelyett hogy közvetítőként, a szubjektum—objektum *viszony* (s itt a *viszonyon* van a hangsúly) immanens mozzanataként fogná föl, ahelyett tehát, hogy bármelyik „pólushoz” kapcsolná, mintegy *ab ovo* a fogalmiság Prokrusztész-ágyába kényszerítve őket. Itt egyáltalán nem lényegtelen, mondhatnánk nüansznyi különbségekről van szó, hanem a lényegét érintő eltérésekről, még akkor is, ha azt mondjuk, hogy nézetünk szerint a husserli „fenomenológiai” szubjektum—objektum analízis legautentikusabb őst Hegelben, a „fenomenologista” Hegelben kell keresnünk.

Husserlnél a tárgy-pólus nem egy „itt”-tel vagy „most”-tal azonosul mint *fogalmakkal* (tehát az *egyes* az *általánossal*, ha mégoly csíraszerű általánossal is), hanem „éppígyiségét” *fogalmi* és *szemléleti* összefüggések egész komplexuma *közvetíti*, mondhatnánk ezek *különösségébe* ágyazott. A fogalmi összefüggések közül említsük a kockáról való (hiszen esetünkben erről van szó) addigi fogalmi ismereteinket hat oldala van, ezek négyszögek, a szögek  $90^\circ$ -osak, ha nézzük a kockát, akkor nem láthatjuk minden oldalát (föltéve, hogy tömör testről van szó), az élek perspektivikusan tartanak össze stb. A *szemléleti* összefüggések közül utalunk az adott fényviszonyok, a távolság szerepére, a kocka nagyságára. A fogalmi és szemléleti összefüggéseket mármost egyáltalán nem lehet elválasztani egymástól, hiszen — hogy csak egy példát említek — ha túl messze van a kocka, nagyobb a valószínűsége, hogy érzéki csalódás áldozata vagyok, s hiába vannak a kockáról biztos *fogalmi* ismereteim, valaki lehet, hogy megtréfált, és egy síklapot állított föl, mely egy négyzetből és egy hozzá kapcsolódó, a perspektíva törvényei szerint alakított felületből áll. Ilyen nagy távolságban *térlátásom* (ami abból fakad, hogy egyszerre két szemmel nézek) már nem működik biztosan. Tehát közelebb kell mennem. Vagy: ha a kocka közel van, körbejárása révén meg kell győződnöm, valóban van-e hátoldala, melyet addigi fogalmi ismereteim alapján odaképzelttem. A *szemlélet* és a *fogalmiság* tehát itt csak együtt, mint komplex és

(megismerési) mező nem pusztá káosz, 'adatok' pusztá 'tömege', hanem meghatározott struktúrával rendelkező mező, elvonatkoztatásokkal és tagolt, egyedi részletekkel (Einzelheiten)."

különös összefüggésrendszer adhat új és megbízható ismeretet, pl. egy új geometriai-mértani összefüggés, törvény megállapítását, de adott esetben más jellegű törvény (pl. fizikai, színelméleti) fölfedezéséhez is vezethet.

Ugyanakkor mindig csak *meghatározott* vonatkozásban lehet ismeretem az adott tárgyról (esetünkben a kockáról). Pl. miután a maga *különösségében* mint ilyen és ilyen testet a megfelelő geometriai tulajdonságokkal azonosítottam, akkor még továbbmehe-tek, pl. hogy milyen anyagból van, milyen festékkel van befestve, különböző környeze-tekben hogyan viselkedik stb. Egyszóval *egyedisége* csak egy rá jellemző, *különös-absztrakciós* struktúrán keresztül tárul föl számomra, méghozzá egy végtelen folyamatban, s a *szemlélet* és *fogalmiság* konkrét egységében. Megismerési folyamat bárhol megszakítom, az adott tárgyra és *csak rá(!)* jellemző *nyitott* struktúrát kapok, mely éppúgy vonatkozik a maga meghatározott módján a tárgy egyediségére, mint a más tárgyakkal, jelenségekkel való *közös* tulajdonságaira, összefüggéseire, kapcsolataira, tehát „*általános*” vonásaira. A megismerési folyamatban *egyes* és *általános* között szükségképpen előálló, a megismerési folyamat és a valóság lényegéből következő feszültség, termékeny ellentmondás az, amit *különösségnek* nevezek, s ami kitűnően bemutatható a husserli „életvilág” szubjektív-relatív téridő-tapasztalatán és szubjektum—objektum korrelációján, mint a megismerési viszony alapstruktúrája, melyre a tudományok megismerési szituációja is mint alapjára és végső értelmére visszavezethető.

Csak hogy a husserli életvilág nem pusztán a „mindennapiság” szubjektív-relatív téridőbeli tapasztalatára, szubjektum—objektum viszonyára vonatkozik, hanem azokra a konkrét, használjuk ismét a szót: *különös* társadalmi normákra is, melyekbe az adott szubjektum mindennapi tapasztalata során mintegy beleütközik.

A *különösség* problémáját azért is hangsúlyoznunk kell itt, mert Husserl mint korának gyermeke szükségképpen ama nem-immanens szféra (tehát egy meghatározott, konkrét, *különös* társadalmiság) befolyása alatt állt, melynek jelentőségéről már annyit beszéltünk.

Husserlnél az „Én” és vele az emberi gondolkodás — még ha egy nagyon absztrakt szinten is, de annál kérlelhetetlenebbül — egyfajta szabadságharcot vív (hogy Lukács kifejezését használjuk) az elidegenülési, manipulálási tendencia ellen, mely az adott, *különös* társadalmiság lényegéből fakad, hogy tudniillik ez a társadalmiság az én *intimszféráját* állítja középpontba, ezt teszi minden tevékenység végső értelmévé, miközben állandóan sematizálja is ezt a szférát. Annak megfelelően sematizálja, hogy milyen *image*-ra van szüksége az eladhatóság szülte ideálképzés szempontjából.



Olyanféle értelemben válik *sémává* ebben a struktúrában az *én* és intimszférája, ahogy a természet összefüggései a matematizálás folyamatai révén.

Tudjuk, hogy Husserl milyen szenvedélyesen tiltakozott ez utóbbi mozzanat — a természet sematizált matematizálása — mint végzetes válságba-jutás ellen. Ami az előbbi mozzanatot, az *én* sematizálását, társadalmi *image*-ának kívülről irányított próteuszi változtatásait illeti, Husserl filozófiája — jóllehet *indirekt* formában — szintén ellene való tiltakozásnak tekinthető.

Husserlnél az *értelemadás* nem az *én* intimszférájának apoteózisát, az *én*ben rejlő valamiféle sötét lyuknak mint megközelíthetetlen szentségnek, transzcendenciának a dicsőítését jelenti, hanem az *én különösségéből*, más emberekkel való konkrét viszonyából indul ki (ezt nevezi ő interszubjektivitásnak), s ebből az egymást *közvetítő*, egymásra irányuló beállítottságból (íme megint a *különösség* problémája) tételezi az *értelemadást*, amelynek végső tartalma az emberiség közös értékeinek különös jelentéssz összefüggéseken keresztül való végtelen, lezárhatatlan továbbvitele.

### 3. Interszubjektivitás és az értelemadás alapszükséglete

A „másik” emberről egy helyen ezt írja Husserl: „Ő nemcsak objektum a téridő-beli világban, ahogy magam, mint testtel rendelkező ember az vagyok és ahogy a világ jelenéhez tartozom, hanem ahogy én mint én-szubjektum az objektum-világ számára vagyok, úgy *szubjektumtársam* (Mitsubjekt) ő, és (...) én nem kevésbé vagyok szubjektumtárs az ő számára.”<sup>13</sup>

Husserl számára ennek a „másik” embernek (vagy embereknek), tehát a „másiknak” mint szubjektumnak kitüntetett szerepe van. Éppúgy beletartozik az aktivitásomtól mintegy amőbaszerűen változó megismeréshorizontomba, tehát a kiindulópontot jelentő „én” megismeréshorizontjába, mint én az övébe, s a két (vagy több) jelentéshorizont csak egymáson keresztül találja meg az értelmét, föltételezi és közvetíti egymást.

Azt is mondhatnánk, a „*Másik*” olyan apodiktikus bizonyossággal tételeződik, van jelen a megismerő én megismerésterületén, mint ahogy annak idején *Isten* tételeződött a descartes-i *ego* struktúrájából.

<sup>13</sup> Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Husserliana Band XV, Dritter Teil, Martinus Nijhoff, Haag 1973, 446. o.

Mármost a husserli *értelemadás* kulcsfogalom a gondolkodónál, s legmagasabb szintjét a *tudományos együttműködésben* éri el. Ezt írja: „Olyan emberek ezek, akik nem egyedül, elszigetelten, hanem együttesen és egymásért, tehát interszónálisan, egymásba kapcsolódó közösségi munkában törekszenek teóriákat alkotni, és semmi egyebet, csupán teóriát. E teóriák felnövesztését és állandó tökéletesítését — amint egyre szélesebb körű lesz a munkatársi gárda, s ahogyan egymást váltják a kutatók nemzedékei —, végül is végtelen s közös feladatként vállalják.”<sup>14</sup>

Itt látszólag csak az interszónális kapcsolat legmagasabb, legadekvátabb formájáról van szó, valójában ez a viszony, kapcsolat egyben a husserli *értelemadás* kulcsa is. Husserlnél — és ezzel mélységesen egyetérthetünk — az *értelemadás* nem merül ki egy a valóságtól elszakadt, a valóságtól látszólag független szférákban mozgó tudomány *eredetének*, eredeti értelmének a megtalálásában, ahogy pl. a geometria „értelmét” a földmérésben találhatjuk meg, bár ilyen értelmű gondolatmenetei is vannak. Nem, a *tényleges értelem* az említett „*végtelen és közös feladatban*” van, állandó, *különös* kölcsönhatásban az emberiség *normáival*, közös emberi céljaival, tehát az ún. „életvilág” társadalmi és történelmi dimenzióival. Az *értelem* tehát mintegy rejtőzködik, de nem irracionálisértelemben, hanem az interszónalitásban racionálisan feltárható módon, mintegy *végtelen célként*, folyamatszerűen.

Ezért hoztuk olyan szoros kapcsolatba az *interszónalitás* illetve interszónalitás és *értelemadás* problémáját (jóllehet Husserlnél ebben az értelemben nem találkozunk a két alapfogalom egymásra-vonatkoztatásával), ezért határoztuk meg az interszónalitást mintegy az *értelemadás* alapjaként.

Hozzá kell ugyanakkor tennünk: itt persze megint nem individuum és az „emberiség” valamiféle közvetlen kapcsolatáról van szó, hanem olyan viszonyokról, melyben a döntő

<sup>14</sup> Husserl: *Válogatott ...*, 338. o.

szerepet az „*életvilág*”<sup>15</sup> különböző csoportok kapcsolatain, életviszonyain, konkrét célkitűzésein keresztül megvalósuló *különössége*, közvetítő funkciója játssza.

Husserl elvet mindenféle sematizált „értelmet”, értelemadást, legyen az akár a matematika kiürült, formális-szimbolikus *értelem*-kultusza,<sup>16</sup> akár a szubjektivitás ürességébe süppedő értelemmitosz (gondoljunk Kant-kritikájára<sup>17</sup>).

Pozitív formában a következőképpen fogalmazza meg Husserl az *értelemadás* vehikulumára és reális perspektívájára vonatkozó fölfogását: „Az emberiség horizontjában állunk, abban, melyben most mi magunk élünk. Ez a horizont számunkra állandóan élőként tudatosul, s méghozzá időhorizontként implikálódik mindenkori jelenhorizontunkban. Az emberiségnek lényegileg megfelel a kultúrvilág mint a maga létmódjában való életvilág, mely minden történelmi időben és az adott emberiség számára a mindenkori és igazi tradíció. Tehát egy történelmi horizontban állunk, melyben, amilyen kevés biztosat csak tudunk, minden történeti. De ennek a horizontnak megvan a maga módszeres kutatással feltárandó lényegstruktúrája. E lényegstruktúra révén előre

<sup>15</sup> E kontextusban az „életvilág” fogalmát illetően célszerű Alfred Schütz autentikus és mégis bátran interpretáló fölfogására utalnunk. Egy helyen ezt írja az életvilágról: „Hogy csak egyetlen példát hozzak fel erre [a fenomenológia inspiráló jellegére, TI], minden társadalomtudomány magától értetődőnek tekinti a gondolkodás és a cselekvés interszubjektivitását. Léteznek embertársaink, emberi cselekvések hatással vannak más emberekre, lehetséges a szimbólumok vagy jelek útján megvalósított kommunikáció, életvilágunk (life-world) szerves részei különféle társadalmi csoportok és intézmények, jogi és gazdasági rendszerek meg ehhez hasonlóak, életvilágunknak története van és különleges kapcsolat fűzi az időhöz és a térhez — nos, mindezek a képzetek explicit vagy implicit módon alapvető fontosságúak minden egyes társadalomtudós munkássága számára.” Lásd in: *A fenomenológia a társadalomtudományban*, Gondolat, Budapest 1984, 116. o.

<sup>16</sup> Vö. Husserl: *Krisis...*, 44. o.

<sup>17</sup> I. m., 116. o. — Husserl itt Kantot a következő módon bírálja: „Az ember panaszkodik a kanti filozófia homályosságairól, regresszív módszere evidenciáinak, transzcendentális-szubjektív „képességeinek”, „funkcióinak”, „formálásainak” megragadhatatlanságáról, annak nehézségéről, hogy megértsük, mi egyáltalán a transzcendentális szubjektivitás; funkciója, teljesítménye hogyan jön létre, hogyan kell ezen keresztül minden objektív tudományt érthetővé tenni. Valójában Kant egy saját mitikus nyelvet alakít ki, melynek jelentése bár a szubjektívra utal, de a szubjektív egy olyan formájára, melyet alapjában nem tudunk magunknak szemléletessé tenni, sem tényszerű példákon, sem valódi analógia révén.”

kirajzolódnak az egyáltalán lehetséges specifikus kérdések, így a tudományok számára, mint az ezek történelmi létmódján keresztül felvetett, az eredetre vonatkozó sajátos kérdések. Itt úgymond visszavezetődünk az első értelemképződés (Sinnbildung) ősanagyaira, őspremisszáira, melyek a tudomány előtti kultúrvilágban rejlenek. Persze a kultúrvilágnak ismét meg-vannak a maga eredetkérdései, melyekre egyelőre nem kérdezzünk rá.”<sup>18</sup>

Vagyis anélkül, hogy transzcenzusok képződnének az egyes történelmi szakaszok vagy térbelileg egymástól elhatárolt fejlődési struktúrák, alakulatok között, a husserli „*lebegő*” én számára lehetséges és kényszerítő erő, hogy a létrejött *értelemformációkat*, képződményeket megértse, magára vonatkoztassa, majd egy eredeti kultúrvilág talaján továbbadja, hogy ama bizonyos „végtelen és közös feladatot” megvalósítsa. De nemcsak ő *egyedül*, hanem társaival együtt, ama *különös, konkrét* embercsoport révén, mely nemcsak adottságként, hanem közvetítőként létezik számára, s melynek nemcsak passzív tagja, aki mintegy a csoport *image*-át tükrözi, hanem aktív, teremtő résztvevője is.

#### 4. Exkurzus a vizualitás nyelvének változásáról: Cézanne vizuális fordulata a husserli probléma tükrében

Rokon korok életproblémáiból, vagy használjuk a husserli kifejezést: „*életvilágából*” rokon megoldási kísérletek születnek, tévedjünk a megismerés bármely területére is. Anélkül hogy felszínes analógiákba akarnánk bocsátkozni — inkább a „mélystruktúra” bizonyos lényegi összefüggéseit akarjuk elemezni —, a főnti tézis vagy inkább hipotézis érzékeltetésére-bizonyítására hozunk egy a festészetből vett példát. Annál is inkább jogosult ez, mert hiszen — mint a szubjektum—objektum korreláció elemzéséből láttuk — Husserlt igen élénken foglalkoztatta a „téridő”-beli, méghozzá a *minőségileg*, tehát színeik (stb.) figyelembevételével tekintett tárgyak megismerése, az emberi környezetbe való „beágyazódása”. Egyszóval a vizuális megismerés és ennek megújítása, új értelemben való fölfogása egyáltalán nem idegen Husserltől.

Husserl és Cézanne részben kortársak voltaké Cézanne érett korszaka Husserl indulásának és filozófiai kibontakozásának időszakára esik. Cézanne 1906-ban hal meg, Husserl 1907-ben tartja a *dologról és térről*<sup>19</sup> azokat az előadásait, melyekben már

<sup>18</sup> I. m. („Ursprung der Geometrie”) 378. o.

<sup>19</sup> Husserliana Band XVI („Ding und Raum. Vorlesungen” 1907), Martinus Nijhoff,

fölvillannak késői fölfogásának motívumai, mindenekelőtt a *mozgással* összefüggő tér- és tárgyérzékelés sajátosságai.

Husserl filozófiaiag, *fogalmilag* küzdötte ki azokat az alapelveket, melyek a téridő-beli világgal „összenőtt” objektum tanulmányozását lehetővé teszik, méghozzá akkor is, ha az objektum, a „tárgy-pólus” vagy a szubjektum, sőt esetleg mindkettő mozog. (Husserl megoldásait természetesen lehet vitatni, de tény, hogy az itt vázolt problémakomplexum volt vizsgálódásaink inspirálója.) Nos, mindezt Cézanne a vizualitás, a festészet nyelvén fejezte ki (természetesen itt nem direkt „megfelelésekről” van szó, hanem tendenciaszerűen összefüggésbe hozható problémákról): a maga területén Cézanne is beleütközött a téridővel összenőtt tárgy és a mozgás problémájába.<sup>20</sup>

Csak futólag jegyezzük itt meg — mielőtt Cézanne-ra részletesebben rátérnénk —, hogy a főnti kérdések a fizika területén is fölmerültek, miután az abszolút tér és az abszolút idő fogalmai tarthatatlanná váltak, s kiderült, csak a test mozgásállapotával és tömegével szoros korrelációban levő téridőről beszélhetünk. Szándékosan nem említettük Einstein<sup>21</sup> nevét és a relativitáselméletet, mely igen messzire vezetne bennünket. De a főnti probléma, a tér és az idő szoros összefüggése a vizsgált, megjelenő objektummal és mozgásával, mindenesetre a modern fizika világára is vonatkoztatható, s ez a mozzanat valóban radikális paradigmaváltást, vagy talán helyesebb: magában a gondolkodásban bekövetkezett váltást jelent.

Térjünk most vissza Cézanne-hoz. A vizualitás cézanne-i fordulata természetesen nem előzmények nélkül való, de mégis ő az, akinél a radikálisan új motívumok, a forma és tér fölfogásának új elvei a leginkább, a legtisztább, már-már képletszerű formában megragadhatók.

De mivel szemben új ez a fölfogás? Mindenekelőtt a reneszánsz perspektívával szemben, melynek értelmében csak a fél szemünket használjuk, s *egyetlen pillanat* alatt rögzítjük a szemünk mint fókusz elé kerülő látványt. Természetesen mind a szemlélt világ objektumai, jelenségei, mind mi magunk mozdulatlanok vagyunk. Mindez még kiegészül —jóllehet erre már a főntiekből is következtetni lehetett — az abszolút tér és

Haag 1973.

<sup>20</sup> A tárgy és a mozgás kapcsolatából állandósított kúp, gömb, henger mint alapformák cézanne-i tétélezése emlékeztet a husserli „Gestalt”-ok problematikájára.

<sup>21</sup> Einsteinról azt írja Husserl, hogy forradalmasító elképzelései csak a fizika idealizált, matematikailag leírt világát érintik, „s így Einstein nem azt a teret és időt reformálja, melyben a mi valóságos életünk (lebendiges Leben) lejátszódik”. *Krisis...*, 343. o.

az abszolút idő fölfogásával. Az abszolút teret a festészet esetében úgy kell elképzelni, mint valami „dobozt”, melyben tőle függetlenül helyezkednek el és mozognak a különböző tárgyak és individuumok.

A fentiek a színfölfogásra is rányomják a bélyegüket. „Absztrahált” színekkel (kék, vörös, sárga, zöld stb.) állunk szemben, melyek között a kapcsolatot egy *séma*, a végső soron fekete árnyék sémája teremti meg, vagyis mintha egy szint nem más színek, hanem egy fekete illetve szín nélküli tér venne körül.

Ezzel szemben — engedessék meg, hogy itt most a közbeeső fejlődés modulációit elhagyjuk — Cézanne-nál radikális és következetesen végigvitt megújulás tanúi vagyunk. Ennek lényegét egyetlen mondatban lehet kifejezni: *a szín teret formál*. Ez egyben magában rejti, hogy Cézanne-nál *egy szín önmagával való azonossága pontszerűvé zsugorodik*. E pontszerűség kapcsán pedig az ember könnyen és joggal asszociál a husserli „tárgy-pólusra”.

Cézanne-nál nincsenek „absztrahált” színek, kék, vörös, sárga, fehér stb, hanem ezek *teremtődését* figyelhetjük meg, azt a végtelen, befejezetlen modulációt, amely a különböző színek konkrét, közvetlen egymásra hatásából következik. A forma, s ennek következtében a tér a színeknek e konkrét, egyedi, végtelen kölcsönhatásából teremtdődik Cézanne-nál. Gondoljunk pl. a „Vörösmellényes fiú” úgymond „fehér” ingének megdöbbenő színorgiájára, a hideg—meleg, lila, zöld, kék, sárgás árnyalatok végtelen modulációira. A fehér csak teremtdődik ebben a színorgiában, anélkül hogy egy pontra rá tudnánk mutatni: ilyen színű az ing. Mégis hitelesebben van jelen a fehér ebben a modulációban, s hitelesebben, valószínűbben, igazabban bontakozik ki az ing formája is, mintha csak egyszerű árnyékolással érzékeltette volna a festő a formát.

A szín teremtdődésének és megjelenése relativitásának hasonló problémáját írja le Husserl az alábbi két passzusban, jóllehet az ő szempontjai más kontextusba illeszkednek. Az első idézet éppen a fehér színre vonatkozik: „hogy most nézem (Jetzt-sehen) a fehér szint ebben a világításban stb., nem a fehér szín maga. Ugyanígy az érzéki adottságok is, melyekre mint absztrakt rétegekre a konkrét dolgokat illetően pillantásunkat mindenkor irányíthatjuk, már egy konstitutív szintézis produktumai, mely mint legalapvetőbb feltételezi a belső időtudatban való szintézis teljesítményeit.”<sup>22</sup> A másik idézet a kontraszt, a színek kölcsönhatásának a problémájára vonatkozik: „A vörös foltok kontrasztban vannak a fehér felülettel, de egymással minden kontraszt nélkül egybeolvadnak, persze nem oly módon, hogy összefolynak, hanem a távolság ellenére

<sup>22</sup> Husserl: *Erfahrung...*, 75. o.

meglévő hasonlóság alapján (Fernverschmelzung): mint azonosak elfedhetők egymással. Persze minden kontrasztban is marad valami a rokonságból és feloldhatóságból a vörös foltok és a fehér felület eredetileg rokonok egymással mint vizuális adottságok.”<sup>23</sup>

Mármost ami Cézanne-t illeti, nála a *szín teret formál* alapelve összefonódik a térábrázolás három olyan új mozzanatával, melyek önmagukban függetlenek a színektől, de Cézanne-nál a „szín teret formál”-elv szigorú betartásával mégis mindig a színek révén jutnak érvényre.

A térábrázolás három új mozzanata a következő:

1. Az objektumot két szemmel nézzük, ahogy a valóságban is.
2. A szubjektumnak szabad mozognia, jobbra-balra, le-föl, hogy a tárgy struktúráját jobban megfigyelhesse, analizálhassa (egyébként az objektum mozgására is van példa Cézanne-nál).
3. A második mozzanatról következik, hogy Cézanne-nál a tér nem független az időtől, képein nemcsak tér-, hanem időbeli kiterjedés is ábrázolva, érzékeltetve van — természetesen a megfelelő absztrakciós eszközökkel.

A fentiekből következnek azok a bizonyos „torzulások”, melyek sokszor annyira meghökkentik a nézőt. Pl. hogy a korszó felső ellipszise kövérebb, mint az alsó (mert közben fölfelé elmozdultunk), vagy hogy az asztal síkja nagyobb rálátásban van ábrázolva, mint a rajta levő tárgyak. Vagy: az asztal éle máshol jön ki a tányér mögött, mint ahol „bement” (mert az egyik részt az egyik, a másikat a másik szemmel figyeltük és rögzítettük). A sort persze a végtelenségig folytathatnánk.

Olyan szemlélet ez, mely nem egyszerűen a vizualitás „magánügye”, hanem egyúttal a szubjektum, az individuum *nagyobb szabadságfoka* fejeződik ki benne. *Nem adott ideálok* minél művesebb és tökéletesebb megörökítése a cél, mint a középkorban és a reneszánszban volt, hanem az ideálokat *az individuum maga teremti*, bontja ki a látványból. Persze kétélű szabadság ez. Egyfelől rá van kényszerítve a „*teremtésre*”, az önmaga alkotta formák, ideálok, ideálkonstrukciók létrehozására az individuum *alkotó*, mert minden konvenció, amire egyébként támaszkodhatott volna, recsegve-ropogva rendül meg alatta. Másfelől valóban szabadabb ez a teremtő individuum, teremtményei az ő képmásai, csak vele, az ő élményanyagával vannak konkrét, *különös*, elszakíthatatlan kapcsolatban. Persze ez a szituáció bizonyos szélsőségeket is szül (gondoljunk az *avantgarde* néhány szélsőséges megnyilvánulására). De nem tagadható: strukturálisan ez annak a létszituációnak a megnyilvánulása, a vizualitás területén való

<sup>23</sup> I. m., 76. o.

kifejeződése, amelyet Husserl az *én- és a tárgy-pólus* sajátos „transzcendentális szubjektum—objektum korrelációjának” formájában fogalmilag annyira pontosan és érzékenyen elemzett.

## RESÜMÉE

*Imre Tagai: Husserls Antwort auf die Krisiserscheinungen des europäischen Denkens*

Die Studie ist Teil einer längeren Arbeit über den späten Husserl, vor allem über seine berühmte „Krisis“. Das Hauptproblem dieses Werkes ist die „Sinnentleerung“ der europäischen Kultur durch die Mathematisierung und Technisierung der Natur- und Gesellschaftsauffassung von neuzeitlichen Wissenschaften.

Der späte Husserl kämpft gegen diese Tendenz — woraus der Positivismus und der uferlose Relativismus des Subjektivismus entstanden sind — durch die ziemlich komplexe Kategorie der „Lebenswelt“ und seine eigenartige Subjekt-Objekt (Kor)relation, die den philosophischen Grund für die Interpretation der Lebenswelt und die der Wissenschaften bedeutet.

Unsere Studie beschäftigt sich vor allem mit dieser Subjekt-Objekt Korrelation. Husserl spricht über „Ich“- und „Gegenstandspol“ bezüglich dieser Korrelation, was eine viel dynamischere Konstruktion bedeutet als die frühere rationalistische neuzeitliche Subjekt-Objekt Relation. Bei Husserl ist das Objekt nicht mehr soz. „gegeben“ (wie in der früheren rationalistischen Konzeption), sondern durch die *Aktivität* und *Intentionalität* des Subjekt soz. konstituiert.

Daraus ergibt sich eine neue, konkrete Auffassung des organischen Zusammenhanges

begrifflicher und sinnlicher bzw. anschaulicher *Abstraktion*. Diese Möglichkeit versuchen wir in unserer Studie aufgrund Husserls weiterzudenken. Im Gegensatz zu Husserl ist das Ergebnis der transzendentalen Reduktion m.E. nicht das „leere“ oder *reine* Bewusstsein, sondern eine obwohl vage Struktur des *konkreten* Begriffs, welche Struktur nicht nur das Moment der Intentionalität, sondern auch das der *Vermittlung* enthält. In dieser Struktur ist die Form der Begrifflichkeit und die der sinnlichen Anschauung bzw. Erfahrung eng und untrennbar verflochten und verwoben. Diese konkrete Bestimmtheit der Erkenntnis beschreibt Husserl sehr schön z.B. am Beispiel des Erkennens und *Wiedererkennens* eines Würfels, obwohl er die letzten Konsequenzen m.E. nicht genügend bewusst macht. Nämlich, dass die einfachste Form der (z.B. sinnlichen) Erkenntnis ein unendliches Moment der *Vermittlungen* enthält, und so die Unmittelbarkeit des Erkennens, z.B. die Wesensschau ab ovo, eben aufgrund Husserls Untersuchungen und Analysen unmöglich oder höchstens sine wohlthätige und beruhigende Illusion ist.

Das Einzelne ist durch das Allgemeine (und umgekehrt) vermittelt. Dies ist es, was wir *Besonderheit* nennen. Wenn wir z.B. einen roten Gegenstand erfahren, haben wir schon



*einen vorherigen Begriff* über die verschiedenen Farben (das Moment *des Allgemeinen*), aber die konkrete Erfahrung und Anschauung des roten Gegenstandes (das Moment des Einzelnen in diesem gegebenen Fall) wird die vorherige (natürlich immer relativ) „allgemeine“ Kenntnis *konkreter*, reicher machen. In diesem Sinne ist der Gegenstand (und auch unsere Erkenntnis — können wir hinzufügen) soz. *konstituiert* oder gewissermassen geschaffen.

Man könnte sagen, dass Subjekt und Objekt (als „Pole“) zusammengewachsen sind, und ihre Relation können wir nur als eine ständige „Strömung“ (Husserls Ausdruck), obwohl als *sinnvolle* Strömung begreifen.

Etwas ähnliches können wir bei Cézanne beobachten. Auch bei ihm ist Beschauer und Objekt untrennbar. Der Beschauer ist kein sicherer und zentraler Punkt mehr wie er in der Perspektive der Renaissance war. Bei Cézanne bewegt er sich, der Raum und Zeit sind für ihm untrennbar. Er kennt keine stati-

schen Lokalfarben mehr, nur die *Entstehung* der Farbe. Der Raum ist nicht mehr absolut für ihn (wie bei Newton), sondern *die punktförmige und dann sich ausdehnende und verändernde Farbe schafft aus sich den Raum*.

Mit ähnlichen Problemen beschäftigt sich auch Husserl. Z.B. schreibt er über die ständige Entstehung und Konstitution der Farbe (leugnend ihre statische „Gegebenheit“). Weiterhin analysiert und erörtert er ausdauernd und lebenslang wieder und wieder die *untrennbare* Erfahrung von Raum und Zeit, bzw. ihre unauflösbar subjektive Interpretation in der *Lebenswelt*. Deshalb haben wir Cézannes künstlerische Tätigkeit als m.E. treffende Analogie für die Husserl'sche, begrifflich verarbeitete Seinsproblematik. Aus den Lebensproblemen (oder mit Husserls Wort:) aus der „Lebenswelt“ verwandter Epochen entstehen verwandte Auflösungsversuche — geraten wir auf irgendwelches Gebiet des Erkennens.

# A TRACTATUS ONTOLÓGIÁJA: AMIRŐL WITTGENSTEINNAK HALLGATNI KELLETT

SÜMEGI ISTVÁN

## I.

Wittgenstein fiatalkori művéről írva többnyire minden szerző megemlíti, hogy a *Logikai-filozófiai értekezést* elsőként méltató Bécsi Kör félreértette a „Tractatus”-t. Mindenekelőtt arra szoktak rámutatni, hogy mennyire mást értenek az etikán a Bécsi Kör filozófusai és a fiatal Wittgenstein. Ezzel azt is állítják, hogy a Schlick és társai által megnyilvánuló pozitív recepció félreértésen alapult, Wittgenstein nem tekinthető a korai logikai pozitivisták „elvtársának”. Ezen kritika egyik fontos argumentuma — Wittgenstein barátjának — Engelmann-nak a visszaemlékezése. Mivel Engelmann a szerzővel folytatott beszélgetésekből értesült a *Tractatus* gondolatainak kialakulásáról, memoárja autentikus forrásnak tekinthető. A következőket írja: „Tanítványok egész nemzedéke pozitivistának vélhette Wittgensteint, mert valami roppant fontosban osztozik a pozitivistákkal: ő is, csakúgy mint azok, elválasztja azt, amiről beszélhetünk, attól, amiről hallgatnunk kell. A különbség mindössze annyi, hogy azoknak nincs miről hallgatniuk. (...) Miközben Wittgenstein szenvedélyesen hiszi, hogy mindaz, ami ténylegesen számít az emberi életben, pontosan ahhoz tartozik, amiről nézete szerint hallgatnunk kell.”<sup>1</sup> Engelmann megállapítása valószínűleg helytálló. Programadó cikkében Schlick a metafizika végleges megsemmisítését ígéri,<sup>2</sup> s a metafizika ignorálásának egyik első képviselőjét látja Wittgensteinban. A Bécsi Kör számára a metafizika egyfajta modern babonát jelentett, s mint ilyen az emberiségre veszélyesként ítéltetett meg. Számukra az értelmetlen — a nyelv szintaxisát sértő — kijelentésekkel operáló metafizika megsemmisítése egyet jelentett a ráció győzelmével, a rációt pedig a bolderabb jövő alapjának tartották. Ebből a szempontból értelmezték a *Tractatus*

<sup>1</sup> Lásd Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*, Kossuth K., Bp. 1983, 27—28.o.

<sup>2</sup> Moritz Schlick: „A filozófia fordulata”, in: *A Bécsi Kör filozófiája*, Gondolat K., Bp. 1972, 53. o. (A továbbiakban: BK)

zárótételét is,<sup>3</sup> számukra ez az értelmetlenségek, a babona kiutasítását jelentette. Ezzel szemben Wittgenstein rezignáltan veszi tudomásul a saját konklúzióját. A Bécsi Kör tagjai úgy látták, hogy a hallgatásra utasító parancs mindent megoldott, Wittgenstein viszont a legfontosabb kérdések megválaszolhatatlanságáról beszél, s ebből származik a *Tractatus* rezignáltsága: „[...] e munka értéke másodsorban éppen abban áll, hogy megmutatja, milyen kevés intéződött el ezeknek a problémáknak a megoldásával” — írja műve előszavában.<sup>4</sup>

Megítélésem szerint az Engelmann által adott magyarázat kiegészítésre szorul. Wittgenstein és a Bécsi Kör filozófiája nem csak az ismertetett különbséggel rendelkezik, ennél sokkal lényegesebb eltérés van a két gondolatrendszer közt. A *Tractatus*-ban megmutatkozó ontológia gyökeresen különbözik a korábbi lételméletek jelentős részétől — beleértve a Bécsi Kör álláspontját is<sup>5</sup> —, s így a tradicionális ontológiával közeledő olvasó szükségképpen tévútra kerül. A Bécsi Kör filozófusai egészen más ontológiai alapállásból vizsgálták a megismerés folyamatát, s így a két rendszerben egészen mást jelent egy-egy fontos terminus. Schlick vagy Carnap szótlan tudása olyan lételméletet tartalmazott, amely szinte lehetetlenné tette a wittgensteini filozófia megértését.

A továbbiakban először a főnti megállapítás igazolásához szükséges előfeltevéseket rögzítem, majd — az ontológiáról való beszéd nehézségeinek megmutatása után — válaszolom a kétféle ontológiát. Ezt követően a wittgensteini ontológia legitimitását vizsgálom meg, s csak ezután térhetek rá a *Tractatus* elemzésére, amely remélhetőleg igazolni fogja a főnti hipotézist.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, Akadémiai K., Bp. 1989 (2.kiad.), 7. (A továbbiakban: *Értekezés*)

<sup>4</sup> I. m., 8.o.

<sup>5</sup> Nem tartom itt szükségesnek a Bécsi Kör filozófusainak koncepciói közti eltérések tárgyalását, mivel úgy gondolom, hogy ugyanaz a — később tárgyalásra kerülő — ontológiai nézőpont jellemzi mindegyiküket.

## II.

Álláspontom igazolásához két lényeges előzetes premisszát (előfeltevést) szükséges rögzíteni. (1) Bármely gondolatrendszer metafizikával egészíti ki magát: vagyis minden teória rendelkezik olyan — gyakran implicit — előfeltevésekkel és/vagy implikációkkal, amelyek a metafizika területére tartoznak. Nem állítom, hogy ezek az előfeltevések ill. implikációk mindig egyértelműek, de azt igen, hogy föltétlenül kizárnak bizonyos metafizikai koncepciókat ill. kijelentéseket, s szükségessé teszik a metafizikai koncepciók ill. kijelentések egy adott csoportjából való választást, mind a szerzőnek, mind a később interpretáló olvasónak.

Az elmondottak után joggal kérdezhető, hogy mit értek metafizikán. A kérdést e helyütt nem tudom ugyan exaktan megválaszolni, de a főnti előfeltevés elfogadása után megadható az a módszer, amellyel az egyes tudományos művek által előfeltételezett vagy implikált metafizikák föltárhatók. Ezen metafizikákhoz úgy jutunk el, ha a vizsgált tudományos (vagy más) gondolatrendszert logikailag kiegészítjük, „visszakeressük” azokat az állításokat, amelyek a gondolatrendszer egészének konzisztenciájához és a konklúziók igazolásához szükségesek, de nem tartoznak egyetlen tudomány kutatási területéhez sem. Példaként Weizsäcker egy tanulmányát említem. Ő ilyen módszerrel jutott ahhoz a megállapításhoz, hogy a Bohr—Heisenberg-féle fizika által előfeltételezett filozófia — amely rokon Heidegger filozófiájával — lényegesen különbözik a klasszikus természettudomány által előfeltételezett filozófiától, amely a descartes-i filozófiával azonosítható.<sup>6</sup>

Magát a „bármely gondolatrendszer metafizikával egészíti ki magát” kijelentést több filozófiai koncepció is állítja, itt elegendő utalni ezekre. Kuhn rendszerének pl. nagyon fontos eleme az, hogy a paradigmának vannak metafizikai részei,<sup>7</sup> de nem áll távol ez a gondolat Wittgensteintől sem. (A kettőjük közti hasonlóság nem véletlen, hiszen Kuhn koncepciója a késői Wittgenstein filozófiájára támaszkodik.) A késői írások esetében ez nem szorul különösebb igazolásra, hiszen a szerző többször megfogalmazza a metafizika kiküszöbölhetetlenségének tételét: „Meggyőződéseim rendszert alkotnak, épületet.”<sup>8</sup> „A

<sup>6</sup> Carl Friedrich von Weizsäcker: „A modern elméleti fizika és Heidegger filozófiája”, in: *Válogatott tanulmányok*, Gondolat K., Bp. 1980, 29—33.o.

<sup>7</sup> Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Gondolat K., Bp. 1984, 22 és 243—244.o.

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*, Európa K., Bp. 1989, 102. §

mondatok, amelyek leírják ezt a világképet, a mitológia egy fajtájához tartoznak.”<sup>9</sup> Hasonló megfogalmazással a *Tractatus*-ban is találkozhatunk: „Habár a kijelentés csak egy helyet határoz meg a logikai térben, egyben az egész logikai teret is meg kell adnia. (...) A kép körüli állványzat határozza meg a logikai teret. A kijelentés az egész logikai teret áthatja.”<sup>10</sup> A két koncepció közt lényeges különbség van ugyan — az első esetben hitek, mítoszok zárják körül a gondolatrendszert, a másodikban pedig a transzcendens bizonyossággal bíró logika —, de nem elhanyagolható a hasonlóság sem. Wittgenstein mindkét korszakában úgy látta, hogy a kijelentések rendszert konstituálnak, s ez a rendszer tartalmaz valami nem-empirikusat, valami transzcendenst is. Ennél többet az általam megadott premissza sem állít.

A második előzetes premisszám az a wittgensteini megállapítás, amely szerint (2) a logikai (leképezési) formát — amely közös a valóságban és a kijelentésben — a kijelentés nem ábrázolhatja.<sup>11</sup> Ebből adódóan nem ábrázolhatja azt a viszonyt sem, amelyet a megismerés objektuma és a megismerő közt kell elgondolnunk, mivel e viszony a logikai formához tartozik.<sup>12</sup>

Álláspontom szerint itt az okozza a nehézséget, hogy arról a viszonyról kellene beszélni, ami minden beszéd előtt szükségképpen előfeltételezve van. Mindenki *a priori* rendelkezik én és világ viszonyának valamilyen elgondolásával. (Világ alatt itt értve mindent, ami egy kijelentés alanyává tehető, tehát magát azt az ént is, aki egy ilyen megközelítésben különbözik a kijelentést tevő éntől.) Ezen viszony bármely elgondolásának helyessége bizonyíthatatlan, mivel a bizonyítás csak egy előzőleg már tételezett én-világ elképzelésen állva lehetséges, s így elkerülhetetlen a *circulus vitiosus*. Másképp fogalmazva: az én-világ viszonyról való metaszintű beszéd egy meta-metaszintet konstituál, amelyen én és világ egy meghatározott viszonya már tételezve van. Ennek vizsgálatához egy újabb metaszintre van szükség, ám ez a metaszint is konstituál egy meta-metaszintet, s így egy végtelen sor jön létre, mivel a szintek vizsgálata sohasem zárulhat le.

<sup>9</sup> I. m., 95.o.

<sup>10</sup> *Értekezés* 3.42

<sup>11</sup> I. m., 4.12

<sup>12</sup> Vö. Nyíri, i. m., 31.o.

### III.

A föntiek tudomásulvétele után két nehézséggel kell szembenéznünk, ha le akarjuk írni a tradicionális és a wittgensteini ontológiát. Az egyik az, hogy az ontológiák csak mutathatók, leírásuk csak metaforák segítségével lehetséges, vagy egy olyan gondolatrendszerrel, amely nem beszélhet erről, de benne az ontológia megmutatkozik. (A másik nehézségről később szólok majd.)

A tradicionális ontológia magábanvalóként gondolja el a világot, s a megismerő szubjektumot mint ezen kívül állót képzei el. Képviselői szerint a megismerés két forrásból eredhet. A külvilág tárgyai — Kanttal szólva — afficiálnak bennünk, és valami velünkszületett *a priori* ismerettel is rendelkezünk. A két ismerettípus jelentőségét különbözően írják le az egyes filozófusok, az *a priori* ismereteket esetleg teljesen ki is küszöbölik. (Ezt nevezzük szenzualista filozófiának.) Ezen ontológia kritikáját adja Heidegger a *Lét és idő* című műben (6. §), másutt pedig tudásszociológiailag is körüljárja a kérdést.<sup>13</sup>

A tradicionális ontológiáról azt mondtuk, hogy nem lehet mondani, csak megmutatkozik. A wittgensteini ontológiának<sup>14</sup> viszont még a megmutatása is nehézségekbe ütközik, mivel az európai kultúrában létrejött filozófiai nyelv olyan jelentéstartalmakat hordoz, amelyek a tradicionális ontológiára utalnak. (Ebben áll a fönt említett második nehézség.) Ezt a problémát Heidegger a következőképpen fogalmazta meg: „A kérdés, 'Mi a metafizika?', túlkérdez a metafizikán. Olyan gondolkodásból származik, amely már megkezdte a metafizika meghaladását. Az ilyenfajta átmenetek lényegéhez hozzátartozik az, hogy bizonyos határokon belül még annak nyelvét kell hogy beszéljék, aminek meghaladásához hozzásegítenek.”<sup>15</sup> Wittgensteinnak ugyanezekkel a nehézségekkel kellett szembenéznie. A *Tractatus*-ban foglaltak megvilágosításához új

<sup>13</sup> Lásd Martin Heidegger: „Mit jelent a rendszer és hogyan jutunk el a rendszeralkotáshoz a filozófiában.”, *Filozófiai Figyelő*, 1986. évf. 1.sz.; „A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése”, *Athenaeum* 1991. évf. 1. sz.

<sup>14</sup> A továbbiakban Heidegger terminusait is fölhasználva próbálom leírni ezt az ismeretelméleti alapállást, és összefoglaló néven posztmodern ontológiának nevezem.

<sup>15</sup> Martin Heidegger: „Nachwort zu 'Was ist Metaphysik'”, in: *Wegmarken* (Gesamtausgabe I. Veröffentlichte Schriften 1914—1970, Band 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, 303.o. — Az idézet Vajda Mihály fordítása.

jelentéstartalommal kellett használnia számos terminust. Kiutat csupán egy mesterséges nyelv jelenthetett volna, ám a Wittgenstein által képviselt posztmodern ontológia ezt eleve kizárja. (Erről a későbbiekben bővebben szólok.) Ebből adódóan az egyes terminusok, amelyeket Wittgenstein is kénytelen volt használni, már kimondásuk esetén is azt a látszatot keltik, hogy használójuk a tradicionális ontológia mellett kötelezte el magát. Ha azt mondom: tény, világ, valóság stb., ezzel már be is léptem a tradicionális ontológiába, mivel ezen fogalmakhoz analitikusan<sup>16</sup> hozzátartozik az a képzet, hogy valami „külsőről”, tőlem függetlenül létezőről, valami objektumról beszélek. Amikor elkezdem magyarázni, hogy ezt most nem úgy értem, ahogy mások értik, akkor analitikusan hamis kijelentéseket teszek, de a következetesen használt analitikusan hamis kijelentésekkel — a késői Wittgenstein kifejezését használva — új nyelvjátékot kezdtem létrehozni.

A posztmodern ontológia a következőkről akar bennünket meggyőzni: Próbáljuk meg elgondolni, hogy a világ nem valami rajtunk kívül lévő, hanem valami olyan, ami hozzánk tartozik, olyan, ami nem létezik magábanvalóként, csak számunkra valóként. Ha sikerül ilyen szemüvegen át nézni a világot, akkor érvényét veszti a denotacionalizmus, vagyis elmosódik a jel és jelölet közti határ.<sup>17</sup> Ha nincs önmagában létező világ, akkor olyan önmagában létező entitások sincsenek, amelyek a szavak denotátumát képezhetnék. Így értelmüket veszítik azok a teóriák, amelyek a tudásunk igazságát az objektumokkal való valamilyen megegyezésben keresik. (Minden tradicionalista ontológiából kiinduló univerzális igazságelmélet kénytelen a világ és a kijelentés közti valamilyen megfelelésre is hivatkozni. A korrespondencia-elmélet esetében ez nyilvánvaló, de a pragmatista igazságelmélet is ezt teszi, csak ott kijelentés és világ közé közvetítőként beiktatódik a cselekvés. A koherencia-elmélet pedig — Schlickkel szólva — csak a formális igazságról beszélhet, a materiális igazságról nem mond semmit.<sup>18</sup>)

A főt jellemzett ismeretelméleti viszonyt Heidegger a világban-benne-lét terminussal próbálta megmutatni<sup>19</sup> a késői Wittgensteinnél pedig a nyelvjáték kifejezés szemlélteti

<sup>16</sup> Az „analitikus” terminust itt Quine intencióinak megfelelően használom, mint történetileg és kulturálisan meghatározottat fogom föl. Lásd W.v.O. Quine: „Az empirizmus két dogmája”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1973. évf. 1—2. sz.

<sup>17</sup> Vö. Nyíri Kristóf: „Heidegger és Wittgenstein”, *Valóság* 1990. évf. 3. sz. 111—112. o.

<sup>18</sup> Moritz Schlick: „Az ismeret fundamentumáról”, in: *BK* 268—269.o.

<sup>19</sup> Martin Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat K., Bp. 1989, 155—165. o.

én és világ ezen sajátos egymásra-korreláltságát is. A nyelvjáték már a tények előtt adott, tőle függ, hogy mit tekintünk ténynek.

A jellemzett ontológiából következik a bizonyosság új értelmezése. A késői Wittgenstein és Heidegger hasonlóan magyarázzák meg a bizonyosság eredetét. Ennek két forrása lehet. Heidegger szerint a preontológiai létmegértés — amely nem független a szocializációnktól — és a „mindennapi tevés-vevés” során jutunk olyan evidenciákhoz, amelyek megelőznek minden tematikus vizsgálódást. Wittgenstein más kifejezésekkel, de ugyanezt mondja. A nyelvjáték, amelybe beleidomítanak bennünket, olyan evidenciákat hordoz, amelyekben nem tudunk értelmesen kételkedni, és bizonyosságokhoz vezetnek a mindennapi, automatikus cselekedeteink is: „Ha azt mondom, hogy 'Természetesen tudom, hogy ez egy törülköző', akkor nyilatkozatot teszek. Nem gondolok verifikációra. (...) Egészen olyan, mint egy közvetlen megragadás; ahogy kétely nélkül a törülköző után nyúlok.”<sup>20</sup>

#### IV.

A két ontológia jellemzése után egy látszólagos paradoxonra szükséges föl hívni a figyelmet. A másodikként említett probléma nem merülne föl, ha a tradicionális ontológia prizmáján keresztül néznénk a világot. Számukra ugyanis a nyelv nem több, mint a világ konstituáltja, egy olyan jelrendszer, amely tükrözi a világot. Ezt a tükörképet többnyire pontatlannak tekintik ugyan, mivel a jelrendszerben bizonyos *a priori* sémák, teoretikus terminusok stb. bújnak meg, amelyek sajátosan torzítják a létrejött képet, de a nyelv-világ viszony determinánása mindig az utóbbi, s ezért a nyelv szabadon alakítható. Ezen teljességgel metafizikus álláspont nyújt alapot a nyelvkritikának, amelynek eszméje végighúzódik az egész újkori filozófián. (Pl. Bacon, Leibniz, Berkeley és a Bécsi Kör koncepcióján.) Jól szemlélteti ezt Carnap egyik tanulmánya is.<sup>21</sup> Carnap szerint a mindennapi nyelv pontatlan és félreérthető, ezért szükséges (és lehetséges) létrehozni egy olyan steril tudományos nyelvet, amely ezen hibáktól mentes. Carnapot továbbgondolva a következőket mondhatjuk: Egy új nyelv létrehozása csak úgy lehetséges, ha rendelkezünk bizonyos nyelvtől független faktuális ismeretekkel is.

<sup>20</sup> Ludwig Wittgenstein: *A bizonyosságról*, 510. §.

<sup>21</sup> Rudolf Carnap: „A metafizika kiküszöbölése a nyelv értelemkritériumán keresztül”, in: *BK*.



Pl. ahhoz a kijelentéshez, hogy „Pontatlan a 'Láttam a napfölkeltét' mondat”, csak úgy tudok eljutni, ha előzetes ismeretem van arról, hogy nem a Nap kel föl, hanem a Föld forog a tengelye körül. Itt a nyelvkritikám referenciapontja a csillagászat adta ismeretrendszer. Elhiszem a csillagászoknak, hogy igazat mondanak, s ehhez képest tévesnek minősítem a nyelv egy jellegzetes mondatát. Más esetekben azonban nem áll rendelkezésünkre ilyen referenciapont. Carnap egy Heidegger-idézetet tesz a kritikája tárgyává: „Hogy állunk ezzel a Semmivel?” — kérdezi Heidegger. Carnap szerint ez a kérdés csak látszólag értelmes. A heideggeri szó sor valójában értelmetlen, habár a használt grammatikai forma megegyezik az értelmes szósorok grammatikai formájával — s ez vezet bennünket a tévedéshez. Szerinte a „Hogyan állunk ezzel az esővel?” mondat értelmes, a „Hogyan állunk ezzel a Semmivel?” mondat viszont értelmetlen, mégpedig azért, mert a „Semmi” a metafizika jelentés nélküli szavai közé tartozik. Ezen megkülönböztetéshez azonban szükség van annak tudására, hogy mi a létező és mi a nem-létező. Ugyanis csak ez alapján dönthetjük el, hogy mi az értelmes és mi az értelmetlen szó. Ennek eldöntéséhez nem folyamodhatunk a nyelvhez, hanem valami nyelv-előtti tudásra van szükségünk. Carnap gondolatmenete implicite tartalmazza ezt az előfeltevést, koncepciója e nélkül összeomlana. Ilyen nyelv-előtti tudásunk azonban csak akkor lehet, ha létezik önmagában a világ, amelyről valamiképpen, nem-nyelvi úton is ismeretet szerezhetünk.

A tradicionális ontológia alapján állva nem okoz gondot egy új nyelv létrehozása, csupán arra kell figyelni, hogy a létrehozott nyelv adekvát és koherens legyen. Wittgenstein azonban egészen másképp vélekedett erről a problémáról: elegendő itt, ha az eszperantóról mondott szavaira utalunk. Carnap arról ír visszaemlékezésében, hogy Wittgenstein az eszperantót nemcsak haszontalannak, de megvetendőnek is tartotta.<sup>22</sup>

A fent említett látszólagos paradoxon abban áll, hogy a posztmodern ontológia — amely új módon akarja láttatni a világot — tagadja azt, hogy lehetséges a nyelv szavait új, önkényes jelentéstartalmakkal megtölteni, s így tagadja azt is, hogy lehetséges új módon láttatni. Ebből pedig minden radikális metafizikai újítás lehetetlensége következik, vagyis a posztmodern ontológiák értelmetlennek nyilvánítják önmagukat. A paradoxon azonban föloldható. A posztmodern ontológiák csak a filozófiai nyelv szintaxisát sértik meg, s a filozófiai nyelvvel szemben a mindennapi nyelvhez föllebbeznek, ott keresnek önmaguk számára legitimitást. Nem véletlen, hogy Wittgenstein késői írásai rendszeresen hivatkoznak a mindennapi nyelvhasználatra, sőt meg is tiltják az

<sup>22</sup> Lásd Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*, 55.o.

olyan szóhasználatot, amelyre a mindennapi nyelv nem szolgáltat példát. (A Moore-ral folytatott vitában ez volt Wittgenstein legfőbb ellenérve.) Heidegger számára hasonló okokból fontos, hogy hasonlóságot mutasson föl az általa új módon használt szavak és a mindennapi vagy az archaikus nyelvhasználat között.

Wittgensteinnak és Heideggernek bizonyos szempontból igaza van, amikor azt állítják, hogy ők képviselik az autentikus (a mindennapi nyelvnek megfelelő) filozófiát. Ha például arról akarunk meggyőzni egy filozófiával nem foglalkozó járókelőt, hogy az általa látott templom nem biztos, hogy ugyanolyan, mint a valóságos templom (mert semmi nem biztosít arról, hogy érzékszerveim adekvátan tükrözik a valóságot), sőt esetleg még a templom létezését is megkérdőjelezzük, akkor a járókelő valószínűleg elmebetegnek nyilvánít bennünket. Pedig a tradicionális ontológián állva valóban nem lehetünk meggyőződve a templom létezéséről. A tradicionális ontológia olyan kiindulópont, amelyről, következetes gondolkodás esetén, előbb-utóbb az „ész botrányához” jutunk — tudomásul kell vennünk, hogy a külvilág léte nem bizonyítható.

Schlick ezen kérdésről írt tanulmánya<sup>23</sup> látszólag megoldja a problémát, ám ha gondolatmenetét alaposabban szemügyre vesszük, látható lesz, hogy magyarázata öncáfoló. Azt állítja, hogy (1) érzet és realitás megegyezik, mivel verifikációjuk módja ugyanaz. („Az egyes pozitivisták által használt megfogalmazás, mely szerint a testek 'csak érzetkomplexumok', eszerint elutasítandó. Csak az helyes, hogy a testekre vonatkozó mondatok érzetek fellépésének törvényszerűségéről szóló azonos értelmű mondatokká transzformálhatók.”<sup>24</sup>) Ezekután mégis értelmesnek tulajdonítja (2) a pszichikai érzetek és a fizikai (világról való) érzetek megkülönböztetését. A pszichikai érzetekről azt állítja, hogy (3) „ezeknek a mondatoknak egyáltalán nem az az értelmük, amivel rendelkezni látszanak, s ezért kerülendők”.<sup>25</sup> Majd a második kijelentésre alapozva (4) a pszichikai érzetek közé sorolja a külvilág realitásának érzetét, és (5) a 3. kijelentés alapján értelmetlennek nyilvánítja azt. Ám ha érzet és realitás megegyezik, akkor csak logikai következetlenség árán, legfőljebb az intuícóra alapozva, vonhatjuk meg a realitást az érzetek egy csoportjától. Az ilyen eljárást viszont kizárja a Schlick által is elfogadott logikai-pozitivisták módszere.

Schlick logikai következetlensége mellett egy másik jellemző megnyilvánulást is érdemes szemügyre venni. Annak ellenére, hogy a szerző értelmetlennek tartja a külvilág

<sup>23</sup> Moritz Schlick: „Pozitivismus és realizmus”, in: *BK*.

<sup>24</sup> I. m., 132—133. o.

<sup>25</sup> I. m., 130. o.

létezéséről, vagy nem-létezéséről történő elmélkedést, mégis hitet tesz a külvilág létezése mellett: „[...] a nem-metafizikus világa ugyanaz a világ, mint a többi emberé, semmi sem hiányzik belőle, ami a tudomány kijelentéseinek és az élettevékenységnek az értelmessé tételéhez szükséges. Csak azt utasítja el, hogy a világ leírásához még értelmetlen kijelentéseket is hozzáfűzzön.”<sup>26</sup> A tanulmány kontextusát figyelembe véve a mondatot transzformálhatónak tartom a következőképp: Bár a külvilág létezését a nem-metafizikus nem képes bizonyítani a saját maga által posztulált módszerek megsértése nélkül, mégis hiszi, hogy a külvilág létezik. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha a logikai pozitivisták által megvetett, a tudományos észhez képest másodlagosnak nyilvánított józan észre hagyatkozunk. Schlick itt „szögre akasztja” a tudományos módszert, s visszatér a mindennapi tudáshoz. Ha nem ezt tenné, akkor nem állíthatna többet, mint hogy „gyermekai csak saját érzetének komplexumai”.<sup>27</sup> Ezt pedig el akarja kerülni a szerző, valószínűleg az etikai következmények nemkívánt volta miatt.

Megítélésem szerint a főnt tárgyalt ellentmondás az egyik legfontosabb azok közül, amelyek lehetőséget adnak a posztmodern ontológiának önnön jogossága igazolásához. Ám ez az igazolás meglehetősen ingatag. A külvilág létezése vagy bizonyosságaink származása kérdésében a posztmodern ontológia ad a józan észnek megfelelő választ, más esetekben azonban a józan észnek ellentmondó állításokhoz jut. Heidegger ezt a problémát a mindennapi nyelv megfertőzöttségére hivatkozva próbálta kiküszöbölni, mondván, hogy amit ő állít, az legfeljebb a XX. században tűnik furcsának, mivel a torz tradíció rátelepedett a nyelvünkre. Ez a magyarázat azonban nem kielégítő, mivel a posztmodern ontológián állva nincs módunk bírálni a nyelvi tradíciót, mert hiányzik az ehhez szükséges referenciapont. Wittgenstein itt következetesebb: ő arra törekedett, hogy filozófiája mindent úgy hagyjon, ahogy az van.<sup>28</sup> A fő nehézséget az jelenti, hogy a mindennapi és a tudományos nyelv közt nem lehet éles határt húzni, s ezért a posztmodern ontológia legitimitásához szükséges mindennapi nyelv nem bizonyulhat annyira szilárd alapnak, mint ahogy azt Wittgenstein vagy Heidegger gondolja.

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Uo.

<sup>28</sup> Vö. Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz K., Bp. 1992, 124. §

## V.

A hosszúra nyúlt problémafölvetés után rátérhetünk a *Tractatus* elemzésére. Hipotézisem szerint jobban érthető a korai Wittgenstein-mű, ha fölteszük, hogy benne a posztmodern ontológia mutatkozik meg. Véleményem szerint a *Tractatus*-ban ugyanaz az ismeretelméleti alapállás fedezhető föl, mint amit a késői Wittgenstein leírt, de itt ez elleplezett, s ezért nehezen ragadható meg, sőt a mű egészének interpretációját is megnehezíti.

Az interpretáció nehézségét több tényező idézi elő. Az első az, hogy a szöveg megértése megköveteli azon „ontológiai szemüveg” fölvetését, amelyet maga a mű fejt ki. Ebből adódóan úgy kell eljárunk, ahogy Schopenhauer tanácsolja fő művével kapcsolatban<sup>29</sup> kétszer kell olvasni, először azért, hogy megtanuljuk helyesen olvasni, s csak aztán érthető meg maga a szöveg. A második és a harmadik probléma az ontológiáról való beszéd lehetetlenségéből és a posztmodern ontológia megmutatása előtt álló akadályokból adódik. (Ezeket a problémákat ismertettem a tradicionális és a posztmodern ontológia leírása előtt.) Mivel Wittgenstein a saját ontológiai beállítottságáról — amely radikálisan különbözött a kortársak ontológiájától — sem beszélhetett, ezért azt műve egészének kellett megmutatnia. Szerzőnk azt az elvet alkalmazta, amelyre egyik, Engelmann-nak írt levelében utalt: „[...] a kimondhatatlan — kimondhatatlanul — benne rejlik abban, amit kimondtunk.”<sup>30</sup> Ebből adódóan az olvasó föladata a kimondottból (a műből) megkeresni azt, amit nem lehet kimondani. A harmadik akadály még a mutathatóságot is megnehezíti. Heidegger korábban idézett (lásd 15. jegyzet) megállapítását itt úgy módosíthatjuk, hogy az új metafizika megmutatásakor még annak a nyelvnek a segítségével kell mutatni, aminek meghaladásához hozzásegítenek. Ám ez a nyelv igazából alkalmatlan az új tartalom elmondására, s így folyamatosan fönnáll a félreérthetőség lehetősége, de — jobb híján — mégis ezt kell használni. A *Tractatus* utolsó előtti pontja erre figyelmeztet: „Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek, ha, már fellépven rájuk, túllépett rajtuk. (Úgyszólván el kell hajítani a létrát, miután felmászott rajta.) Meg kell haladni ezeket a tételeket, akkor látjuk helyesen a világot.” (6.54)

<sup>29</sup> Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, Európa K., Bp. 1991, 8. o.

<sup>30</sup> Lásd Nyíri Kristóf: *Ludwig Wittgenstein*, 28. o.

Ha szemügyre vesszük a *Tractatus* alapfogalmait, láthatóvá válik, hogy ezek nem a szokványos jelentéssel rendelkeznek. A megismerés Wittgenstein által elgondolt objektuma nem valami külsődleges a szubjektumhoz képest, hanem valami olyan, ami a szubjektumtól függ. A világ vagy a valóság wittgensteini fogalmának denotátuma nem rendelkezik magábanvalósággal, ezeket a denotátumokat a nyelv alakítja ki. Ennek igazolásához elegendő megvizsgálni azokat a kijelentéseket, amelyekben Wittgenstein néhány alapfogalom egymáshoz való viszonyát ábrázolja.

- (1) A világ tényekre oszlik. (1.2)
- (2) A tények logikai képe a gondolat. (3.)
- (3) A gondolat értelemmel bíró kijelentés. (4.)
- (4) A kijelentések összessége a nyelv. (4.001)
- (5) A köznyelv megértését szabályozó megállapodások szerfelett bonyolultak. (4.002)
- (5') A köznyelv megértését megállapodások szabályozzák.

Az (5')-t az (5) átalakításával kaptuk úgy, hogy csak a számunkra fontos jelentéstartalmat őriztük meg. A fönti kijelentéseket fölhasználva, a klasszikus elsőrendű extenzionális logikán belül, bizonyítható a következő konklúzió: a világ megértését megállapodások szabályozzák.

A mondatok formalizálása során az egyszerűség kedvéért eltekintünk a (2)-ben a „logikai képe” és (3)-ban az „értelemmel bíró” predikátumoktól, ez a következtetésünk helyességét nem befolyásolja. Az elhagyott predikátumok figyelembevétele esetén analitikus táblázat segítségével is igazolható az alább található konklúzió. Továbbá nem teszünk különbséget a „nyelv” és a „köznyelv” között, mivel a két kifejezést az idézett helyen szinonimaként használja Wittgenstein. Az idézett mondatok formalizálásakor a következő jelölést használjuk: V=világ, T=tény, K=kijelentés, Ny=nyelv, M=megértését megállapodások szabályozzák. Látható, hogy a konklúzió fölhasználásához szükséges premisszák és maga a konklúzió is univerzális kondicionálissá alakítható, a következő módon:

Premisszák:

- (1)  $\forall x. V(x) \supset T(x)$
- (2)  $\forall x. T(x) \supset G(x)$
- (3)  $\forall x. G(x) \supset K(x)$
- (4)  $\forall x. K(x) \supset Ny(x)$
- (5)  $\forall x. Ny(x) \supset M(x)$

Konklúzió:  $\forall x. V(x) \supset M(x)$ .

A formalizálás után könnyen észrevehető, hogy a kondicionálisok egymásba kapcsolódnak, (1) utótagja ugyanaz, mint (2) előtagja, és így tovább. Ezért a kondicionális láncszabálya alapján a következőket írhatjuk:  $\forall x. V(x) \supset T(x) \supset G(x) \supset K(x) \supset Ny(x) \supset M(x)$ .

A konklúzió helyességét ugyancsak a kondicionális láncszabálya biztosítja.

Az itt igazolt konklúzió figyelembevétele után egészen más értelmet nyernek a *Tractatus* egyes pontjai. „Ez a kijelentés ezt és ezt a tényállást ábrázolja.” (4.03) „Csak azáltal lehet igaz vagy hamis a kijelentés, hogy képe a valóságnak.” (4.06) — írja Wittgenstein, ám ezek a Bécsi Kör gondolataira emlékeztető mondatok itt egészen mást jelentenek. A világ, a tényállás, a valóság — mint az a föntiekből látható — itt csak számunkra valóként lehet adva.<sup>31</sup>

A világ magábanvalóságának wittgensteini elutasítását igazolja az is, hogy a *Tractatus* számos kijelentése értelmizhetetlen marad, ha egy magábanvaló világot tételezünk. Ez leginkább a nyelv és a világ kapcsolatának tárgyalásakor mutatkozik meg. „Nyelvem határai világom határait jelentik.” (5.6) „Az, hogy a világ az én világom, abban mutatkozik meg, hogy a nyelv határai (a nyelv, amelyet egyedül értek) az én világom határait jelentik. A világ és az élet egyek.” (5.62) Ezen kijelentések igazolják a világ számunkra valóságáról mondottakat, sőt egy erősebb állítás megítélését is lehetővé teszik. Eddig csak azt állítottuk, hogy a megismerőnek a világ mint számárávaló van adva, ám a nyelv—világ viszonyról mondottak alapján ez úgy módosítható, hogy a világ csak számunkra valóan létezik. A gyöngébb állítás csupán egy kantianus interpretációt jelentene, az erősebb viszont radikális szubjektív idealistának mutatja Wittgensteint. Ezt látszik igazolni az is, amit a szerző a halálról ír: „[...] a halál bekövetkeztével sem változik meg a világ, hanem véget ér.” (6.431) Az utóbbi ábrázolás azonban nem lehet a végleges. A *Tractatus*-ban szereplő szubjektum nem az egyes individuum, hanem a transzcendens érvényességű, nyelvben rejlő logikum, amely minden individuum gondolkodását irányítja. Így a wittgensteini szolipszizmus interszubjektív szolipszizmus-sá alakul. Ebből adódóan a világ számunkra valóságából nem következik a világ kulturális és történeti relativitása, a világ mindenki számára ugyanaz. Így viszont elmosódik a határvonal szolipszizmus és realizmus közt: „[...] a szigorúan végigvitt szolipszizmus egybeesik a tiszta realizmussal. A szolipszizmus énje kiterjedés nélküli

<sup>31</sup> A „valóság” terminus beilleszthető a fönti kondicionális lánc végére, „A valóság összessége a világ” (2.063) kijelentés fölhasználásával. Így igazolható „A valóság megértését megállapodások teszik lehetővé” kijelentés is.

ponttá zsugorodik össze, a hozzá koordinált valóság pedig megmarad.” (5.64) A realizmus és a szolipszizmus közti különbség láthatatlanná lett, de a kettő nem azonosítható egymással. A realisták világa „magábanvalóan objektív”, a wittgensteini világ viszont „számunkra valóan objektív”. Fontos eltérés a kettő közt, hogy csak az utóbbi szünteti meg azt a szakadékot, amely a világ (objektum) és a világról alkotott képzet között húzódott az európai filozófiában. A külvilág létezésére vonatkozó kérdés itt tényleg megszűnt (nem úgy, mint Schlick filozófiájában), s így eltűntek az ezzel összefüggő súlyos problémák is. Ebben mutatkozik meg az a láthatatlan különbség, amely Wittgenstein filozófiáját elválasztja a Bécsi Körtől, és az európai filozófia fővonalától is.

Az elmondottak után láthatóvá vált a *Tractatus* megértése előtt álló negyedik akadály. Mivel a „szolipszizmus egybeesik a tiszta realizmussal”, a *Tractatus* is olyan, mint egy tiszta realista mű — de mégsem az.

A fiatal Wittgenstein és a Bécsi Kör közti különbséget jól szemlélteti Carnap és Wittgenstein további filozófiai fejlődése is. Carnap egész életműve arra keresi a választ, hogy miképpen szerezhető objektív ismeret az objektív világról, Wittgenstein késői filozófiája pedig relativizálódik. Nála a logika transzcendentális bizonyosságába vetett hit elvesztése a nyelvjátékok pluralitásához vezetett. Mivel a wittgensteini világ csak „számunkra való objektivitással” bírt — az objektivitást a szubjektum egysége biztosította —, az egységes szubjektum részekre-bomlása egy plurális világképet eredményezett.

(A dolgozat az MTA-Soros Alapítvány támogatásával készült.)

## SUMMARY

*István Sümegi: Ontology in the Tractatus: what Wittgenstein should have kept silence about*

The main purpose of the present paper is to provide an outline of one of the possible interpretations of Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*.

The paper starts at the assumption that Heidegger's conception and that of the Later Wittgenstein are basically the same. Both of them radically reject the European Philosophi-

cal tradition and they build on different axioms instead. Me-World relation is viewed in a radically different way that is to say, they are thought as being separable from each other.

The author takes a position that the Me-World relation is shown in *Tractatus* as it is in his later works, but it becomes obvious only if a reader possesses a disposition which is indispensable to comprehend the work, as in Wittgenstein's system the Me-World relation cannot be the object of investigation.

Consequently, the work can be easily misinterpreted, the superficial reader might take it as positivist philosophy. If we interpret the *Tractatus* this way then numerous of its statements are inconsistent. Wittgenstein uses the same concepts as the philosophers of the Vienna Circle but these terms possessed different meanings. He had already been playing a new language-game in *Tractatus*. By describing Wittgenstein's peculiar ontology the paper touches upon problems that must be faced by every philosopher if they are to comprehend the object—subject relation in this new way.



# A MAI ANGOLSZÁSZ ANALITIKUS FILOZÓFIA ÉS ÉRTELMEZÉSEI

ÚJVÁRI MÁRTA

Újabban sokan hangoztatják a magyar filozófiai életben, hogy két alapvető beállítottság határozza meg nálunk a filozófiai színteret: a német szellemtörténeti és az angolszász analitikus beállítottság. E felosztás révén az analitikus filozófia vindikálódik; kérdés, hogy mi módon vindikálják nálunk ezt a filozófiát? Ezért itt először számba vesszük, hogy a fordítások és a honi reflexiók alapján milyen kép alakulhatott ki Magyarországon erről az irányzatról; majd megnézzük, hogy mi a tényleges konceptuális helye az analitikus filozófiának.

Két döntő ponton fogok érvelni. Az egyik, hogy nem helytálló az a beállítás, miszerint az analitikus filozófia kötődik a descartes-i és a kanti ismeretelméletnek az egyetlen, örökérvényű fogalmi séma iránti igényéhez. Ha ez utóbbi megkapja jogos bírálatát, akkor a föltevés szerint csak egy történeti gondolkodásmódra nyílik váltás. Amellett fogok érvelni, hogy az analitikus filozófia éppen egy *másik* konceptuális alternatívát kínál. A másik pont az előbbi beállítás nyelvfilozófiai *pendant*-ja. Eszerint a nyelvfilozófiai hagyomány Arisztoteléstől Fregéig egyöntetűen denotacionalista, mivel a jelentést valamit-jelölésként fogja föl, s ennél fogva fölteszi a jelentés invarianciáját a világ ontológiai invarianciája alapján. Ha az analitikus filozófia itt is egy változatlansági tételhez kapcsolódna, ha denotacionalizmusban merülne ki nyelvfilozófiája, filozófiai logikája és szemantikája, akkor az analitikus filozófia inkább anakronisztikus filozófia lenne, amelynek művelési föltételei gondolkodásunkban megszűntek. De nem ez a helyzet: az analitikus irányzat a nyelvfilozófiában is önálló alternatívát kínál.

## A magyarul olvasható háttér

Rorty azt írja, hogy „az ’analitikus’ filozófia csupán újabb variánsa a kanti filozófiának, olyan variáns, amelyet főként az jellemez, hogy a reprezentációt nyelvinek, nem pedig mentálisnak gondolja, és hogy a nyelvfilozófiát [...] tekinti olyan diszciplinának, amely feltárja a ’tudás alapját’”. Azonban „a nyelv e kiemelt szerepe nem jelenti a karteziánus—kantiánus problematika lényegi megváltozását, [...] mert az analitikus filozófia

ugyancsak arra törekszik, hogy a kutatás [...] számára egy maradandó, neutrális keretet konstruáljon...”<sup>1</sup> Eszerint az analitikus filozófia a hagyományos ismeretelmélet nyelvfilozófiai átírata. Rorty azonban nem szól arról, hogy a nyelvfilozófiai átírás nem őrzi meg változatlanul az eredeti metafizikai elméletet: például míg a hagyományos ismeretelmélet posztulálja minden emberi elménél ugyanazt a megértési képességet, a nyelvanalitikus ismeretelmélet viszont a kommunikáció föltételeit biztosító elgondolással egészül ki. Wittgensteinnál például az egy „életformához” tartozó beszélők osztoznak egy „nyelvjátékban”, ami biztosítja abban a körben a megértés és a kommunikáció lehetőségét.<sup>2</sup> Vagyis a szükséges konszenzus *locus*-a változik az elméletekkel. További diszkrepancia a kétfajta metafizika között, hogy a nyelvjátékok eleve pluralista modellűek, hiszen a különböző nyelvhasználatokban megjelenő konceptuális különbségektől aligha lehet eltekinteni. Ezzel szemben a nyelvet negligáló metafizika nem kényszerül a konceptuális különbségek tárgyalására. A kanti és az analitikus ismeretelméletnek a nyelv kérdésében mutatkozó eme különbségeire másutt már rámutattam.<sup>3</sup> Míg ezt a különbséget Rorty mellőzi, fontosnak tartja viszont az ismeretelméletnek a tudományokkal szembeni önállóságát: „maga az az elképzelés, hogy a ’filozófia’ különbözik a ’tudománytól’, értelmetlen volna anélkül a karteziánus feltevés nélkül, hogy magunkba nézve csálhatatlan igazságra bukkanunk, továbbá anélkül a kanti feltevés nélkül, hogy ez az igazság korlátokat szab az empirikus kutatás lehetséges eredményeinek”.<sup>4</sup>

Az ismeretelmélet önállóságával ellentétes fölfogás tetszik ki Fehér Márta egy újabb nyilatkozatából: „1967-ben még betiltották a [...] tudományfilozófiai diákkört, de a 70-es

<sup>1</sup> R. Rorty: „A filozófia és a természet tükre” (részletek), *Filozófiai Figyelő* 1985. évf. 3. sz., 50–81. o., az id. hely: 54. o. A könyv angol eredetije: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford 1980.

<sup>2</sup> Wittgenstein: „Filozófiai vizsgálódások” c. könyve a nyelvjátékelmélet fő forrása: *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt 1984. – Utal az elméletre Neumer Katalin, Wittgenstein: *A bizonyosságról* c. könyvéhez írott utószavában: Európa, Budapest 1989.

<sup>3</sup> Újvári M.: „Lehet-e nyelvelmélete a kanti transzcendentálfilozófiának?”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1987. évf. 2. sz., 203–224. o.; angolul: „Why Kantian Transcendental Philosophy cannot be a Metaphysical Foundation to Analysis of Language?” *Kant-Studien* 1989. évf. 2. sz., 186–197. o.

<sup>4</sup> Rorty, id. mű, 54. o.

években már lehetett [...] analitikus episztemológiával foglalkozni.”<sup>5</sup> E változásbeli ellentétnek csak azon föltevés mellett van értelme, ha *ugyanarról* a dologról szól a két állítás. Máskülönb nem tudunk értelmesen beszélni arról, hogy *van valami*, ami megváltozik valamilyen tekintetben; vagyis föl kell tételezni a tudományfilozófia és az analitikus episztemológia azonosságát. Ezzel azonban eltűnik az analitikusepisztemológia mint önálló megismerés-metafizika; ezért, ha a mondat értelmes, akkor hamis.

Egy izolált idézet persze nem tesz ki egy értelmezést; de mégis jó tisztázni, hogy milyen értelemben „tudományos” az analitikus episztemológia. Tekinthető „tudományosnak” abban az értelemben, hogy a logikai típusú megértésre apellál. Ugyanakkor „nem-tudományos” abban az értelemben, hogy nem a tudományos sikerek és tanulságos tudományos kudarcok magyarázó elméletei foglalkoztatják, hanem a lehetséges gondolkodási sémák, érvelések, a megismerés emberi jellegéből fakadó problémák és kontextusaik. Innen van az analitikus filozófia *polemikus* jellege, s így az is, hogy míg az ismert filozófiai irányzatok általában nem jellemezhetők az általuk opponált irányzat nélkül (pl. racionalizmus és empirizmus; dogmatizmus és szkepticizmus), ezzel szemben nincs egyetlen meghatározott irányzat, amivel az analitikus filozófia kontrasztban állna. Az analitikus eljárása hasonlít a szkeptikuséhoz, aki parazita módon kötődik az ismert metafizikai elméletekhez, azok lehetetlenségét szándékozván kimutatni. Az analitikus pedig inkább azt igyekszik kimutatni logikai rekonstrukcióval, hogy mi módon foghatók föl értelmeként ezek az elméletek. Az analitikus abban az *atemporális metafizikai keretben* gondolkodik, amelyben ezek az elmélet-alternatívák fölmerülnek. Ezeket az alternatívákat időnként újra-definiálják, a hangsúlyokat megváltoztatják, de a lehetséges alapvető gondolkodásmódok (metafizikák) köre lényegesen nem változik. A mondottakból következik, hogy az analitikus episztemológia különbözik a tudományfilozófiától.

Az analitikusok kantianus öröksége nem merül ki a bírálók szerint az örökvényű séma föltevésében. A sémát Kant legitimálja azzal, hogy a séma a tapasztalati adatokat tudássá szervezi. A legitimáció így fölteszi a „fogalmi séma” és a rendezésre váró „tartalom” dualizmusát, amit nemrég Davidson az „empirizmus harmadik dogmájának” nevezett.<sup>6</sup> Az előzmény az, hogy gyökeret vert a quine-i gondolat, miszerint a tények, az adatok elmélet-függőek, vagyis csak egy elmélet fényében van mód a leírásukra.<sup>7</sup> Így

<sup>5</sup> Válasz „Az Ancilla Politicæ-től a Philosophia Perennis felé?” c. körkérdésre, *Magyar Tudomány* 1991. évf. 3. sz., 302–340.o., id. hely: 314. o.

<sup>6</sup> D. Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon, Oxford 1984.

<sup>7</sup> W. O. Quine: „Ontological Relativity”, *The Journal of Philosophy* 65. köt. 7. sz.,

nincs független „tartalom”, ami legitimálhatná a sémát. Rorty ki is jelenti, hogy a séma—tartalom dualizmus föladásával vége van a legitimációra törekvő filozofálásnak.<sup>8</sup> A harmadik dogmával Davidson egyébként visszaüt az előző kettőre, amelyekkel Quine az empirizmus neopozitivista korszakát jellemezte.<sup>9</sup> Kérdés, hogy mi a viszonya az analitikus filozófiának a neopozitivizmushoz? Kitérek erre is.

Ha már empirizmusról volt szó, meg kell itt mondanunk, hogy — kétségtelenül — az analitikus filozófia a klasszikus brit empirizmus hagyományához kapcsolódik. Locke elme- és nyelv- filozófiája, Hume empirista szkepszise az oksággal kapcsolatban és a probléma konvencionalista megoldása, Berkeley fölfogása a külvilágról és a más elméről képezi a hátteret. A kanti ismeretelmélet pedig éppen abból a szempontból releváns a mai analitikus filozófia számára, hogy vajon elhárítható-e transzcendentális módon az empirista szkepszis? Kantot annak idején Hume ébresztette föl „dogmatikus álmából”, most fordítva, a mai analitikus a kínzó szkepszis elől nyugodt álmodni remél a transzcendentális filozófiában.

Végül hadd említsem K. O. Apel igényes írását az analitikus filozófia hermeneutikai vindikálásához.<sup>10</sup> Apel a hermeneutikai értelem-magyarázat és a nyelv-logikai értelmesség analitikus magyarázata között azt a hasonlóságot találja, hogy „mindkettő számára középponti az 'értelem' és a 'megértés' problematikája”. Az analitikus érdeklődésnek viszont az a tárgya, hogy kimutassák a metafizikai szövegek értelmetlenségét, amit Apel a korai Wittgenstein és Carnap írásai alapján demonstrál is. Meg kell mondanunk, hogy a metafizika iránti értelmetlenség-gyanú valóban központi témája a korai — neopozitivista indíttatású — analitikus filozófiának, amire Apel vizsgálódása

185—212. o. Itt írja: „csak az aritmetika számít a számok szempontjából: nem mondhatjuk meg abszolút értelemben, hogy mik a számok; csak az aritmetika létezik”. És a „relativista tézis: nincs értelme arról beszélni, hogy mik egy elmélet objektumai, azon túl, hogy hogyan lehet értelmezni vagy átértelmezni azt az elméletet egy másikban”.

<sup>8</sup> R. Rorty: „Transcendental Arguments, Self-reference and Pragmatism”, in: *Transcendental Arguments and Science*, ed.: P. Bieri—R. P. Horstmann—L. Krüger, D. Reidel, Dordrecht 1979, 77—103. o.

<sup>9</sup> Quine: „Az empirizmus két dogmája” (ford.: F. Szabó I.), *Magyar Filozófiai Szemle* 1973. évf. 1—2. sz.

<sup>10</sup> K.-O. Apel: „A 'hermeneutika' filozófiai radikalizálása Heideggernél és a nyelv 'értelemkritériumának' kérdése”, in: *Filozófiai hermeneutika*, a Filozófiai Figyelő kiskönyvtára, 4. köt., Bp. 1990, 189—245. o.

korlátozódik. De ha a mai analitikus filozófia témáit tekintjük, látni fogjuk, hogy értelmét veszítette ez a jellemzés. Apel elemzéséből számomra az a fontos, hogy még a nyelvre szűkített analitikus filozófiának is kimutatja az elkerülhetetlen metafizikai elkötelezettségét. Rortyhoz hasonlóan Apel kantianizmust tulajdonít az analitikus filozófiának. Továbbá szerinte az értelemkeresés mellett a kantianizmus a másik találkozási pont az analitikus filozófia és a hermeneutika között. úgy véli, hogy Heidegger létmegértésével párhuzamos a wittgensteini értelmes nyelvhasználat lehetőségfeltételeinek tisztázása. Közös a *Bedingungen der Möglichkeit* kimutatásának kanti módszere.<sup>11</sup>

A vindikált párhuzamokat hermeneutikai oldalról én nem tudom megítélni, de ez nem is célom. Az azonban valószínű, hogy a megértés problémájában az analitikus és a hermeneutikus el is térnek egymástól. Analitikus szemszögből a megértés-probléma azonos a sémák egymásba való lefordíthatóságának problémájával. Megérteni annyit tesz, mint sikerrel visszavezetni az egyik sémát egy másikra. A hermeneutikust viszont, úgy tudom, az foglalkoztatja, hogy miként lehetséges az egyik életforma talaján állva egy idegen, a sajátunkra vissza nem vezethető életformát megérteni.

Van egy nagyon fontos körülmény az analitikus filozófia megértésében, amelyre nem terjed ki Apel figyelme. Az, hogy az analitikus filozófiában, legalábbis az utóbbi évtizedekben, a nyelv problémája az *elme-nyelv* kapcsolat fényében vetődik föl. Míg Wittgenstein a konvenciók, a játékszabályok, a jelentés használat-fölfogása irányában tágitja ki a nyelv dimenzióit, ma viszont főként az az érdeklődés tárgya — a Frege-vonalat követve —, hogy melyek az értelmes nyelvhasználatnak az *elme intencionalitásában* gyökerező föltételei? Milyenfajta tudást jelent a dolgokról az, hogy kijelentéseket tudunk róluk? Hogyan tudunk utalni a világra a nyelvvel, melynek fogalmai elménkben vannak? Hogyan jelennek meg a dolgokról való tudásunkban a tudáshoz-jutás különböző módjai, a kognitív hiteink, a háttérismereteink, a föltevéseink? Az analitikus elme- és nyelvfilozófia mint fontos irány megértéséhez ezért majd meg kell néznünk, hogy mit jelent a fregei hagyomány az analitikusok számára.

Ha magyar szerzőkhöz fordulunk orientációért, azt találjuk, hogy a neopozitivizmus kritikai bemutatása után annak poszt-empirista, történeti tudományfilozófiai

<sup>11</sup> Wittgenstein ilyen értelmű kantianizmusára nálunk Neumer Katalin utal a 2. jegyzetben említett előszavában. A klasszikus analitikus mű Wittgenstein kantianizmusáról E. Stenius „Wittgenstein as a Kantian Philosopher” c. írása, in: Stenius: *Wittgenstein's Tractatus*, Cornell University Press, New York 1960.

alternatíváját kínálja egy olyan koncepcióból, miszerint a változatlan, örök fogalmi sémában való gondolkodást fölváltotta az adekvátabb, a sémák történeti változását föltevő gondolkodás.<sup>12</sup> A hagyományos ismeretelmélet elvetését megerősíti a nyelvfilozófiai hagyománynak az a hazai ábrázolása is, amely szerint ez egyértelműen denotacionalista: „a nyelv szavai azáltal tesznek szert ’jelentésükre’, hogy ’jelölnek valamit’” és ez „Arisztotelész óta uralkodó gondolkodási séma” — állítja Nyíri Kristóf.<sup>13</sup> Ugyanez a gondolat megjelenik Frege hazai kommentárjában: „a Frege-féle jelentéselmélet, amely a jelentést a jelölt dologgal azonosítja, a jel és a jelölt — s ezzel a nyelv és a világ — viszonyát pedig név-relációként fogja föl, kiküszöböli a nyelvhasználó embert [...] és kiküszöböli a nyelvvel kapcsolatos ismeretelméleti kérdések jó részét, mivel a nyelv és a világ viszonyát problémátlanak tünteti föl. [...] A jelentés név-elmélete alapján a jelentés invarianciáját a világ ontológiai invarianciája [...] garantálja.”<sup>14</sup> Nos, még ha „név-relációra” szorítkozna is egy jelentéselmélet, a „nyelvhasználó ember kiküszöbölése” ebből nem következik: az elnevezések ugyanis a mi világ-strukturálásunk alapján jönnek létre, s nem a tőlünk független világ előfordulásai. A naiv realizmus tulajdonítása az ismeretelméletnek azonban tartja magát. Rorty azt állítja, hogy az ismeretelmélet foglya a „tükör-metaforának”: tudni annyi, mint hűen leképezni.<sup>15</sup>

Akárhonnán is nézzük a hagyományt, mindenütt monolit változatlanság, kreativitás helyett korrespondencia. Vajon hogyan létezhet e hagyomány folytatójaként az analitikus filozófia, föltéve persze, hogy szisztematikus és széles körű előfordulása nem pusztán akcidenális és anakronisztikus előfordulás?

## Az analitikusok viszonya Fregéhez

Jegyezzük meg, hogy az újabb analitikus filozófiára döntően jellemző a Fregéhez illetve a Kanthoz való viszony.

<sup>12</sup> Fehér M.: *A tudományfejlődés kérdőjelei*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1983.; Bence Gy.: „A tudományfejlődés logikája a neopozitívizmusban”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1965. évf. 4. sz.

<sup>13</sup> Nyíri K.: „Heidegger és Wittgenstein”, *Valóság* 1990. évf. 3. sz., 111—117.o., id. hely: 111. o.

<sup>14</sup> Fehér M., id.mű, 117—118. o.

<sup>15</sup> Rorty: „A filozófia és a természet tükre”, i. k., 57. o.: „Filozófia — tükör nélkül”.

Frege rögtön annak indoklásával kezdi a „Jelentés és jelölés” c. írását, hogy a jelentés miért nem azonosítható a jelölt dologgal. Ehhez az azonosság két különböző fajtáján kimutatja, hogy „az 'a=a' és 'a=b' nyilvánvalóan különböző ismeretértékekkel rendelkező mondatok: 'a=a' *a priori* érvényes, [...] míg az 'a=b' alakú mondatok gyakorta ismereteinek igen értékes kibővítését tartalmazzák”.<sup>16</sup> Ezért az utóbbi azonosságok *nem jelenthetik* a tárgyak közötti relációt. Az 'a' jel a 'b'-től különbözik „abban a módban, ahogyan jelöl valamit: a jel különbözősége a megjelölt tárgy megadási módjában levő különbségnek felel meg”.<sup>17</sup> Tehát nem a „valamit-jelölés”, nem a „jelölt dolog” adja a jelentést, hanem a „mód, ahogyan a jel jelöl”, azaz a „megjelölt tárgy megadási módja”. Ez a mód lehet a mi nézőpontunk, vagy a tudáshoz jutás sajátos módja stb. A jelentésnek erre a komponensére vezeti be Frege a *Sinn*-t, míg a valamirevonatkozás értelmében való jelentésre a *Bedeutung*-ot.<sup>18</sup>

A *Sinn* ismeretelméleti szempontból igen fontos; ezért is elemzi Dummett is, két különböző oxfordi nyelvfilozófiai kötetben megjelent írásaiban. Dummett szerint Frege-nek két oka volt a *Sinn* bevezetésére: az egyik, hogy észrevette, hogy „egy kifejezés jelölete mindig valamilyen meghatározott módon adott”; a másik, amire most mutattunk rá, hogy „az 'a=b' igaz azonosság kijelentések új ismereteket hordozhatnak és ez nem a jelölés következtében van, ami azonos”.<sup>19</sup> Ez a fölfogás nyilvánvalóan *nem* invariáns nyelv—világ kapcsolatot föltételez; ellenkezőleg, *koncepcionális alapot ad a jelentés pluralista fölfogásához*.

Dummett arra is rámutat viszont, hogy „Frege nem tudott kellő magyarázatot adni a *Sinn* és a tudás viszonyára”.<sup>20</sup> Állította ugyan, hogy „egy mondat információs tartalma nem azonos a jelölésének a puszta ismeretével”, ugyanakkor „realizmusa” következtében nem a „hogyan-kérdésekre”, hanem a „mit-kérdésekre” helyezte a hangsúlyt.

<sup>16</sup> G. Frege: *Logika, szemantika, matematika*, Gondolat, Bp. 1980, V. fejr.: „Jelentés és jelölés”, id. hely: 157. o.

<sup>17</sup> Frege, id. mű, 157—158. o.

<sup>18</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy nem egészen helyes a *Bedeutung*-ot „jelölés”-nek fordítani, mint ahogyan az angol „reference” sem jó szó rá, hiszen a *Bedeutung* is jelentés, csak valamit-jelentés.

<sup>19</sup> M. E. Dummett: „What is a Theory of Meaning? I.”, in: *Mind and Language*, ed.: S. Guttenplan, Oxford 1974.

<sup>20</sup> M. E. Dummett: „What is a Theory of Meaning? II.”, in: *Truth and Meaning*, ed.: G. Evans—J. McDowell, Clarendon, Oxford 1976.

A *Sinn* és a tudás viszonyának továbbgondolásához azonban mégis ad Frege útmutatót, mégpedig a *tudás propozicionális jellegének* állításával. Frege szerint a beszélő tudása valamiről mindig előfeltételezi egy *kijelentés* ismeretét. Tudni egy dolgot annyi, mint tudni róla legalább egy (igaz) kijelentést. Vagyis a tudásunk nem direkt valamit-tudás, hanem *propozicionális jellegű*. Ez azzal jár, hogy valamilyen kontextusa, ismeretháttere van a tudásnak, továbbá, hogy valamilyen módon viszonyulunk a tudásigényű kijelentésekhez, pl. hisszük őket, kételkedünk bennük stb. Azaz mindig egy *propozicionális attitűd* kíséri a dolgokról való propozicionális tudásunkat. Ez a körülmény kapcsolja össze az elme- és a nyelv-filozófiát az analitikus megközelítésben.

Így szól erről J. Searle: „a nyelvfilozófia az elme-filozófia része”, mivel „a mondatok ábrázoló képessége az elme intencionalitásából fakad”.<sup>21</sup> Hasonlóan nyilatkozik Brian Loar: „a jelentés filozófiája része az elme filozófiájának, és nem fordítva [...] a szemantika a propozicionális attitűd-pszichológia része.”<sup>22</sup> H. Putnam is újabban az intencionalitást a szóbeli vagy képi reprezentáció fontos komponensének tekinti, enyhítve ezzel korábbi, tisztán extenzionalista álláspontját.<sup>23</sup> És szépen érvel az elme- és nyelvfilozófia mint újabb fejlemény mellett S. Guttenplan a *Mind and Language* c. kötet bevezetésében: ő abban jelöli meg az elmenyelv kapcsolat fölfogásában az „igazi haladást”, hogy „Frege felismerte, hogy a nyelvet leíró fogalmak egyben a mentális állapotok és attitűdök leírásához is szükséges fogalmak”.<sup>24</sup> Pl. a mondatok *Sinn*-je nemcsak a nyelvi jelentés hordozója, hanem egyben valamilyen propozicionális attitűd tulajdonítása is.

Mindezzel szemben a már említett extenzionalizmus tézise az, hogy a jelentéselmélet a jelölet elméletére redukálható. Természetesen az intenzionalista és az extenzionalista szemantikai elméletek nem teszik ki a teljes nyelvfilozófiát. A nyelvfilozófusok egy része a mondatok *jelentésével* (értelmével) foglalkozik; a másik része a kifejezések *használatával* és a beszédaktusokkal.<sup>25</sup> A megismerés metafizikája szempontjából azonban a fregei indíttatású intenzionalista és intencionalista nyelvfilozófia különösen releváns:

<sup>21</sup> J. Searle: *Intentionality*, Cambridge 1983.

<sup>22</sup> Brian Loar: „Two Theories of Meaning”, in: *Truth and Meaning*, i. k.

<sup>23</sup> H. Putnam: *Reason, Truth and Reality*, Cambridge 1981.

<sup>24</sup> S. Guttenplan: „Introduction”, *Mind and Language*, i. k.

<sup>25</sup> L. J. Austin: *Philosophical Papers* (ed.: J. O. Urmson—G. J. Warnock), Oxford 1979 (korábbi kiadások: 1961, 1970); J. R. Searle: *Speech Acts*, Cambridge 1985 (első kiadás: 1969).



alapot ad ahhoz, hogy az analitikus filozófia nyelvi-logikai alapon fejthesse ki a különböző fogalmi sémák lehetőségét.

Tisztázzuk most az intenzionalitás és az intencionalitás összefüggését. Az intencionalitás eredetileg elméneknek a tárgyra irányultságát jelenti; ma azonban beleértik azt is, hogy ez valamilyen kognitív kontextusban, valamilyen attitűdből történik. Így a tárgy leírása, *azonosítási módja* függ a kontextustól, az attitűdtől, ezért itt érvényes lesz az azonosak fölcserélhetetlenségének elve, ami épp az intenzionalitás egyik kritériuma. De ne feledjük, hogy az intencionalitás az *elme tulajdonsága*, hogy ábrázolásra képes; az intenzionalitás viszont a *mondatok tulajdonsága*, hogy kifejezik nyelvileg az ábrázolás sajátos módjait.<sup>26</sup>

Vegyünk példát az azonosak fölcserélhetetlenségére. Ha pl. Viktória királynő tudja, hogy Lewis Carroll az „Alice Csodaországban” szerzője, ebből nem következik, hogy ebben a kontextusban Carrollra matematikai könyvek szerzőjeként is utalhatnánk, mert nem biztos, hogy Viktória királynő ezt is tudja Carrollról. Mivel az azonosítás az adott kontextus révén történik, s nem a jelölet azonossága garantálja egy dologról a tudásunkat, ezért abból, hogy tudunk valakiről egy igaz kijelentést, nem következik, hogy tudunk róla egyebet is.

A propozicionális attitűd-kontextusok intenzionalitásából következik, hogy az ilyen kontextusba beágyazott mondatokban a szavak nem ugyanazt jelentik, mint a kontextuson kívül. Frege szerint pl. az „*A* hiszi, hogy *B* becsületes” és a „*B* becsületes” mondatokban a közös szavak — „*B*”, „becsületes” — nem ugyanazon jelentésűek, s a beágyazott mondatnak a logikai tulajdonsága is más: az első mondatban nincs állítva *B* becsületessége, a másodikban igen.<sup>27</sup> Az ilyen kontextusokat Quine „referenciálisan homályosnak” nevezi.<sup>28</sup> Ide sorolhatók a propozicionális attitűd-kontextusokon kívül az idézetek és a modális kontextusok.

Az utóbbi évtizedek logikai és logika-filozófiai irodalmában a jelzett kontextusokat az ún. „lehetséges világok szemantikájában” értelmezik. Lehetséges világokat alkothatnak az események lehetséges kimenetelei, a dolgok lehetséges állapotai, vagy valakinek a hiteivel, tudásával kompatibilis kijelentések halmaza. A lehetséges világok ily módon kifejezik a nem-aktualizált *lehetőségeket*, ill. ha valami minden lehetséges világban

<sup>26</sup> Searle tisztázza ezt az *Intentionality* c. könyvében.

<sup>27</sup> Searle elemzi a példát az *Intentionality* c. könyvében

<sup>28</sup> Quine: „Referential Opacity in Modal Contexts”, in: *From a Logical Point of View*, Harvard University Press 1963.

ugyanúgy teljesül, akkor a *szükségyszerűséget* — azaz kifejezik a logikai modalitásokat. Kifejezik továbbá a dolgok azonosításának a propozicionális attitűdtől való függését.<sup>29</sup>

Az irodalom igen nagy. Hadd jelezzem csupán az egyik fő metafizikai problémát, a jelölet problémáját. Ennek lényege, hogy vajon az individuumok világhoz-kötötten léteznek-e, vagy pedig több világhoz (alternatívához) is tartozhatnak, s így azonosíthatók a különböző világokon át.<sup>30</sup> Ez az utóbbi fölfogás fölteszi, hogy vannak az individuumoknak *lényegi*, azaz minden világban inherensen hozzátartozó tulajdonságai. Pl. ha mérlegeljük, hogy „Nixon el is veszthette volna a választást”, akkor elképzelünk egy olyan lehetséges világot, amelyben Nixon ugyanúgy föllép elnökjelöltként, mint a tényleges világban, ott azonban elveszíti a választást.<sup>31</sup> A lényegi tulajdonságok föltevését *esszencializmusnak* nevezik. Fő bírálója, Kripke szerint ily módon a lényegi tulajdonságot kifejező leírás lenne egy név értelme, pl. „Arisztotelész” azt jelentené, hogy „Nagy Alexandrosz nevelője”. Ekkor az „Arisztotelész = Nagy Alexandrosz nevelője” azonosság tautológia lenne, holott nem az!<sup>32</sup> Ez ütközne Fregének az informatív azonosságról vallott fölfogásával is.

Nézzük csak meg, hogy az analitikusokat foglalkoztató, itt vázolt fregei indítatású témák milyen metafizikai álláspontokra adnak alkalmat. Pl. a jelentés extenzionalista vagy denotacionalista fölfogásai realizmust — tárgy- vagy fogalom-realizmust — föltételeznek. Jelentésnek és igazságnak van egy *realista* összekapcsolása, amely szerint a mondat jelentését az igazságföltételei adják meg (Davidson). Ugyanakkor, ha a

<sup>29</sup> A. N. Prior: „Possible Worlds”, *Philosophical Quarterly* 12. köt. 4. sz. (1962); D. K. Lewis: „Counterpart Theory and Quantified Modal Logic”, *Journal of Philosophy* 1968. évf. 5. sz.; J. Hintikka: *Models for Modalities*, D. Reidel, Dordrecht 1969. (Az irodalom igen nagy, csak néhány fontos művet említek itt.)

<sup>30</sup> D. Lewis: „Possible Worlds”, in: *The Possible and the Actual. Readings in the Metaphysics of Modality*, ed.: M. J. Loux, Cornell University Press, Ithaca–London 1979. Lásd. még u. itt: A. Plantinga: „Transworld Identity or Worldbound Individual?”; D. Kaplan: „Transworld Heir Lines”.

<sup>31</sup> A lehetséges világok metafizikáját a leibnizi előzményekkel több analitikus tárgyalja; lásd D. Blumenfeld: „Leibniz’ Theory of the Striving Possibles”, in: *Leibniz: Metaphysics and Philosophy of Science*, ed.: R. S. Woolhouse, Oxford 1981; Benson Mates: „Leibniz on Possible Worlds”, in *Leibniz: A Collection of Critical Essays*, ed.: H. G., Frankfurt—New York 1972.

<sup>32</sup> S. A. Kripke: „Naming and Necessity”, in: *Semantics of Natural Languages*, ed.: D. Davidson–G. Harman, D. Reidel, Dordrecht 1972.

mondat jelentését az igazsága mellett szóló, föltárható evidenciák terminusaiban írják le, akkor egy anti-realista, *verifikacionista* metafizikai elméletet kapunk (Dummett). Az internalista jelentés-fölfogás közel állhat egy kanti konstitúció-elmülethez (Putnam legújabb „internális realizmusa”). Az intencionalista jelentés-fölfogás (Searle) skolasztikus gyökerű. A modális szemantika „kantianizmusának” nevezik azt a fölfogást, amely az individuumokat a mi kereső-föllelő tevékenységünkől teszi függővé (J. Hintikka). Leibniz-iánus D. Lewis elmélete a világhoz-kötött individuumokról, ahol a világok zárt, monadologikus rendszereket alkotnak. Arisztoteliaiánus-esszencialista az a nézet, amely az individuumok világokon át való azonosítását a lényegi tulajdonságok révén képzei el. Kauzális-realista Kripke fölfogása, amely szerint a nevek egy kauzális láncon át kiválasztják mindegyik világban ugyanazt a jelöletet. És még sorolhatnám.

Ennyi metafizikai álláspontot vehettünk számba hamarjában az analitikusok fregei kezdeményű témáinak rövid fölvázolása alapján. Fönntartható-e ezek után a klisé az analitikus filozófiáról, miszerint a metafizikával kapcsolatos értelmetlenség-gyanú alkotja a fő témáját?

*Az első állításunk tehát a fregei indíttatású analitikus nyelvfilozófia és szemantika vázolója alapján az, hogy eredeti metafizikai álláspontok fogalmazódnak itt meg újra.* A jelentés kapcsolata elménk kognitív tevékenységével, illetve a lehetséges világok mint az alternatívák lehetséges konstrukciói azt mutatják, hogy hogyan jelenik meg a nyelvhasználatban illetve a megismerésben a megismerés sajátos emberi módja. Az analitikus filozófia tehát nem metafizika-ellenes filozófia, hanem a megismerés metafizikai problémáit nyelvi-logikai módon megjelenítő episztemológia.

*A másik állításunk, hogy ez a nyelvfilozófia logikai-konceptuális alapon posztulálja a „Sinn”-jelentéseket, a propozicionális attitűdök, a lehetséges világok pluralitását, a kontextusoktól függően a jelölet különböző azonosíthatóságát, és végül az igazságoknak a konceptualizálás módjaitól való függését.* Vagyis az analitikusok a fölfogásmódok pluralitásához logikai-konceptuális alapon jutnak el, s ez jelöli ki önálló helyüket a gondolkodásban. Így nem tartható az állítás, miszerint az analitikus filozófia kötődik a változatlan, egyetlen fogalmi séma örökségéhez, a (tarthatatlan) invarianciához.

Az analitikus sajátosságra való rámutatással nem a történeti gondolkodás létjogosultságát vitatom. Inkább azt állítom, hogy ha van valami, ami nem időleges a gondolkodásunkban, az éppen a logikai-konceptuális módnak és a történeti módnak a dilemmája; ebből következik, hogy a dilemma egyik ága sem küszöbölheti ki a másikat, hiszen mindkettő létezése a dilemma létezéséből következik.

Azt már megmutattam, hogy az analitikusok *használják* a metafizikai elméleteket; de az olvasó talán azt is szeretné látni, hogy elfogadott módon *említik* is. Nos, hivatkoztam itt egy újabb oxfordi tanulmánykötetre, amely a „modalitások metafizikája” címet viseli.<sup>33</sup> Putnam a legutóbbi könyvében azt mondja, hogy „számtalan metafizikai elmélet létezik a mondatok értelmességére”; Strawson „deskriptív metafizikaként” rekonstruálja a kanti ismeretelméletet; Dryer arról ír, hogy „hogyan oldja meg Kant a verifikációt a metafizikában”, és még sorolhatnám tovább a legitim „metafizika”-szóhasználatot.<sup>34</sup>

Eddig az analitikus problematikának csak azt a szeletét vettük, amibe bepillantást enged a fregei indíttatás. Az analitikusok fregei örökségének a következőket tekinthetjük: a tudás propozicionális jellegét, intencionalitását, nyelvfilozófia és elme-filozófia összekapcsolását a *Sinn*-jelentés és a propozicionális attitűdök révén, az intenzionális kontextusokra való rámutatást, végül a problematikus fregei realizmust a *Sinn* és a tudás viszonyának tisztázatlanságával (amit tisztázásra elvállalnak). Frege alapján kifejezhető, hogy a jelentéshez elménk hozzájárul; ugyanúgy, ahogyan Kantnál elménk hozzájárul a tárgy konstitúciójához. Kell tehát, hogy legyen a Frege-vonal mellett egy kantiánus fejlemény is az analitikusoknál. Mielőtt azonban erre rátérnénk, még tisztáznunk kell két dolgot.

### Az analitikus filozófia és a „naív racionalista” hagyomány

Ha téves Rorty állítása, miszerint az analitikus filozófia kötődik az egyetlen fogalmi séma örökségéhez, akkor kérdés, hogy hol érthette félre Rorty az analitikusok viszonyát a descartes-i—kanti hagyományhoz? És a másik kérdés, hogy hol érthető félre az analitikusok viszonya a másik hagyományhoz vagy előzményhez, a neopozitivistá empirizmushoz?

Ami az elsőt illeti, a klasszikus racionalizmus valóban fölteszi, hogy csak egy fogalmi keret, egyfajta logika, geometria stb. lehetséges. Kant pl. úgy gondolta, hogy *a* kategóriákat vezeti le és nem egy lehetséges fogalmi sémát igazol; az eukleidészi

<sup>33</sup> *The Possible and the Actual*, i. k.

<sup>34</sup> P. F. Strawson: *Individuals*, Methuen, London 1959; Strawson: *The Bounds of Sense*, Methuen, London 1966; D. P. Dryer: *Kant's Solution for Verification in Metaphysics*, G. Allen and Unwin, London 1966.

geometriát az egyedüli térszemlélet tudományának tartotta; az arisztotelészi logikát az emberi elme alternatívátlan gondolkodásmódja kifejezőjének stb. Descartes is úgy véli, hogy kizárólagos igazságokhoz jutunk a tiszta belátás révén. Vagyis nem ismerték el (vagy fel) az alternatív konceptualizálások, fogalmi sémák lehetőségét. Szerepet játszhat ebben előzményként az arisztotelészi fölfogás is, amelyben a logikához nemcsak az érvényes logikai lépések tartoznak hozzá, hanem az is, hogy e lépéseket igaz premisszákra alkalmazva igaz konklúziókat kapunk.<sup>35</sup> A modern logika viszont csak az érvényes logikai lépésekkel foglalkozik; s a mai analitikus filozófia nyilván ebben az értelemben használja a logikát, és nem mossa össze a logika alkalmazását az emberi elme által belátható igazságok ismeretelméleti igényével.

Nevezzük naiv racionalizmusnak a klasszikus racionalizmus most tisztázott sajátosságát. E téren az analitikusok kifejezetten bírálják a hagyományt, mint majd azt a Kant-részben megmutatom. Ugyanakkor a *tudásigényű kijelentések legitimálásának* normáját nem adják föl, mivel el akarják kerülni a „bármilyen jó elmegy” öncáfoló relativista szkepszisét. Ezért foglalkoznak súlyozottan a fogalmi sémák igazolhatóságának ill. egymásba való lefordíthatóságuknak a kérdésével. Röviden: fölvállalják a legitimáció problematikáját, de elutasítják az alternatívátlanság gondolatát.

Rorty ezzel szemben arra törekszik, hogy ne különülhessen el ez a két szempont. Kétlépéses stratégiával először azt bizonygatja, hogy az ismeretelméleti hagyomány a „tükör-metaphora foglyaként” a megismerést kizárólagos hű leképezésnek tartja; majd azt állítja, hogy „a 'legitimáció' gondolata parazita módon él a 'korrespondencia' gondolatán”.<sup>36</sup> Mintha a „valóságnak” való kizárólagos megfelelés lehetne a séma-legitimáció egyedüli módja! Látni fogjuk, hogy a legitimációval kapcsolatban az analitikus transzcendentálfilozófiának más ötlete van, mint a korrespondencia.

Azt mondhatjuk tehát, hogy az analitikus filozófiát Rorty abból a preconcepcióból érti félre, hogy a legitimációt (amit vállalnak) azonosítja az egyetlen, kizárólagos sémának a korrespondencia alapján való legitimációjával (amit elutasítanak).

<sup>35</sup> Utalnak erre W. Kneale és M. Kneale *A logika fejlődése* c. könyvükben. Gondolat, Bp. 1987, 33–34. o.

<sup>36</sup> R. Rorty: „Transcendental Arguments, Self-reference and Pragmatism”, i. k.

## Az analitikus filozófia és a neopozitivisták empirizmusa

Az analitikus filozófia témái — a már jelzett nyelvfilozófia és a descartes-i dualizmusból fakadó témák mellett — a klasszikus brit empirizmusban gyökereznek. Az alapképlet lényege Hume óta az, hogy a megismerésnek a tapasztalathoz kell kapcsolódnia, de az aktuális tapasztalaton szükségképp túlmennek a tudásigényű kijelentések. „Túlmenni” itt azt jelenti, hogy többet és mást is állítani, mint amire a közvetlen tapasztalat följogosít. Kérdés, hogy mi ennek a legitim módja? Nos, az empirizmus hajlik a konvencionalista szellemű megoldásra. Ezt Apel is említi annak kapcsán, hogy Wittgenstein a tudomány „*a priori* betekintéseit” később nyelvi konvenciókkal helyettesíti.<sup>37</sup> De már korábban Hume is elménknél a szabályszerű kapcsolatok iránti hajlamával és a megszokással magyarázza, hogy okságnak nevezett törvényt teszünk föl ott, ahol bizonyos fajtájú eseményeket állandó együttes előfordulásban tapasztalunk.

A konvencionalista fölfogásban nem a megfigyeltből következtetünk — kétségesen — a meg nem figyeltre, hanem megállapodunk abban, hogy a megfigyelt rendjét tekintjük szabályszerűségnek. Pl. az indukciónak azt a klasszikus hume-i kérdését, hogy miért adnak alapot egy hipotézis pozitív esetei arra, hogy további eseteket jósoljunk meg, meg lehet válaszolni konvencionalista szellemben úgy, hogy föltesszük a természet uniformitásának elvét.

Az empirizmusra jellemző az egyedi megfigyelési kijelentések alapján való tudás ideálja, ami azonban nem könnyen valósítható meg. A dologhoz a neopozitivisták javaslat az volt, hogy izolált elemi tapasztalatokat kifejezhetünk atomi mondatokkal, s minden ezen túlmenő tudásigényű kijelentés azáltal igazolható (verifikálható), hogy visszavezethetjük az elemi, tapasztalati atomi mondatokra. A tudásigényű kijelentések így logikai konstrukciók atomi mondatokból. Ezt nevezik *logikai atomizmusnak* vagy *redukcionizmusnak*. Az „empirizmus egyik dogmájaként” Quine éppen ezt bírálja, azon az alapon, hogy az elméleti kijelentések értelme nem fejezhető ki maradéktalanul a közvetlen megfigyelési kijelentésekre való redukcióval.

Quine föladja az atomizmust, mivel nem ellenőrizhetünk a kontextusuktól és a föltevésrendszerüktől elkülönített kijelentéseket: „elméleteink testületileg állnak tapasztalati ellenőrzés elé”, mondja. *Ez a fölfogás a holizmus, az egész rendszerben, a kontextusban való gondolkodás.* Az utóbbi évtizedekben ez került előtérbe; *ez adja az analitikus filozófia különbségét a neopozitívizmushoz képest.*

<sup>37</sup> Lásd Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*, 6.34. tétel.

Két tézissal alapozza meg Quine a holizmusát. Az egyik, az ún. *aluldetermináltsági tézis* szerint a megfigyelési kijelentések nem relevánsak a rivális elméletek közötti választáshoz, mivel e kijelentések aluldeterminálják az elméleteket. Egy elmélet aluldeterminált a megfigyelési mondatai által, ha van egy másik rivális elmélet, amelyiknek az ellenőrzésére ugyanazokat a megfigyelési mondatokat használjuk.<sup>38</sup> Ezt a tézist kiegészíti a *jelölet meghatározatlanságának* másik quine-i tézise.<sup>39</sup> Fogjuk föl ezt úgy, hogy „nem létezik egyetlen ’valóságos’ jelölet-reláció”, ahogyan Putnam mondja, vagyis számtalan különböző módon azonosíthatjuk a dolgokat. E két tézis alapján Quine az elméletek értelmezését nem a tapasztalati redukcióban, hanem egy másik elméletre való lefordításban látja: pl. ha megkérdezzük, hogy „mi egy *F* dolog?”, a válasz lehet az, hogy „ami *F*, az (van) *G*”. Ahogy Quine mondja: „A válasznak csak relatív értelme van; értelme relatív a ’*G*’ kritikátlan elfogadásához.”<sup>40</sup>

A „kritikátlan elfogadás” természetesen valamilyen szempont szerint történik; ez a mi választásunk, a mi konvenciónk. Quine konvencionalizmusára B. Stroud is rámutat.<sup>41</sup> A konvencionalizmus mint megoldás szerepel tehát az atomista, redukcionista fölfogásból a holista, kontextuális fölfogásra való váltásban: míg az atomista fölfogás tapasztalati visszavezetéssel próbálja igazolni az elméleti kijelentéseket, a holista fölfogás viszont az egyik elméletet értelmezi egy másikban valamilyen konvenció szerint.

Az empirista problematika rövid elemzéséből azt akarom kihozni, hogy *míg a tapasztalati redukcionizmus nem állandó vonása az empirizmusnak, ezzel szemben a konvencionalizmus mint megoldás eleve ott van az empirizmus gondolatrendszerében*. Így kerülhetett újra előtérbe.

Konvencionalizmus és rendszerben vett értelmesség jellemzi nemcsak Quine filozófiáját egy nagy hatású korszakában, hanem Wittgenstein nyelvjáték-elméletét és Carnapnál a rendszerhez képest „külső” és „belső” kérdések megkülönböztetését.<sup>42</sup> És a

<sup>38</sup> W. O. Quine: *Word and Object*, MIT Press 1960; Quine: *The Ways of Paradox*, Random House, New York 1966. Itt ezt írja: „A tudomány empirikusan aluldeterminált; létezik egy lazaság.” (241. o.)

<sup>39</sup> W. O. Quine: „On the Reasons for Indeterminacy of Translation”, *Journal of Philosophy* 67. köt. 6. sz. (1970)

<sup>40</sup> W. O. Quine: „Ontological Relativity”, i. k.

<sup>41</sup> B. Stroud: „Conventionalism and the Indeterminacy of Translation”, in: *Words and Objections*, ed.: J. Hintikka–D. Davidson, D. Reidel, Dordrecht 1975.

<sup>42</sup> R. Carnap: „Empirism, Semantics and Ontology”, in: *Meaning and Necessity*, Chicago

kontextuális szempont adott ösztönzést Davidson holista nyelvfilozófiájának, a lehetséges világok szemantikai elméleteinek, a proposicionális attitűdön belüli értelmesség intencionalista elme- és nyelvfilozófiájának. És végül az ún. analitikus transzcendentálfilozófia is fölteszi, hogy az értelmességiránti igény csak rendszeren belül érvényesíthető; így a lehetőség-föltételekre irányuló transzcendentális vizsgálódás újra értelmessé vált az értelmesség rendszerfüggő fogalmával.

Az analitikus filozófia továbbra is megőrzi az empirikus értelmesség vagy szignifikancia iránti igényét, ezt azonban nem izolált verifikáció útján, hanem valamilyen rendszerben próbálja érvényesíteni. Nemcsak a naiv racionalizmus alternatívátlanisági tételét cserélték le az analitikusok logikai-konceptuális alapon a sémák pluralitásának tételére, hanem ugyanebben a szellemben lecserélték a neopozitivizmus atomizmusát a rendszerben való értelmesség szintén több sémát posztuláló megoldására.

Létezik emellett természetesen a historicista út is: több megoldás is lehetséges, csak az nem lehetséges, hogy az ismeretelméleti hagyomány meghaladásának egyetlen módja lehetséges. Ezért pl. ha a jelzett atomizmusról jellemző vonásként „az emberi megismerés történelmietlen szemléletét” (Fehér M.) állítjuk — ami különben igaz róla, de nem ez az a vonása, aminek alapján megérthetjük —, akkor nem válik érthetővé az atomizmusból a kontextuális, rendszerszemponutú gondolkodásra való váltás.<sup>43</sup>

## **Az analitikus filozófia viszonya Kanthoz**

Az analitikusok elutasítják Kantnak azt az igényét, hogy csak egyetlen fogalmi séma lehetséges. Kant ezt nem expliciten állítja, hanem inkább fölhasználja a séma unikalitásának föltevését a séma igazolásához — ami nála a kategóriák transzcendentális dedukciója —, olymódon, hogy állítása szerint nem lenne lehetséges maga a tapasztalat a kategóriák érvénytelensége esetén. Az analitikusok, pl. Bird is, erre bírálólág azt mondják, hogy Kantnak nem sikerül kimutatnia, hogy az általa választott fogalmak *a* kategóriák, melyek egyedül szervezhetik meg a tapasztalatot.<sup>44</sup> Strawson, hasonlóan, azt mondja, hogy Kantnak abban igaza van ugyan, hogy „a tapasztalat valamilyen

1956 (első kiadás: 1947).

<sup>43</sup> Fehér M.: *A tudományfejlődés kérdőjelei*, i. k. 17. o.

<sup>44</sup> G. Bird: *Kant's Theory of Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London 1962, 1965.



fogalom-hordozta összekapcsoltsága szükséges az objektív világ tapasztalatának megalkotásához, azt azonban nem sikerül kimutatnia, hogy ehhez éppen az általa választott fogalmak szükségesek”.<sup>45</sup> Walsh pedig úgy fogalmaz, hogy Kant összekeverte a „kizárólagosan *a priori*”-t a „nem kizárólagosan *a priori*”-val: ugyanis „egy dolog azt állítani, hogy kell léteznie a kategoriális értelem [...] egy szintjének, és más dolog azt hinni, hogy a kategoriális értelmesség határai véglegesen és visszavonhatatlanul kijelöltettek”.<sup>46</sup> Körner pedig kimutatja, hogy kizárólagosként fölfogott séma igazolása nem lehetséges. Mert (1) összevethetnénk a sémát a fogalmilag még nem differenciált tapasztalattal, azonban az összehasonlítás nem fogalmazható meg egy előzetes differenciáció nélkül, (2) összevethetnénk a sémát a vetélytársaival, ez azonban ellentétes igazolásunk céljával, mert ha több séma is kifejthető, akkor a miénk nem kizárólagos, és végül (3) ha a saját belső kijelentéseivel vizsgálnánk meg a sémát, ez csak a séma működését mutatná meg, nem a kizárólagosságát.<sup>47</sup> Így hát „több elv lehet *szintetikus a priori*, de nem lehet kizárólagos”, mondja Körner. „Ezért amikor a transzcendentális dedukcióban Kant fölteszi a kizárólagosságot, akkor összekeveri a kategoriális keretelvek belső inkorrigibilitását a külső inkorrigibilitással.”<sup>48</sup>

A „külső” és a „belső” vonatkozás egy Carnaptól származó gondolaton nyugszik: Eszerint egy sémán vagy szemantikai kereten belül megfogalmazható kérdések eldönthetők az adott séma vagy keret alapján, hiszen értelmességük relative, a sémához vagy kerethez képest áll fönn. Ezzel szemben a külső kérdések, amelyek magára a sémára vagy keretre vonatkoznak, „nem kognitív jellegűek”, mert a gyakorlati választás kérdései.<sup>49</sup> A keret-elvek tehát nem verifikálhatók, hanem csak választhatók; a sémától függő állítások viszont verifikálhatók. A carnapi megkülönböztetést azonban nemcsak abból a szempontból kell olvasnunk, hogy mi az, ami verifikálható, s mi az, ami nem. Ezzel a megkülönböztetéssel Carnap „megnyitott egy potenciális rést, ami aközött van, hogy mi az a legtöbb ismeret, ami egy kereten ’belül’ megállapítható, és mi az, ami a sémától függetlenül, objektíve igaz” — mondja Stroud.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> P. F. Strawson: *The Bounds of Sense*, i. k.

<sup>46</sup> W. H. Walsh: „Categories”, *Kant-Studien* 45. köt. (1954)

<sup>47</sup> St. Körner: „The Impossibility of Transcendental Deductions”, *The Monist* 51. köt. (1967), újranyomtatva in: *Kant Studies Today*, ed.: L. White Beck, La Salle/Illinois 1969.

<sup>48</sup> Körner, id. mű.

<sup>49</sup> R. Carnap: „Empirism, Semantics and Ontology”, i. k.

<sup>50</sup> B. Stroud: *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press, Oxford

Ugyane különbség alapján Kant is az adott kereten belül elérhető ismeretek föltételeit adja meg, miközben elutasítja a sémától függetlenül igaznak a posztulálását mint „transzcendentális realizmust”. A transzcendentális realizmus elutasításában közös a verifikacionista neopozitívizmus, Kant és sok analitikus is.

A sémák kérdésében nem csak a kanti és a körneri álláspont van adva. Schaper pl. amellett érvel, hogy létezhetnek egymásba lefordítható alternatív sémák (nyelvek), föltéve, hogy teljesítik a „szignifikancia általános elvét”. A közöttük lévő viszony *belsőként* fogható föl, hiszen az alternatív sémák (nyelvek) mind az öntudat szükséges egységéből fakadnak.<sup>51</sup> Az öntudat-egység alapján való analitikus Kant-értelmezés Bennett-től származik.<sup>52</sup>

A nem-kizárólagos „szintetikus a priori” elvek lehetőségét Körner ismeretelméleti megfontolásokból állítja; Sellars pedig nyelvfilozófiai alapon érvel az ilyen elvek *pluralitása* mellett. Sellars az *ex vi terminorum* igaz kijelentéseket fogadja el „szintetikus a priori” szerepben, állítván, hogy több ilyen elv is verseng egymással „a tapasztalat piacán”.<sup>53</sup> Az *ex vi terminorum* igaz kijelentések itt nem explicite bevezetettek, hanem fölmerülnek, implikálódnak a nyelvhasználatban; máskülönben azonosítva lennének a definíció általi, analitikus igazsággal. Putnam éppen ezt a radikális átértelmezést vallja: szerinte „az empiricisták megoldották Kant problémáját azáltal, hogy azonosították az a prioritást az analitikussággal, az utóbbit pedig a konvenció általi igazsággal”.<sup>54</sup> A konvenció mint egy séma működéséhez választott stipuláció valóban dominál a „szintetikus a priori” mai analitikus értelmezéseiben. Azonban Putnammal szemben Sellars adja az árnyaltabb értelmezést, s ez áll közelebb Wittgensteinnak az implicit konvenció általi nyelv-magyarázatához is.

Eddig két pontot tisztáztunk az analitikusok Kanthoz való viszonyában. *Az egyik, hogy kritikailag túllépnek Kant naiv racionalizmusán, s kimutatják — logikai-konvencionalista alapon — több séma lehetségességét. A másik, hogy értelmezést*

1984.

<sup>51</sup> E. Schaper: „Arguing Transcendentally”, *Kant-Studien* 63. köt. 1. sz. (1972), 101—116. o.

<sup>52</sup> J. Bennett: *Kant's Analytic*, Cambridge 1966.

<sup>53</sup> W. F. Sellars: „Is There a Synthetic A Priori?”, in: *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London 1963.

<sup>54</sup> H. Putnam: „The Meaning of 'Meaning'”, in: *Mind, Language and Reality*, Cambridge 1975.

• keresnek a „szintetikus a priori” metafizikai problémájára, mivel maguk is fölhasználják az egy adott megismerési területet vagy nyelvhasználatot lehetővé tévő keret-elvek gondolatát. Ezért vizsgálják, hogy mi jellemzi az átfogó struktúrákat, s hogy ezek milyen ismereteket, ill. nyelvhasználatokat tesznek lehetővé. A legitimáció kérdése ebben a formában jelentkezik az analitikus transzcendentálfilozófiában, és nem a „valósággal” való korrespondencia formájában. Ezért fordulnak érdeklődéssel a „Bedingungen der Möglichkeit” kanti kimutatása felé. Azonban az analitikusok nem állítanak elő komplett transzcendentális rendszert; inkább az az érvelési stratégia érdekli őket az empirikus tudás kanti legitimációjából, amely úgy hárítja el a szkepszt, hogy közben nem kényszerül valami triviálisan dogmatikus megoldásra. Ez a forrása a „transzcendentális érvek” címszó alatt keletkezett nagyszámú analitikus irodalomnak.<sup>55</sup>

A legitimációs kérdés természetesen összekapcsolja az analitikusok számára a verifikációt és a metafizikát: hiszen az aktuális tapasztalaton túl kell lépni valamilyen metafizikai elmélettel — pl. a „lehetséges tapasztalat” kanti fogalmának kontrafaktuális értelmezése olyan elmélet, ami minimális metafizikai elkötelezettséggel jár — ugyanakkor ki kell tudnunk mutatni az általunk választott elmélet empirikus szignifikanciáját is.

A transzcendentális érveket a legitimáció egy fajtájaként említettem, ami együtt jár a szkepszis elhárításával. Nézzük meg, hogy hogyan. Érdemes egy viszonylagos különbséget tenni a transzcendentális érv és a transzcendentális módszer, mint olyan meta-elméleti módszer között, amely a megismerés egy elméletének érvényességét kívánja kimutatni, úgy, hogy nem lépi túl az empirikus tudás határait.<sup>56</sup> Kanthoz ténylegesen ez utóbbi áll közel. *A tiszta ész kritikájának* szintetikus-progresszív módszere az öntudatból mint a megismerés föltételéből indul ki, és így fejt ki a megismerés lehetőségét. Az öntudat-elméleti értelmezés fonálát veszi föl Bird, Strawson és Bennett. *A Prolegomena* viszont az analitikus-regresszív utat ábrázolja, ahol egy séma tényleges érvényességéből kiindulva történik a séma rekonstrukciója. Stegmüller és Körner meta-elméleti interpretációja inkább az utóbbihoz áll közel. Azonban bármelyik útról van is szó, a transzcendentális vizsgálódás oly módon foglalkozik általában a megismerés föltételeivel, hogy „a faktikus tudás, saját határait túl nem lépve, ismeretet

<sup>55</sup> Ujvári M.: „Transzcendentális érvek”, *Magyar Filozófiai Szemle* 1983. évf. 2. sz. Itt nagyszámú hivatkozást talál az olvasó.

<sup>56</sup> J. Mittelstrass: „Über ’transzendental’”, in: *Bedingungen der Möglichkeit „transzendental arguments” und transzendentes Denken*, ed.: E. Schaper–W. Vossenkuhl, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, 158–182. o.

nyer arról az átfogó struktúráról, amelyben ő érvényes”.<sup>57</sup> A fő szkeptikus pont viszont éppen az, hogy nem lehetséges tudásunk az átfogó struktúráról!

Az átfogó struktúrára utaló kanti transzcendentális módszer tehát anti-szkeptikus is, amellettt hogy tudás-legitimáló. Nem jogtalan tehát a mai transzcendentális érveket a kanti transzcendentális módszerhez kapcsolni.

A strawsoni Kant-értelmezés az empirikus tudás legitimációját kutatja; Kantnál pedig inkább azon van a hangsúly, hogy az elme által elérhető legitim tudás hatókörét megállapítva a régi metafizikát lecserélhesse egy új metafizikára. Mindkét hangsúly azonban azt mutatja, hogy a transzcendentális eljárás *verifikációt* föltételez: vagyis föltételezi, hogy az empirikusan elérhető tudás határain belül maradvá érvelünk e tudás lehetőségének föltételei mellett. Ezt a verifikacionista fölfogást képviseli Bennett, Stine és Stroud.<sup>58</sup>

A transzcendentális eljárás verifikációt föltételez, állítja tehát Stroud is. Ugyanakkor ő maga „A szkepticizmus jelentősége” c. könyvében és hasoncímű cikkében éppen a „verifikacionizmus és a szkepticizmus közötti átfedésre” mutat rá! Vagyis az derül ki, hogy a verifikacionizmus egyaránt hozzátartozik a szkepticizmushoz és a transzcendentális filozófiához, holott e két utóbbi szembenáll egymással! Lehetséges, hogy két, egymással inkompatibilis fölfogásnak van közös, lényeges, nem-triviális komponense?

Utolsó pontként ezért tisztáznunk kell a szkepticizmus és a transzcendentális filozófia viszonyát. Egyik előadásomban amellettt érveltem, hogy a transzcendentális filozófia nem egyszerűen elutasítja a szkeptikust, vagy nem egyszerűen olyasmit tesz, amit a szkeptikus utasít el (pl. tudást legitimál), hanem a helyzet az, hogy igazi, komoly kihívásnak tartván a szkeptikus kihívást, a transzcendentális filozófia *ennek figyelembevételével* terjeszt elő magyarázó elméleteket.<sup>59</sup> Ahogyan Hume szkeptikus kihívását nem kerülte meg Kant, ugyanúgy a mai analitikus sem kerüli meg a szkeptikus érveket. A szkeptikus állandóan

<sup>57</sup> R. Bubner: „Zur Struktur eines transzendentalen Arguments”, *Kant-Studien* (Sonderheft) 1974.

<sup>58</sup> J. Bennett: „Analytic Transcendental Arguments”, in: *Transcendental Arguments and Science*, 45—63. o.; W. D. Stine: „Transcendental Arguments”, *Metaphilosophy* 1972. évf. 3.sz., 43—52. o.; B. Stroud: „Die Transzendentalphilosophie und das Problem der Aussenwelt”, in: *Bedingungen der Möglichkeit*, 204—229. o.

<sup>59</sup> Ujvári M.: „Scepticism and Transcendental Arguments”, előadás a liverpooli egyetem filozófiai tanszékén 1990 novemberében.

ébre tartja a gondolatot, hogy van egy szakadék a tudás és a mellette szóló evidencia, a jelenbeli tapasztalat és a jövőbeli tapasztalat, a saját elme és a más elmék, az elme és a külvilág, a belső állapot és a külső viselkedés stb. között.<sup>60</sup> A szkeptikus állandóan szélesíteni igyekszik a szakadékot; az analitikus érveket keres a szakadék áthidalására. Azonban a szkeptikus kiindulópontot, nevezetesen, hogy létezik szakadék, az analitikusok és Kant is elismerik. A szkeptikus problémája tehát *releváns* a transzcendentális illetve az analitikus filozófia számára. Ezért nem ellentmondásos a föltevés, hogy a verifikáció közös lényegi komponense lehet a transzcendentális filozófiának és a szkepticizmusnak. A különbség az, hogy a szkeptikus a keret-elvek verifikálhatatlanságából ezen elvek önkényes-konvencionális jellegére következtet csupán; míg a transzcendentálfilozófus a keret-elvek által konstituált séma megismerési sikere alapján következtet a séma érvényességére.

Ennél több lényegeset nem próbálok meg itt röviden elmondani. Remélem, most már világos az olvasó számára, hogy milyen jellegű az analitikus filozófia, és hogy ez hogyan adja meg a helyét a gondolkodásban: az analitikus filozófia az empirista és a logikai-konvencionalista gondolkodás kettős pillérére álló olyan irányzat, amely *ma* logikai-konvencionalista alapon posztulálja a fogalmi sémák, a nyelvjátékok, a lehetséges világok pluralitását. Ezáltal önálló alternatívát képvisel mind a naív racionalista hagyománnyal, mind a historizáló irányokkal szemben.

## SUMMARY

*Márta Újvári: Analytic Philosophy Challenged*

Analytic philosophy has been challenged by the recent hermeneuticist-historicist turn, notably by R. Rorty. In his presentation analytic philosophy is just one variant of the Cartesian—Kantian epistemology which, being committed to a permanent framework of inquiry rooted in our human subjectivity,

implies the uniqueness of one conceptual scheme. Against this tenet I argue in two ways. First, I show that analytic philosophy of mind and language with Fregean background and possible world semantics imply the pluralism of conceptual schemes on logical-

<sup>60</sup> A. J. Ayer: „The Pattern of Sceptical Arguments”, in: *The Problem of Knowledge*, Penguin Books 1986 (első kiadás: 1956).

conventionalist grounds. Second, I show that although analytic philosophy shares the claim for legitimation of a conceptual scheme with Kantian epistemology it is critical with the

latter in that the uniqueness-claim is refuted. In connection with legitimation the relation of analytic philosophy to scepticism is also discussed.

# ÉRDEKES PÁRHUZAMOK A TUDOMÁNSZOCIOLÓGIÁBAN: THOMAS S. KUHN ÉS L. FLECK

PHILIPPE H. FLURI

Thomas S. Kuhn társadalomlélektani megközelítésű tudományfilozófiája — amit valaha hevesen vitattak és bíráltak a racionalista és a pozitivista iskolák — ma a tudományfilozófia egyik legbefolyásosabb (ha nem a legbefolyásosabb) elmélete. Kuhn megragadó terminológiája („forradalom”, „paradigma”, „normál tudomány”, „forradalmi tudomány”) a filozófia ezen területén minden fejtegetésnek része lett. Az objektivisták és racionalisták követelményeit illető szkepticizmusa pedig nem-csak a tudományfilozófiában, hanem a humaniorák egész területén, s azon túl is új gondolkodási paradigma alapja. Ez az „új tudományfilozófia” (szemben a pozitivista „elfogadott nézettel”) egészében véve pluralista, relativista és antiobjektivista. Más kérdés, hogy számos bírálójának kritikai észrevételeit Kuhn integrálta tudományfilozófiájának későbbi változataiba. Nem tagadható, hogy korai nézeteinek népszerű változata hatalmas befolyással rendelkezik.

Míg az „elfogadott nézet” filozófusait a tudomány főként tudásrendszerként érdekelte, addig az „új tudományfilozófusok” (köztük Toulmin, Feyerabend, Polányi stb.) azt a tényt hangsúlyozzák, hogy a tudomány elsősorban emberi tevékenység. Ezért megnőtt a pszichológiai és a szociológiai érvek fontossága az érvelésekben. Kuhn ma jól ismert gondolkodó. Kevésbé ismert egy másik gondolkodó, aki — mint néhány elemző véli — előrevetítette azokat a fontosabb gondolatokat, amelyeket ma kuhniakként ismerünk: a lengyel orvos-szociológus L. Fleck. Különböző szerzők tudósítottak erről az állítólagos családi hasonlóságról.<sup>1</sup> Az a szándékunk, hogy ebben a cikkben a két gondolkodó közötti hasonlóságokat és különbségeket fejtjük ki. A két szerző lelkiismeretes olvasása alapján dönthetjük csak el, hogy fönntartható-e Kuhn igénye az eredetiségre.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vö. Schäfer—Schnelle, előszó in: Fleck 1980<sup>2</sup>, Fleck 1983, IX. és 10. o.; Wittich 1978, 109; Baldamus 1979; Baldamus 1966; von der Ohe 1971; Merton 1977; Schäfer 1977; Stock 1980; May 1982.

<sup>2</sup> L. Fleck (1896—1961) hivatását tekintve orvos volt, a galíciai Lvóvban született, a II. világháború során Buchenwaldba internálták, ahol eljegyezte magát a szerológiai

## 1. Fleck tudományszociológiája

Fleck 1935-ben Bázélban megjelent könyve, az *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* két esettanulmány párhuzamos tárgyalását nyújtja. Az első és a harmadik fejezetben Fleck a nemi betegség modern fogalmának történelmi fejlődését tárgyalja. A második és a negyedik fejezetben Fleck szociológiai beszámolóját találhatjuk arról, hogy mi történt episztemológiailag. Fleck kvázi-induktív módszerrel fog hozzá az interpretációhoz, kiindul a tényekből anélkül, hogy előzetesen megállapítana egy értelmezési rendszert.

Egy tudomány soha nem szabadulhat meg a múltjától. Fleck bőségesen talál bizonyítékokat erre a föltételezésre a nemi betegségek fogalmának kifejtésekor. A múlt tovább él a fogalmakban, a technikai szakkifejezésekben, a nyelvben és az intézményekben. Fleck igazolja, hogy sok úgynevezett „tudományos tény” tudomány-előtti őseszmékre (Urideen) nyúlik vissza: a gondolkodás- és látásmódot átható archetipusos struktúrákra. Ez az összekapcsolódás mindamellett, az érintett tudósok bármelyikénél, erősen tudatos. A nyugati gondolkodás egyik ilyen ősfogalma pl. az atomelmélet.

Az egyszer elfogadott gondolatrendszerek hajlamosak ellenállni a változásnak:

„Ha egyszer egy teljesen kifejlődött, zárt, sok részlettel és számos vonatkozással rendelkező véleményrendszert elfogadtak, akkor az makacsul ellent fog állni bármilyen ellenvetésnek, ami csak fölvetődhet.” (Fleck 1935, 40, a szerző fordítása.)

Fleck megfigyeli, hogy a szakemberek egy rögzített csoportjának viselkedését a következő vonások jellemzik az ellentmondó meglátásokkal szemben:

- (1) ami nem illeszkedik a rendszerbe, azt nem veszik tudomásul;
- (2) még ha tudomásul is veszik, akkor is említetlenül hagyják;
- (3) ha visszatér, nagy erőket fordítanak annak igazolására, hogy az valójában nem ellentmondó; s végül
- (4) az elfogadott elmélet szakkifejezéseivel írják le.

A szakemberek csoportjának tagjait egy általános konzervatív attitűd jellemzi, s ennek megfelelően az elmélet fejlődésének van egy nyugalmi szakasza (Fleck ezt a klasszicitás — *Klassizität* (1935, 42) — szakaszának nevezi), melyben a problémákat az uralkodó elmélet megváltoztatása nélkül meg lehet oldani. Ezt követi egy posztklasszikus szakasz, melyben a problémák fölhalmozódnak, és többé nem oldhatók meg.

kutatásokkal. (Vö. Schäfer—Schnelle in: Fleck 1980<sup>2</sup>, VII. skk.)



Minden tudás társadalmilag meghatározott — mondja Fleck. Ezért soha nem azt kellene állítanunk, hogy „X tudja F tényt”, hanem inkább azt, hogy „X a C’ gondolkodási közösség tagjaként tudja az S’ gondolkodási stílusra alapozott F’ tényt”. Fleck a „gondolkodási közösséget” (Denkkollektiv) a következőképpen határozza meg: *„Gemeinschaft der Menschen, die im Gedankenaustausch oder in gedanklicher Wechselwirkung stehen... Träger geschichtlicher Entwicklung eines Denkgebietes, eines bestimmten Wissensbestandes und Kulturbestandes, also eines besonderen Denkstiles.”* (1935, 54 skk.)

*Gondolkodási közösség azoknak az embereknek bármilyen közössége, akik kicserélik a gondolataikat, vagy a gondolati kölcsönhatás viszonyában vannak. ...a gondolkodási közösség egy gondolati tér hordozásának az eszköze, tudás és kultúra egy sajátos készlete.*

Egy gondolkodási közösség lehet tudományos vagy nem-tudományos. Egyének alkotják, de egyidejűleg egész, egység, a hozzá tartozó belső együttműködéssel és sajátos dinamikával. Fleck szociológusnak tekinti magát, de biztos távolságot tart maga és az „egyetemi” szociológusok között.<sup>3</sup>

Minél mélyebb egy tudós tudása azon a területen, melyre specializálódott, annál erősebben függ a gondolkodási stílustól, s annál kevésbé képes függetlenül és eltérő módon gondolkodni. Ellentétben az alapvető szakkifejezésekről alkotott elképzeléssel, Fleck úgy tartja, hogy a megfigyelési szakkifejezések mindig homályosak. A homályosság tulajdonképpen egy fölismerés minőségének és eredetiségének a bizonyítéka. *Je tiefer wir in ein Fachgebiet eindringen, desto stärker wird die Denkstilgebundenheit und desto schwächer auch die Fähigkeit, anders zu denken.* Minden valóban értékes kísérlet zavaros, hiányos és egyedüli (1935, 112). Egyszerre csak megismerhetővé válik, világossá és szabatosná, s csak szemléltetésre használható. Fleck egy kutatócsoport jegyzőkönyve alapján a következőképpen írja le egy fölfedezés folyamatát:

- (1) a csoport (véletlenül) ígéretes anyagra talál;
- (2) eluralkodik a csoportban egy bizonyos irányító pszichológiai diszpozíció;
- (3) az általános légkörhöz csoportlélektani mentális asszociációk járnak;
- (4) megtörténik az első, reprodukálhatatlan és visszatekintve tisztázhatatlan megfigyelés (Fleck azt mondja erről az első megfigyelésről, hogy kaotikus: 1935, 117);
- (5) amit észleltek, lassan tudatossá kristályosodik;

<sup>3</sup> Főként Comte-ot Durkheimet, Lévy-Bruhl és Jerusalemet idézi.

(6) ez a kristályosodás még függ a káosztól, de már ez maga egy művi termék (1935, 117 skk.).

Eszerint nincsenek az értelemről független protokoll- (vagy: alap-) kijelentések:

„*In der Sprache der ersten Beobachtungen sind die Ergebnisse ebensowenig aussagbar wie umgekehrt, die ersten Beobachtungen in der Sprache der Ergebnisse.*” (1935, 118)

*Az első észlelések nyelvén éppoly kevésbé fejezhető ki az eredmények, mint fordítva, az első észlelések az eredmények nyelvén.*

Akkor egy tény fölfedezésének két szakaszáról lehet beszélni:

Az első szakasz a tisztázatlan *báméskodásé*, melyben hiányzik a kötöttség, a stílus.

A második szakaszban ismerünk föl egy alakot (Gestalt).

Ennélfogva minden empirikus fölfedezés vagy hozzájárulás lenne a gondolkodási stílushoz, egy tökéletesítés, vagy pedig egy gondolkodási stílus-forradalom.

Minden gondolkodási közösség, adminisztratíván, különböző körökre oszlik. Minden tudós egy vagy több exoterikus körhöz tartozhat, de csak egy ezoterikus körhöz. Ennek megfelelően ugyanannak a gondolkodási stílusnak vannak elitista és populáris változatai — s az olyan tudományos eszmények, mint a bizonyosság, az exaktság stb. a populáris változat fogalmai (1935, 152). Ennek megfelelően van „zsurnalisztikus tudomány”, „vade-mecum tudomány” és „populáris tudomány”. Fleck szerint a tény fogalma szigorúan véve a „vade-mecum tudományhoz” tartozik. A „vade-mecum tudomány” előtt hipotézisről beszélünk, utána „valóságról” (reality).

## 2. Thomas S. Kuhn gondolatai

Kuhn 1962-ben publikált egy könyvet, mely forradalmasította a tudományfölfogást. Ez a könyv: *A tudományos forradalmak szerkezete* (The Structure of Scientific Revolutions). Kuhn azt próbálta megmutatni<sup>4</sup>, hogy a tudományban diszkontinuus változások, „forradalmaknak” nevezett szokatlan megrázkódtatások zajlanak időnként le, amelyeket a viszonylagos nyugalom korszaka követ, s hogy az említett változásokat okozó tényezők némelyike kívül esik a tudományon; végül azt, hogy e külső tényezők némelyikét csak a pszichológia vagy a szociológia magyarázhatja meg. Döntő szakkifejezések a paradigma vagy paradigmatis tudomány. (Ezek jelölik a nyugalom, normalitás és béke említett korszakait, amikor egy tudósközösség tudja azt, hogy *mi* van

<sup>4</sup> Idézeteink az 1981-es 5. kiadásra hivatkoznak.

mögöttük és *hogyan* érik el azt.) Kuhn szerint ezekben a szakaszokban a kutatóközösséghez tartozó tudósok olyan elfogadott szabályoknak egy vagy több adott készlete alapján járnak el, melyekben nem kételkednek, s melyek a tudományos viselkedésmód elfogadott példáinak egy vagy több készletén alapulnak. Ezeknek az elfogadott szabályoknak a közvetítésében döntő szerepet játszanak a kézikönyvek és a tankönyvek. A döntéshozatalt, a látást, a gondolkodást mind meghatározza az elfogadott szabályoknak ez a készlete. Egy elmélet fejlődésében így a következő szakaszokat különböztethetjük meg:

1. preparadigmatikus szakasz: még nem kristályosodott ki paradigma;
2. paradigmatis szakasz: egy uralkodó paradigma befolyásolja a paradigmához dogmatikusan ragaszkodó kutatóközösség gondolkodását; ez a befolyás, noha dogmatikus és korlátozó, egyidejűleg a siker lehetőségének a föltétele (nem a végső sikernek, de minden olyan sikernek, mely P paradigma alapján lehetséges);
3. posztparadigmatikus, forradalmi szakasz: a paradigma hiányosságai lassan nyilvánvalókká válnak; a P paradigma alapján dolgozó tudósok világképe szétmorzsolódik, amint túl sok olyan szabálytalanság válik szemmel láthatóvá, melyet nem lehet P alapján magyarázni; egy új P' paradigma van készülődésben stb.

Kuhn professzor szerint továbbá az egymást követő paradigmák legalább részben összemérhetetlenek (azaz mind a P paradigma szerint eljáró C közösség, mind pedig a P' paradigma szerint eljáró C' közösség be van zárva a maga külön világképébe [V ill. V'], s nincs metaparadigma, mely mindkettőt érthetővé tenné és integrálná). Mindkét tudósközösség saját külön szemüveg-sorozatán át látja a világot, s nincs mód, melyen közölhetnék egymással megfelelő fölfedezéseiket.

Kuhn professzor azok között a gondolkodók között, akik leginkább hatottak rá, Koyrét (1939), Meyersont (1930), Whorfot (1956) és Flecket (1935) nevezi meg. Elismeri a tényt, hogy Fleck olyan szerző, aki sokat előrevetített az ő (ti. Kuhn) saját gondolataiból (1981<sup>5</sup>, 8). Fleck *Entstehungjának* angol fordításához (*Genesis and Development of a Scientific Fact* — 1979) írott előszavában Kuhn így nyilatkozik:

„...megismerkedésem Fleck művével hozzásegített ahhoz a fölismeréshez, hogy az engem foglalkoztató problémák alapvetően szociológiai dimenzióval rendelkeznek. Mindenesetre ez az az összefüggés, melyben idéztem ezt a könyvet *A tudományos forradalmak szerkezete* c. munkámban. De nem vagyok biztos abban, hogy bármit, ami sokkal konkrétabb ennél, Fleck művéből vettem, noha nyilvánvalóan vehettem és kétségtelenül kellett vennem” (VIII sk.).

„Most újraolvasva a könyvet... sok olyan fölismerést találok, amit gyümölcsözően beledolgozhattam a saját nézőpontomba” (IX).

A következő művek reprezentálják Kuhn rendszeres hozzájárulását a tudományfilozófiához (fontos történeti munkáit itt elhagyjuk):

### *2.1. The Function of Dogma in Scientific Research (A dogma funkciója a tudományos kutatásban 1961)*

Kuhnnek ez az 1961-ben elmondott beszéde előrevetíti a *Structure* fő gondolatait. Ebben az időben még előnyben részesítette a *dogma* szakkifejezést, amit a későbbiekben hozzátételezően a *paradigma* által birtokolt jelentéssel használt.

### *2.2. The Structure of Scientific Revolutions (A tudományos forradalmak szerkezete 1962)<sup>5</sup>*

Kuhn ebben a műben történetírási forradalmat hirdet; az elképzelt új történetírás feladata lenne az, hogy igazságot szolgáltatson a tudományos fölfedezés személyes elemeinek; a releváns új szakkifejezések a „normál tudomány”, a „forradalom” és a „paradigma” lesznek; a tényeket elmélet-függőknek tekintik majd (1962, 15 skk.). A diáknak keresztül kell mennie egy fájdalmas beavatási szakaszon, melynek során a gondolkodásába beültetik az uralkodó paradigmát.

Ha egyszer egy paradigmát elfogadnak, akkor az nemcsak a tudósok gondolkodásában, hanem a tankönyvekben és a kézikönyvekben is védeni fogja a helyét és burjánzik. A normál tudomány célja és szándéka nem új jelenségek fölfedezése, hanem a paradigmához tartozó jelentések magyarázata. A normatív tudományt ezért hasonlíthatjuk a rejtvényfejtéshez. Egy paradigma ebben az értelemben befolyásolja nemcsak a közismert jelenségek értelmezését, hanem a még ismeretlen jelenségek fölfedezését is.

A paradigma-váltás egy rendellenesség tudatosulásával kezdődik. A természet paradigmatiszta várakozásunkkal ellentétben „cselekszik”. Először semmi sem történik. Csak fokozatosan támad föl a gyanú, hogy az elfogadott paradigma valahol hibás. Fokozatosan fölmerül egy új világ tudata. Az új paradigma és a régi annyira különböző lehet, hogy a megfelelő világképek összemérhetetlenek, azaz a két csoport tagjai egyáltalán nem képesek kölcsönösen tisztázni magukat. A forradalmak változások a

<sup>5</sup> Idézeteink az 1981-es 5. kiadásra hivatkoznak.

világfölfogásban. Az átmenet egyik paradigmáról a másikra öntudatlan abban az értelemben, hogy a tudósok (képletesen szólva) egy reggel egy másik szemüveggel ébrednek föl. Más alakot (Gestalt) látnak. A paradigma-váltás: *Gestalt*-váltás.

A tudományos haladás így nem más, mint átmenet egyik paradigmáról a másikra. Kuhn elméletének egyik lehetséges interpretációja az, hogy nem növekszik a tudásunk a valóságos világról; szerencsésnek nevezhetjük magunkat, ha a tudósoknak ahhoz a csoportjához tartozunk, amelyik az utolsó paradigmához kapcsolódik.

### *2.3. Az 1969-es utóirat*

Az Utóirat: Kuhn válasza néhány bírálójának. Úgy tűnik, hogy a „paradigmát” nagyszámú bíráló félreértette, s Kuhn különböző tisztázásokat javasol. Megkísérli egy paradigma alkotórészeinek fenomenológiai elemzését is. Kuhn 1974-ben annak gyakorlati példákkal való illusztrálás útján történő további tisztázását javasolta, hogy miként használja ő a „paradigma” kifejezést (pl. nyelv-szerzés).

## **3. Kuhn és Fleck összevetése**

Kétségtelennek látszik, hogy Kuhn „paradigmográfiájának” — korai munkáján alapuló — népszerű változata sok hasonlóságot mutat Fleck munkájával. Joguk van-e a bírálóknak ahhoz az állításhoz, hogy Kuhn nem más, mint az 1935-ös Fleck időszerűsített változata?

1. Fleck mindig úgy tartotta, hogy az ő tudásszociológiája több, mint pusztán tudományfilozófia. Kultúrszociológusnak tekintette magát. A gondolkodási stílusok nem korlátozódnak a tudományra, valamennyi előfordul nyelvekben, csoportokban, csoportnyelvekben, legyen az tudományos, művészi, zurnalisztikus stb. Fleck maga a gondolkodásnak és a gondolkodási stílusnak mindezekre a megnyilatkozásaira nyitott volt, s megpróbálta őket integrálni az elméletébe. Vele szemben Kuhn a tudományra összpontosított, s azon belül is főként a fizikára. Fleck megpróbálta igazolni, hogy elmélete általános érvényű, és speciálisan az a tudományra is. Mindamellett adós maradt

ennek a gyökeres bizonyításával.<sup>6</sup> Kuhn professzor korlátozni próbálta a kutatási területet és több bizonyítékot mutatott föl, mint Fleck tette.

2. Fleck episztemológiája alapvetően evolucionista. A gondolkodási közösség előőrse messze előrenyomul, míg a kutatók derékhada még a tegnapi fölismerések alapjaiban próbál otthonossá válni. A kultúra, a tudomány, a művészetek tehát állandóan „úton vannak”. Fleck nem osztozik Kuhn korai elméletének a katasztrófizmusában, forradalmakat, összeomlásokat, trónfosztásokat sugalló terminológiájában.

3. Fleck a világmagyarázatban döntő szerepet játszó pszichológiai alapismeretként hivatkozik az őseszmékre (Urideen), mert az értelem, amikor tanácstalan, ezekben keres menedéket: pl. Isten keze, az atom, a természet rendje olyan metafizikai fogalmak, melyek eligazítják a nyugati gondolkodást. Fleck nem jut el ezeknek a fogalmaknak egy tiszta megformulzásához, de állítja, hogy léteznek, s hogy óriási a befolyásuk. Kuhn föladja a metafizikai kategóriák tudatalatti ábécéjének ezt a gondolatát.

4. Kuhn osztozik Fleckkel a redukcionizmus dilemmájában. Mindkét szerző globálisan beszél „tudásról” vagy „gondolkodásról”, anélkül hogy részletezné, milyen ontológiai, vagy milyen szubjektív ismertetőjegyekre alapított elemeket foglal magában a megismerés folyamata. Mindkét szerző hajlamos elfelejteni azt a tényt, vagy átsiklani fölötte, hogy vannak heurisztikus előrelátások (lásd Lonergan 1957, Fluri 1987—88)<sup>7</sup> a kutató mindig sokat tud már előre arról a várható fölfedezésről, mely az ő egyenletének az ismeretlenje. Lonergan azt is bemutatja, hogy a kutatás különböző területein a heurisztikus struktúrák különböző fajtái hatékonyak.

<sup>6</sup> Hasonlóan ki lehet mutatni, hogy a kínai gondolkodást a *Jin-Jang* és a természet *Vu-Csing* elmélete irányítja.

<sup>7</sup> Lonergan négy különböző heurisztikus struktúrát mutat be (a klasszikust, a statisztikust, a genetikust és a dialektikust). Ezek a tudományos kutatás négy különböző osztályában hatékonyak: klasszikus fizika, statisztikai tudományok, az étellel foglalkozó tudományok, az emberrel és a kultúrával foglalkozó tudományok. E heurisztikus struktúrák bármelyikének fölváltása egy másikkal (a klasszikus pozitivizmus például az egész tudományt a klasszikus mechanisztikus világrépre próbálta redukálni) azt jelenti, hogy egy alapvető és döntő fölismerés hiányzik: ezek a heurisztikus struktúrák a természetben immanens ontológiai struktúrákat tükröznek még akkor is, ha az emberi elme hozta őket létre. Ennek a ténynek a bizonyítéka az, hogy gyümölcsözően lehet alkalmazni őket.

Mind Kuhn, mind Fleck elfoglaltak a témával kapcsolatban, és nem kutatják a tudás objektív struktúráit.

## Végkövetkeztetés

Különböző szerzők azt sugallják, hogy Kuhn (a korai munkák és filozófiája népszerű interpretációjának Kuhnja) mélyen lekötötte a csaknem ismeretlen Flecknek. Kuhn maga úgy említi Flecket, mint számára fontos szerzőt, de azt is kijelenti (Fleck 1935-ös műve angol fordításához írott előszavában), hogy Fleck nem volt mindenekfölött fontos számára. Számos hasonlóság nyilvánvalónak tűnik: például a *gondolkodási stílus*, a *gondolkodási közösség* és a *gondolkodási kényszer*<sup>8</sup> fogalmai, vagy a tapasztalat elmélet-terheltségének *Gestalt*-interpretációja. Mindamellett utaltunk arra is, hogy Kuhn sokat változtatott korai nézetein.

(Fordította Keresztes György)

## Bibliográfia

Baldamus, W.: „The Role of Discoveries in Social Science” (1966), in Shanin, T. (szerk.): *The Rules of the Game*, London 1972.

Uő.: *The Structure of Sociological Inference*, Robertson, London 1976.

Uő.: „Ludwik Fleck and the Development of the Sociology of Science”, in *Human Figurations. Essays for Norbert Elias*, Sociologisch Tijdschrift, Amsterdam 1977, 135—136. o.

Uő.: „Das exoterische Paradox der Wissenschaftsforschung. Ein Beitrag zur Wissenschaftstheorie Ludwik Flecks”, in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 1970, 10. sz., 213—233. o.

Fleck, L.: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Schwabe, Basel 1935; 2. kiad.: Suhrkamp, Frankfurt am Main 1980; angolul: *Genesis and*

<sup>8</sup> Fleck angol fordítója a következőképpen ültette át Fleck terminológiáját: *Denkstil*: thought style; *Denkkollektiv*: thought collective; *Denkzwang*: thought compulsion; *Sinn-Sehen*: ideo-vision. [Ezeket sorra a következőképpen fordítottam: gondolkodási stílus, gondolkodási közösség, gondolkodási kényszer; a negyedik terminus Fluritánulmányában nem fordult elő. — Ford.]

- Development of a Scientific Fact*, szerk. Merton és Trepp, UP, Chicago 1979, előszó Th. S. Kuhn, VII-XI. o., bev. Trepp XIII-XIV. o.
- Uő.: *Erfahrung und Tatsache*, szerk. L. Schäfer és Th. Schnelle, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983.
- Fluri, Ph.: *Einsicht in Insight. B. J. F. Lonergans kritisch-realistische Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Maus, Konstanz 1987, Haag und Herchen, Frankfurt 1988.
- Gethmann, C. F.: „Kuhn”, in Mittelstrass, J. (szerk.) 1984, Vol. 2., 504—507. o.
- Koyré, A.: *Etudes Galiléennes*, Paris 1939.
- Kuhn, Th. S.: „The Functions of Dogma in Scientific Research” (1961), in Crombie, A. C. (szerk.): *Scientific Change*, Heinemann, London 1963, 347—369. o.
- Uő.: *The Structure of Scientific Revolutions*, UP, Chicago 1977; németül: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981<sup>5</sup>.
- Uő.: „Postscriptum — 1969”, in Kuhn 1981<sup>5</sup>, 186—221. o.
- Uő.: *The Essential Tension. Selected Essays in Scientific Tradition and Change*, UP, Chicago 1977; németül: *Die Entstehung des Neuen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.
- Uő.: „Neue Überlegungen zum Begriff des Paradigmas” (1974), in Kuhn 1978, 389—420. o.
- Lonergan, B. J. F.: *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957.
- May, M. de: *The Cognitive Paradigm. Cognitive Science, a newly Explored Approach to the Study of Cognition Applied in an Analysis of Science and Scientific Knowledge*, Reidel, Dordrecht 1982.
- Merton, R.: „The Sociology of Science — an Episodic Memoir”. in Merton-Gaston (szerk.): *The Sociology of Science in Europe*, Carbondale 1977.
- Meyerson, E.: *Identität und Wirklichkeit*, Leipzig 1930.
- Mittelstrass, J. (szerk.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bibliographisches Institut, Mannheim—Wien—Zürich 1980 (Vol. 133.)
- Schäfer, L.—Schnelle, Th.: „Ludwik Flecks Begründung der soziologischen Betrachtungsweise in der Wissenschaftstheorie”, in Fleck 1980<sup>2</sup>, VII—XLIX. o.
- Schäfer, L.: „Theoriendynamische Nachlieferungen. Anmerkungen zu Kuhn—Sneed—Stegmüller”, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1977, 31. sz. 19—42. o.
- Schnelle, Th.: „Ludwik Fleck — Leben und Denken”, Freiburg 1982.
- Stock, W. G.: „Die Bedeutung Ludwik Flecks für die Theorie der Wissenschaftsgeschichte” in *Grazer Philosophische Studien* 1980, 10. sz. 105—118. o.



von der Ohe, W.: *Serendipity Reconsidered: Sociological and Metatheoretical Considerations regarding the Occurrence and Appreciation of Unanticipated Research Results*, Marquette WI, Marquette U Master's Thesis 1971.

Whorf, B. L.: *Language, Thought and Reality*, New York 1956.

## SUMMARY

*Philippe H. Fluri: Some Interesting Parallels in the Sociology of Science: Thomas S. Kuhn and L. Fleck*

It seems indubitable that the popular version of Kuhns paradigmography (based on Kuhn's early work) shows a lot of similarities with Fleck's work. Are critics now entitled to the contention that Kuhn is nothing but an updated version of Fleck 1935?

Fleck always held that his sociology of knowledge was more than just philosophy of science. He thought of himself as a sociologist of culture. Thought styles are not restricted to science — all thinking takes place in languages, groups, group languages, be it scientific, artistic, journalistic etc. Fleck himself was open to all these other manifestations of thinking and thought style and tried to integrate them in his theory. Professor Kuhn, on the other hand, concentrates on science, and there mainly on physics. Fleck tried to show that his theory holds true in general and specifically for science. Fleck has, however, failed to radically prove that this is the case. Professor Kuhn has tried to narrow down the field of investigation and produce more evidence than Fleck did.

Fleck's epistemology is basically evolutionary. The avant-garde of the thought collective are far ahead while the main body of the army of investigators are still trying to get familiar with the basics of yesterday's insights. Culture, science, the arts, are therefore always 'on the

way'. Fleck does not share the catastrophism of Kuhn's early theory whose terminology suggests revolutions, break-downs, dethronements.

Fleck refers to the *Urdeem* as some kind of a psychological alphabet, which is crucial for the interpretation of world, because the mind seeks refuge with these whenever it is at a loss: Hand of God, the atom, regularity of nature e.g. are metaphysical concepts which inform Western thought. Fleck did not arrive at a clear formulation of these concepts, but he asserts that they exist and are of a tremendous influence. Kuhn abandoned this idea of a subconscious alphabet of metaphysical categories.

Kuhn shares with Fleck the dilemma of reductionism. Both authors speak globally of 'knowledge' or 'thought' without specifying what ontological or subjective-criteriological elements are involved in the process of knowing. Both authors tend to forget (or overlook the fact) that there are heuristic anticipations: the investigator always knows already a lot about the prospective discovery which is the *x* of his equation. Both Kuhn and Fleck are preoccupied with the subject and they do not seek objective structures in knowledge.

# (LE)ÍRNI DERRIDÁT

## *Adalék a posztmodern filozófiai geneziséhez*

PETHŐ BERTALAN

*Félek a beszéd-től, mert soha nem mondván eleget, mindig is túl sokat mondok.*  
(Derrida<sup>1</sup>)

Lazítsunk kicsit, mielőtt úgy hozza a szükség, hogy feszesebbre vegyük magunkat. Gondolom, sokakat elriaszt, amit itt-ott a Szövegről olvastak. Mások viszont, legtöbben, bizonyára hitetlenkedve rázzák fejüket. „Ilyen nincs” — mormolják magukban, és elhatározzák, hogy félreteszik ezt a („szöveg”)-könyvet. Nem mondom: sokan megnyugodhatnak közülük az igazukban, mindhalálig, akik így járnak el. Hiszen folyik ugyan a szöveg, folyik, csordogál, ömlik, de azért szerét ejtve (a „szer”, amivel élünk, s amit akár el-is-ejthetünk, már itt fontos!) kitérhetünk előle. Nem olvasunk vezércikket, nyilatkozatokat és határozatokat, elzárjuk a rádiót és a tv-t, amikor híreket mondanak, magyarázatokat tartanak vagy kerekasztal-beszélgetést közvetítenek, nem figyelünk oda értekezleten, előadáson és az utcán meg a buszon „nyomott” (jópofa, jól értesült, miegyéb) szövegekre; tartózkodunk attól, hogy hirdetések, használati utasítások és irodalmat olvassunk, s egyébként is mellőzünk minden alkalmat — bár ezeknek se szeri, se száma —, amelyek szöveggel kínálgatnak. Ha esetleg olyan országban/korszakban élünk, amelyikben semmiféle Nagy Szöveg nem erőlteti ránk magát, akkor megtehetjük, hogy valamennyi szöveg hatása alól kivonjuk magunkat. Élőbeszédre hagyatkozhatunk. Ebből is csak az őszinte és jelentős beszédre. Megtehetjük ezt, ha eléggé vigyázunk, ha folyvást résen vagyunk. Ez a föltétel — szüntelenül résen lenni — már formailag is megütközést kelt azonban bennünk. Hogyan? Hát figyelmünk megfeszítésével kell elérmünk, hogy spontán és eleven érintkezésben maradhassunk? Őrségbe kell állítanunk tudatunkat, ha átélésünk és együttes élményeink csatornáit tisztán akarjuk tartani?

Még inkább főnnakadunk, ha olyan életformát képzelünk el, amelyikből kiiktatjuk a Szöveget. Csak ismerősökkel érintkezünk és az ő beszédüket is alaposan meg kell szűrünk. Ez a szűrés az újabb bökkenő. Sokszor pontosan érzékeljük ugyan, hogy amit

<sup>1</sup> Jacques Derrida: *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, 18. o.

hallunk, az „csupán szöveg”, máskor viszont tanácstalanul keressük a kritériumot, ami szerint elválaszthatjuk a színbúzáat az ocsútól. Milyen kritériumot használhatunk? — kérdezgetjük magunktól némi nyugtalansággal, hiszen a kritérium keresése és alkalmazása megzavarja az őszinte és jelentős élőbeszédet, melyet a kritériumok segítségével (ha találunk) kiválasztunk. Az élmény, az átélés kritériumát mindenképpen használhatjuk; akár utólag is, hogy az eleven kapcsolatot ne zavarja. Mikor csillan a szem, elmélyül a tekintet, nyomatékosává válnak a szavak, lágyul vagy keményedik a beszéd, átforrósodik vagy szárazzá válik a hang — és sok más hasonló esetben —, közvetlen tudomásunk van arról, hogy amit hallunk, az nem (csupán) szöveg. Legalábbis ami a mi meggyőződésünket, tudomásunkat illeti — de hagyjuk most a megtévesztés és a téves beleérzés lehetőségét. Nézzünk ehelyett olyan kritériumok után, amelyeket bizonytalanságunk esetén is használhatunk. Az eredetiséget vagy legalábbis a személyes tapasztalatot választhatjuk. Utánajárhatunk annak, hogy a mondottak személyes meggyőződésből származnak-e. Hogy amikor értesüléseket továbbítanak nekünk, akkor ezeket az értesüléseket próbának vetette-e alá az, aki közli velünk. Formailag most beszélgető- partnerünkben ütközünk abba az ellentmondásba, melyet az imént (amikor szüntelen résen-levésünk föltételével találkoztunk) önmagunkban állapítottunk meg: a meggyőződés és a próbatétel a közlés élményszerűségének a kritériuma (hacsak nem spontán, eredeti megnyilatkozásról van szó), noha az élményszerűség, az átélésség éppen a meggyőződés és a próbatétel feszültségétől mentes állapotot, folyamatot jelent.

Tegyük túl azonban magunkat ezen az ellentmondáson is, és figyeljük meg, hogy milyen élményszerű közléseket kapunk. Egy vetőmagot, egy sebhintőport, egy félkész konyhaterméket, egy hifi készüléket stb. ki lehet próbálni. Ilyen esetekben kiválaszthatjuk azokat a közléseket, melyek nem a prospektuson vagy esetleg csak a reklámon alapulnak, hanem személyes tapasztalaton. Mit tegyünk azonban a sokféle hírrel, politikai tudósítással, tudományos-technikai szenzációval, közéleti tájékoztatással stb., melyet személyesen csak nagyon kevesen tudnak — ha tudnak — ellenőrizni, s még azt sem kontrollálhatjuk, hogy a hír (szenzáció) közlés első — és számunkra meg a személyes közlő számára sokszorosan közvetett — forrásai valóban azok, akik képesek az ellenőrzésre? Nincs mást tennünk, ha komolyan vesszük az őszinte és jelentős, hiteles élőbeszédre hagyatkozást, mint hogy elzárkózunk ezektől az információktól. A közbeeső bökkenökkel, elvont tudat és spontán átélés ellentmondásosságával azért is nem foglalkoztunk az előbb, mert emez elzárkózásunk a bökkenök legjobb megoldása esetén is kötelezőnek mutatkozik.

De hát miféle életforma adódik ezzel az elzárkózással? — kérdezzük aggodalmaskodva. Az ilyen életforma bizony eléggé szűkösen háztáji. Hagyományos gazdálkodást, kézműipart lehet folytatni ily módon, vagy bedolgozói munkára kell szorítkozni. A tanulás lassú és körülményes; személyes kiszolgáltatottságig fokozódó függőséggel fizet életformájának ilyen beszűkítéséért az ember. És a beszűkülésnek ez még csak az első, közvetett információktól való elzárkózással járó szakasza. A közvetlen kapcsolatokban az érintkezési sémákat, az udvariassági formulákat, a becsiszolódott, önkéntelen és üres fordulatokat stb. is ki kell iktatnunk, hiszen ezek csupán a töltelékszövegeknek (a Szöveg személyesbe-fészkelésének) változatai. Nem marad így más a hiteles élőbeszédre korlátozódó ember számára, mint a kisközösségi élet jeles eseményei, pillanatai és/vagy a magányt megbontó, áttörő közeledések kivételes élményei. Ami élni kevés ma, sőt, maga az élnetlenség: hiszen ilyen begubózásban még kertjeinket sem művelhetjük. Ellenérvnek viszont erős, mondhatjuk rendíthetetlen ez a gondolati kísérlet a Szöveg egyeduralmával szemben: alanyi mivoltunknak arra a tapodtatnyi intim régiójára vezet rá, amelyik éppen a Szöveg óriási hatalma ellenében bizonyul mentesnek a Szövegtől.

Honnan van a Szövegnek ekkora ereje? Miképpen vált — válhatott — uralkodóvá, legalábbis a posztmodern bejelentkezéseként? Hogyan lett belőle paradigma? Miképpen hallgattatja el, fojtja el a köznapi tapasztalatot, amely szerint azért mégsem jár át és csatol magához, szövegessé téve (ill. a Szöveg szerint bárminek a szövegességét kihozva) mindent? — Ezeket a kérdéseket feszegetve olyan szövegeket választunk, amelyek nem csupán a Szöveg szövegei, hanem ezenfelül briliánsak is. Ilyenek Jacques Derrida szövegei.<sup>2</sup> Külön kérdés, hogy saját maguktól tündökölnek ezek a szövegek, vagy fényüket a Szövegtől kapják (mint üstökös- vagy bolygó-szövegek a Nap/Nagy-szövegességtől), vagy szöveg-idegen fényforrástól (pl. letűnt, de nosztalgikusan és mesterségesen még be-begyűjtott Ideáktól) nyerik — vagy mikor hogy. Mellőzve most ezt a különben fontos kérdést, a szövegek ragyogását mutatjuk be egy ragyogó szövegrészlettel. „Megpróbálom, hogy *írjak* teret ill. abban a térben, ahol föltevődik a mondani (dire) és a jelenteni (vouloir-dire) kérdése. Megpróbálom leírni a kérdést: (mi az a-)mit jelenteni? Szükséges eszerint, hogy — ilyen térben és ilyen kérdés által kalauzolván — az írás betű szerint semmit-se-jelentsen. Nem mintha abszurd lenne; ez az

<sup>2</sup> Ebben a munkában csak Derrida 1972-vel bezárólag publikált írásait tárgyaljuk. Nem azért, mintha később vesztek volna brillanciájukból, hanem azért, mert véleményünk szerint ezekben a korábbi írásaiban figyelhető meg az a filozófiai váltás, amelyikben azután a posztmodern érzület megfogalmazásokat talált magának.

abszurditás alkotott mindig rendszert a metafizikai jelentéssel. Egyszerűen próbára teszi magát az írás, nekifeszül, megkísérli, hogy tartsa magát (tente, se tend, tente de se tenir) a jelentés kifulladásí állapotához. Kockáztatja magát, hogy semmit-se-mondjon, azaz belépjen a játékba, először is az elhalasztódó-különbözés (différance) játékába, ami által semmiféle szó, semmiféle fogalom, semmiféle nagyobb kijelentés nem foglalja össze és nem parancsnokolja — egy központ teológiai jelene óta — a differenciák mozgását és textuális térköz-rendeződését (espacement). Ahonnan van pl. a helyettesítések láncolata, melyről Ön [interjúból való az idézet] az imént beszélt (ős-nyom, ős-írás, tartalék, töredék (brisure), artikuláció, pótlék, elhalasztódó-különbözés; lenne belőlük több), amely helyettesítések nem csupán metonimikus műveletek, épen hagyván a fogalmi azonosságokat, a jelölt idealításokat, hogy a helyettesítések beérhessék a fordítással, a keringetéssel. Ez az értelme annak, hogy megkockáztatom a semmit-sem-jelentést, ami egyszerűen értendő, ami a fölfogás egyszerű ügye. Írás-oldalak százaiba bele és ezekkel együtt gabalyodni (s'enchevêtrer sur), egyszerre kitartóan és kihagyásosan, kinyomatva — mint látta Ön — egészen a törléséig, magával sodorva minden egyes fogalmat a differenciák véget-nem-érő láncolatában, körülvéve magát vagy vesződve annyi óvintézkedéssel, hivatkozással, jegyzettel, idézettel, kollázssal, pótlékkal: ez a 'semmit-sem-jelentés' — el fogja ismerni nekem — nem teljesen megbízható gyakorlat.”<sup>3</sup> — Panasz vagy dicsekvés? Ezt a kérdést se firtassuk most, hanem elégedjünk meg (egyelőre) a szöveg be-ragyogásával. Az Alany ugyanis, a szerző, a szövegközlő (mindegy itt, hogy' nevezzük) beolvad ebbe a ragyogásba. Nem emelkedetten, önfeledten, szublimáltan, nem mágikus, költői, ihletett, vagy akárcsak hipnotikus, alvajáró-alvabeszélő módon egyesülve a szöveggel, hanem merőben új módon: lenyűgözött-lenyűgözőként. Bűve-bája alanyi belevezettsége a Szövegbe. Így értendő az iratos semmit-sem-jelentés, ami mégis csupa bibelődés és vesződség, ami megbízhatatlanság, de mégis megéri (neki; valahol; a pénzét; végül - a szövegváltozatok árulkodnak/rávallanak). Szívesen engedi az író-ember, hogy mindenestül átjárja őt a Szöveg, amit — úgy véli — sajátjaként bocsát ki. Józan mámorban. Ebben ismerszik meg a Szöveg ereje. Hogy honnan van ez az erő, annak próbálunk meg most utánajárni.

A Szöveg a grammatológiában kap filozófiai jogosítványt. Derrida átértelmezésében véve ezt a tant,<sup>4</sup> vagyis nem csupán a tudomány szolgálatában álló segédeszköznek

<sup>3</sup> Derrida: *Positions. Entretiens avec Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Minuit, Paris 1972, 23-24. o.

<sup>4</sup> Derrida: *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, 42 skk. o.

tekintve az írást, hanem a tudományos objektivitás és az ideális objektumok lehetőségének föltételeként. „Mielőtt tárgya lenne az írás az episztémének, föltétele ennek.”<sup>5</sup> Az Írás azáltal válik új tudomány, a grammatológia tárgyává, és oly módon válik új tudományában filozófiává, pontosabban írottasságként a metafizika-utániség egyik filozófiájává, hogy az írás kivételeződik eszköz-médium-szerepéből, bármiféle médium és mediálás elé vételeződve. Az írásnak ez a ki- és elé-vételeződése Írássá a grammatológia alapbelátása, intuíciója. Pontosán ill. egészében nem bizonyíthatja Derrida, hogy ez így van, részleteiben azonban sokféle érvet vonultat fel: ez a belátás a grammatológia transzcendentáléja.

Az érvelés fő vonulata nyelvészeti. Hagyományosan — mint pl. Arisztotelész<sup>6</sup> megfogalmazta — a beszédhangokat a lelkiállapot szimbólumainak, az írott szavakat pedig a beszéd szimbólumainak szokás tekinteni. Ebben a fölfogásban az élőbeszéd, az átélés testies, a médiumok későbbi fejlődési sorát<sup>7</sup> tekintve első-generációs technikai médiumaként, az írás pedig második-generációs technikai médiumaként jelenik meg. Derrida viszont, Saussure-höz kapcsolódva<sup>8</sup>, a beszélő egyének előtt és fölött már létező nyelvben látja a beszéd lehetőségét, a nyelvben pedig a jelölés folyamatában a differenciák formális játékát hangsúlyozta. Az írás új fogalma a differenciák tovagyűrűzése, a halasztódó-különbözés (différance), vagy más néven „gramma» (a grammatológia értelmében). A differenciáknak eme játékában egyetlen elem (beszéd- ill. írás-elem, fonéma ill. graféma) sincs egyetlen pillanatban és egyetlen értelemben sem egyszerűen és önmagában „jelen”, hanem csakis más elemekre (melyek szintén nem egyszerűek és önmagukban jelen-valók) utalódva, ezek „nyomán” konstituálódva. „Ez a láncolat, ez a szövedék a *szöveg* (texte), ami csak más szövegek átalakulásában termelődik. Nincs semmi sem egyszerűen jelen vagy hiányként, sem az elemekben, sem a rendszerben, sehöl

<sup>5</sup> I. m., 43. o.

<sup>6</sup> I. m., 21. o.; Arisztotelész: „De interpret.” 16 a 3, in: *Organon*, Akadémiai, Budapest 1961, 111. o. — Fontos megjegyezni a későbbiekhez, hogy a különböző emberek átélését (pathémata tész pszikhész) azonosnak tekinti Arisztotelész, szemben a beszéd- és írásbeli egyéni differenciákkal. Ez a fölfogás az ember médiumok-általi fejlődésének spontán elismerése. Másfelől viszont az Átélés diszkurzív uniformizálásának hosszú időkre meghatározó tendenciáját is kifejezi.

<sup>7</sup> A médiumok generációiról vö. Vay Tamás: *A posztmodern Amerikában*, „Posztmodern és modern” fejezet, Platón, Budapest 1991.

<sup>8</sup> Derrida: *De la grammatologie*, i.k., 99. o.

és sohasem. Keresztül-kasul csak differenciák és a nyomok nyomai vannak.”<sup>9</sup> A nyelv az írás egyik fajtája ebben a fölfogásban<sup>10</sup>, „az írás a beszéd előestéje”, s bármiféle kifejezés lényegében „írás”.<sup>11</sup> Eredendő írottasságunk érvei között szerepel a genetikai kód írásossága is<sup>12</sup>, a gramma azonban a DNS-kódnak sem származéka, hanem általánosabb nála, ennek is lehetősége.<sup>13</sup> Az ő-s-nyom (archi-trace) és a „transzcendentális archie” fogalmáról szólva Derrida a következőképpen ír arról az egyáltalán még sejtető határról, melybe — és az Írás paradigmáját véve a grammatológia szerint tovább, mint eddig bármikor — gondolatilag nyomulhatunk. „A nyom nem egyszerűen az eredet eltűnése, ami azt jelenti itt [...], hogy az eredet nem maga az, ami eltűnt, hogy az eredet soha nem is konstituálódott másként, mint egy nem-eredeti, mint a nyom általi forgandóságban (retour), ami így az eredet eredete.”<sup>14</sup> Ennyire túlfeszítve, minden levőségen túl a lét még éppen követhető határába az íratosság-transzcendentálét, olyan szokványos, létbeli határokon inneni összefüggéseknek, mint átélés, élőbeszéd és írás kapcsolata, csupán másodlagos és származékos hely jut a grammatológiában.

Filozófiai profilt visszatekintve, a metafizika — értsd: a nyugati lételmélet — kritikája során nyer ez a grammatológiai intuíció. A kapcsolódás ismét lingvisztikai. A beszéd-cselekmény három aktusból áll: hangok kibocsátása, ezeknek a formáknak az észrevése (a saját hang hallása) és a jelentés megértése. Ez a három aktus annyira magától értetődően forr össze egymással, hogy az élőbeszédben csupán egyetlen cselekmény, mégpedig a szóval-élés és szóból-értés kommunikatív cselekményét tapasztalja szokványosan az ember. Az említett három aktus teljességgel transzparens egymás számára és még egységük sem önmagában tűnik fel a köznapi tapasztalatban. A kommunikáció vonulatában a beszéd és a nyelv alakulása lenne követhető. Derrida azonban tartózkodik az interszubjektív folyamatok vizsgálatától — Habermas azért veti a szemére<sup>15</sup>, hogy az általa meghaladni kívánt szubjektum-filozófiai paradigma foglya marad —, s csak a beszéd-cselekmény három aktusának viszonyával foglalkozik. A

<sup>9</sup> Derrida: *Positions*, i.k., 38. o.

<sup>10</sup> Derrida: *De la grammatologie*, i.k., 75. o.

<sup>11</sup> I. m., 329. o.

<sup>12</sup> I. m., 125 és 69. o.

<sup>13</sup> I. m., 125. o.

<sup>14</sup> I. m., 90. o.

<sup>15</sup> Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne Zwölf Vorlesungen*, 3. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt 1986, 197. o.

hangos/élőbeszéd, a mondás, a kimondott szó elsődlegességében látja az egész nyugati metafizika jellemző sajátosságát. Mindaz amit Logosz néven tart számon az ember, a Beszédtől a Jelentésig, az értelemről az észig, az isteni szózatától a transzcendens elvig, magától értetődően egy és azonos a beszédhanggal a *phoné*val; a kibocsátott hang a jelentés közvetlen jelenlétisége. A logocentrizmus a phonocentrizmussal azonos e fölfogás szerint, egységük pedig a Jelen, melyben Hang és Jelentés, Logosz és Phoné eredendő közvetlenségben látszik. A lét mint Jelen, vagyis „az önmaga identitásához való abszolút közelség” az idealitás, az objektivitás, az igazság, az intuíció, a percepció, a kifejezés, az értelmesség (sens) „fogalmi rendszeres szolidaritásának” az öntőformája.<sup>16</sup> A halasztódó-különbözés (différance) azonban éppen a Jelent teszi kétségessé — kezdi ki, mondhatja, aki eddig a Jelenben bizonyos volt, de hisz a grammatológusnak —, s vele együtt mindazokat a fogalmakat, melyek a nyugati metafizika elsőrendű kategóriái voltak, mi több, a mégis-élő ember számára a legtöbb, magát az alanyt is ejti, elmozdítja, decentralálja, kétségbe vonja, szövegstruktúra-terméknek tartja.<sup>17</sup>

Az eredet, az eredendőség és a jelen együtt vész oda. Minden csupa pótlék (supplément), mint ahogyan „a pótlék mindig a pótlék pótléka”.<sup>18</sup> Rousseau olvasása kapcsán szuggesztívan fogalmazza meg intuícióját Derrida, váratlanul kifejezést adva (úgy vélné vajon, ha figyelmét fölhívnák rá, hogy ez a „kifejezés” sem alanyi?) az örvénylés és hanyatlás közérzetének, melyben — előlegezzük itt rálátásunkat a grammatológus léthelyzetére — sokkal inkább a huszadik századi európai válság mutatkozik meg, mint az írástudomány eredménye. A grammatológia ennek a válságnak kései, úgy véljük megkésetttségében időszerű megoldási módja — nézzük azonban Derrida szövegét, mielőtt ezt a belátásunkat részleteznénk: „[...] a pótlék fogalma és az írás elmélete, mint manapság gyakran mondják, *Örvénybe-süllyedőben* (en abyme) jelöli meg magát a textualitást Rousseau szövegében [...], a pótlékosság végtelen folyamata mindig már előre *megszegte* (entamé) a jelent, mindig beleírta már az ismétlésnek és önmaga megkettőződésének tér-közét. A jelen *örvénybe-süllyedő* reprezentációja nem a jelen balesete; a jelen vágya a reprezentáció, a reprezentáció reprezentációja stb.

<sup>16</sup> Derrida: *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967, 111. o.

<sup>17</sup> Derrida: *Positions*, 122. o.

<sup>18</sup> Derrida: *De la grammatologie*, 429. o.



örvényének (abîme) ellenében születik. A pótlék maga, a szó minden értelmében, igencsak szertelenül túlcsapó (exorbitant).<sup>19</sup>

Ez a szöveg a Szöveg ellenében íródott. Nem lenne több, mint szövegelés, mint betűk/beszédjelek futtatása a futam kedvéért, tartalom nélkül (ahogyan a szerző szándéka diktálja), ha nem fűtené föl alanyi hevület, amiben a szerző mégis önmagát, noha meggyőződése szerint mivolta csupán szöveges, fejezi ki. A nyughatatlanság, ami egy előbbi idézetben föltűnt, hajszoaltsággá fokozódik, űzöttséggé, amiben hiábavaló a maradhatnékba-kapaszkodás. "Az írás az eredeti szenvedélye, amit genitivus subjectivus módján is kell érteni. Az eredet maga az, amely föltűzelt arra, szenvedőleg és elmúltán, hogy írott legyen (est passionnée, passive et passée de l'être écrite). Ami beírat jelentsen. Az eredeti beírása kétségtelenül az írott-léte, de beírt-léte is egy rendszerben, amelynek csak egy helye, egy funkciója."<sup>20</sup> Váratlanul, szinte az Írás ellenére bukkan föl a rendszer ebben a szövegben. Szöveg-alatti-(vagy fölötti-)ként, metaforikusan szólva a Szöveg tudatalattijaként, ami épp elég indoka lehet a válságos közérzetnek. Az írottas lakozásra ez a közérzet nyomja rá a bélyegét, stílszerűen íratos formára („bélyeg”) „billog”, „megjegyzettség”, „védnélküli jegy” stb.) hozva a hangoltságot, ami az íratosság által kétségbe vont Alanyban terjeng az íratosság miatt. Merthogy a Szöveg önmaga ellenébe fordul arra a rendszerre utalva, melyről csupán az derül ki, s az is csupán a szöveg-alatti/fölötti le/elő/föltöréseként, hogy onnan folyik a (nagybetűs) Szöveg, aminek a (kisbetűvel írott) szöveg, akár a legkisebb csevely is csupán egyik átmeneti állomása. „A szöveg erősen állítja (affirme) a külsőt, jegyzi (marque) ennek az okoskodó (spéculative) műveletnek a határát, dekonstruálja és 'hatásokra' vezeti vissza valamennyi állítmányt, amely által az okoskodás magáévá teszi a külsőt. Amennyiben nincs semmi a szövegen kívül, ez azt foglalja magában — az általábanvett szöveg fogalmának átalakításával —, hogy ez-itt nem valami magábanvaló azonosságnak, légmentesen elszigetelt bensőségnek (interiorité) a belsője (dedans) többé (holott a 'külső mindenáron' motívuma megnyugtató szerepet játszhat hébe-hóba: egy bizonyos belső szörnyű lehet), hanem a nyitás és a zárás hatásainak másféle vonulata (mise en place).”<sup>21</sup>

A szöveg önmaga Szöveg-eredése iránti ellen-fordulása teszi, hogy a „nincs semmi a szövegen kívül” kitétel — ami egyik vezérszólama a grammatológiának — éppen az

<sup>19</sup> I. m., 233. o.

<sup>20</sup> Derrida: *L'écriture et la différence*, 431. o.

<sup>21</sup> Derrida: *La dissémination*, Seuil, Paris 1972, 42. o.

ellenkezőjét teszi ki annak, mint amit „szemben”, „direktben” jelent: minden a szövegen kívül van, a Szövegben. A belső és a külső csupán innenső közjáték a Szöveg túlhatalmában, azzal a záró-jelben árulkodó megjegyzéssel — igazán érthető ebben a szorultságban! —, hogy „bizonyos belső szörnyű lehet”. Ez a szörnyűség az iratosság bélyege (védnélküli jegye) a lakozáson, ha a végzetetlen halasztódó-különbözésben valamiképp (ez a „valamiképp” külön magyarázatra szorul persze, amivel adós marad a grammatológus) mégis adódik záródás, melyben mondhatná)írásban-jelenthetné az Alany — ha kérdeznék, ha tudakozvánnyal keresnék —, hogy van bensője, s ennél fogva lakozása, ami nyughatatlanságában és űzöttségében sokkal inkább csak feszengés, fészek-lakás helyett fészkelődés. A Lét Szava nem hallatszik többé, az írásnyelv nem házaskodik a Létben. „Szakadás a Lét eredeti értelme és a szó között, az értelem és a Hang, a 'Lét szövege' és 'phoné' között, a 'Lét hívása' és az artikulált hang között — az ilyen szakadás, amelyik egyszerre erősíti meg az alapvető metaforát és a metaforikus kizökkentés beismerésével terhelt gyanút — juttatja ugyancsak kifejezésre a heideggeri szituáció kétértelműségét a Jelen és a logocentrizmus metafizikájának vonatkozásában. Egyszerre befoglalva és túlhaladva.”<sup>22</sup> Az írottas lakozást ez a föloldatlanságban kínzó ellen-tét (nyugvás és dialektika helyett egyaránt fluktuáció) jegyzi, demarkálja, ellenjegyzi, markirozza, teszi markánssá és löki margóra. A dekonstrukció grammatológiai (irodalmi, írás-kritikai, iradékos) műveletében az írottasan-lakozás fluktuációja válik módszerré: a kizökkent, tovatolódó, helynélküli Alany szövegkereső/keresleti gyakorlatává. „A dekonstrukció műveletei nem sürgetik a Külső struktúráit. Nem lehetségesek és nem hatékonyak másként, vágásaikat nem célozhatják másként, csakis ezeket a struktúrákat lakva. *Egy bizonyos módon* lakozván ezekben, merthogy mindig lakozik az ember, akkor még inkább, amikor nem is gyanítja.”<sup>23</sup>

Markánssá közvetlen elődeivel (ha a „közvetlen” jelzőt problematizáltsága miatt kerülni akarjuk: vitapartnereivel) kon-frontálódva alakítja szövegét a Szöveg filozófusa. „Kétségtelen, hogy olyan reflexiót kell ma vállalni, melyben a 'pozitív' fölfedezés és a metafizika történetének 'dekonstrukciója' ezek valamennyi fogalmában kölcsönösen, aprólékosan, fáradságosan kontrollálja egymást” — írja Derrida.<sup>24</sup> Első közelítésben szokványos dolog ez; az utódok az elődökkel küzdve, de rájuk támaszkodva keresik önmagukat. Ami újszerű ebben a viaskodásban, az a túlkerülésnek és a bentrekedésnek,

<sup>22</sup> Derrida: *De la grammatologie*, 36. o.

<sup>23</sup> I. m., 39. o.

<sup>24</sup> I. m., 124. o.

a tovább-gondolásnak és az egyhelyben-topogásnak, a rálátásnak és a beazonosuló kitekintésnek a csere-beréje, helycseréje, helyettesítődése, összezavarodása. Nem a vélemény-kialakítás bizonytalansága ez, nem a kimozduló ember habozása, hogy megtegye-e ezt vagy azt a lépést, hogy elfoglaljon egyik-másik álláspontot, hanem ide-oda csapódás rögzített korlátok között és/vagy az elrugaszkodás és visszaesés közbenső játéka. a szilárd álláspontok „metafizikus” logikájától és az ellentétes mozgalmasság dialektikus logikájától egyaránt különböző logikát látunk ebben: a fluktuáció logikáját.

A dekonstrukció, ahogyan szöveg-gyakorlatát Derrida nevezi, ennek a fluktuációs logikának az esete. Sajátosságát nem csupán anyaga, a Szöveg adja, hanem a fluktuáció billenőpontjának megválasztása is: határ-terület, minél tágabb értelemben vett ontológiai Határ, az immanencia és a transzcendencia között ill. ezek együttesén ’túl’-felé húzódó „vonal”. A dekonstrukció az ontológiai Határ-vonalon történő egyensúlyvesztés szöveg-mutatványa. Módszerré emelése a tényleges léthelyzet mozgásának, mozgattatás-fölfogásának, az írásban-rögzítés lehetőségét megragadva. Ebben a módszerre transzponált-enyhített (a Szöveg, mint az enyhülés helye, a nyughatatlanság, a fészkelődés irottas lakozása) léthelyzetben már nem az számít, amiről a szöveg folyik, mert már minden belefolyt a Szövegbe. Szövegekkel foglalkozik a grammatológus, mert meggyőződése — meggyőzőtsége — szerint a szerzők befoglaltak/szövődtek már a Szövegbe. A dekonstrukció kockázat-mentesített gyakorlat. Cselekvések írásai helyett írás-cselekmények a tárgyai és a célja. A gyakorlat semlegesítése, a fluktuáció sterilizálása és az Alany, a szerző, az ember kasztrálása, spontaneitásától, teremtői/veszendői ön-latbavetésétől való megfosztása a dekonstrukció. Ha a grammatológus, a dekonstruktórt, a szövegfilozófiába eső embert nézzük, akkor persze mindez órá magára is vonatkozik. Ahogyan nekilát a feladatnak és ahogyan ez visszaüt rá, miközben az elégtétel, hogy íme tesz valamit, szöveg-pótlékok szaporításában vonódik meg tőle. Nem vevén észre, hogy módszere a látás vakfoltja, mert a dekonstrukció a szövegbe-vakultság egyetlen nagy, világos íratú szemfedője, amelyik minden más módszerre leplet borít, de amelynek a horizontja szinte határtalan: szövegek futásában követhető, s bizvást tudható, hogy az el-enyésző szöveg is tovább terjed.

A dekonstrukció a transzszeptális léthelyzet elszövegesedése, módszertani elvvé emelve. A transzszeptális léthelyzet az el- széledés folyamata. Nincsen hiteles transzcendencia, ami definiálná az immanenciát; nincsenek ideák, melyek vonzanák az embert és bizodalmat ébresztenének a határ- meghaladásra és bővítésre; az Innent és a Túlnant elválasztó határ evilági illúziónak bizonyul, s leomlásával felbomlik az internoszeptális létezés; az ember eredendő határoltága az Otthont levédő határokból kivetettség

üresbefutó tapasztalata. Ilyenféle megfogalmazások találóak — megközelítéstől függően — a Létnek arra az eredendőként tapasztalt Válságára, melybe itt-is és ott-is, újra és újra belesodródott az európai ember a XX. században. Husserl és Heidegger azok közé a filozófusok közé tartozott, akik kifejezésre juttatták e válságot és mérvadó módon igyekeztek megoldást keresni. Husserl beljebb és beljebb húzódva a tudatba, ahol még védheti (a Kant óta egyre nehezebben menthető) ideát; Heidegger hasonló indítékkal a Lét felé fordulva, hátha mégis található még „ott”, „onnan eredve” menedék az ember számára. Midőn Derrida konfrontálódik Husserllel és Heideggerrel, akkor az újabb kori európai filozófia vonulatába sorolódik — akarva-akaratlanul — be. Maga is belesodródik, ha különben ez nem is történt volna meg, a Válságba, legalábbis ami e filozófusok recepcióját illeti, s állnia kell a válságot és/vagy megoldást keresnie, ha vitapartnereinek megoldási javaslata nem elégíti ki.

Derrida szövegben áll jól a válságért, s ahogyan ezt teszi, az az ő megoldási változata. Módszertanilag megnevezve: dekonstrukció. Filozófiai írásainak 1972-ben megjelent gyűjteményéhez írott előszava szövegbe átvitt lét- és határkérdésekkel foglalkozás a szövegelés módján. Módszertani írás a módszeréről, s éppen ez a lét- és határkérdésekre adott válasza. Szöveg-válasz. Hegel-idézetekhez kapcsolódva, de még inkább érthetnek belőle azok is (és ezek voltak a Hegel utáni másfél évszázadban egyre növekvő többségben), akik kevésbé magabiztos választ adtak ezekre a kérdésekre. „*Lét a határ szerint* (l'être à la limite): ezek a szavak még nem alkotnak kijelentést, még kevésbé diskurzust. De ott vannak, föltéve hogy megjártsszák őket, hogy tőlük nemzödjön ennek a könyvnek körülbelül valamennyi frázisa.”<sup>25</sup> Megjelenhetnek és többnyire meg is jelennek a legnyomósabb/legnyomasztóbb kifejezések, a szöveg iramlásában azonban súlytalanná válnak. Játékká, ha úgy tetszik, ill. ameddig nem kérdés, hogy honnan és hová (netán: miért is) iszkolnak az írott szavak. Azok a terminusok szerepelnek, amelyek a konfrontációba vont szerzőknél, de olyan szöveg-egységekké válnak, melyeknek határa átjárható a halasztódó-különbözésben más szövegegységek felé, s így nem terminálisak (véglegesek, határ-idősek, definitívek, határ-jelzők, végüket-járók) többé, ámbár 'szakasztott' olyanok, mint abban a szövegben, melyből az éppen folyó szövegbe származtak. Ez a dekonstrukció eljárása: átvenni szöveget, hogy szöveg-folyamba ömlesztésével „eredeti” mivoltában, jelentésében ezáltal lehetetlenné váljék. Lét a határ szerint, határnak kitett lét, lét — 'ami csak belefér' a határba, határnoki lét, Lét, ami csak a határból futja, határmérték szerinti lét, határra föltett lét, és így tovább: ugyan

<sup>25</sup> Derrida: *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, I. o.

ki gondol e változatok játékába bocsátkozva arra a komoly értelemre, melyben pl. Kant és Hegel használta a „Lét” és „Határ” szót? Azok a komor felhők pedig „vég-képp” eloszlottak, melyekbe a Lét és a Határ a transzszeptális létforma egén (mely alatt jószerevével talaj sincs, csak csupa ég, míg a válság: Válság) tornyosult. Ha az átvett szavak szövögetése nem kapcsolja ki eléggé az eredetit és azt, aki újra-szövögeti, akkor kikapcsolják ezeket a csatlakozó szavak/asszociációk/metaforák/ötlések/öltések; pl. az iménti esetben egy komoly/komor/sötét/gondterhelt/melankolikus futamban, melyben új és érdekes futamok nyílnak - csupán egymás pótlékaiként-szövegességben, de azért mégsem csak így — pl. a testnedvek és a kedély irodalmának nekikezdve.

Míg a szöveg a szöveg, s a Szöveg szerint végeláthatatlanul az, egészen vidám vállalkozás a dekonstrukció. Boldog felelőtlenség filozófiájának adja ki magát. Játszi elfoglaltság. Erkölcsi tehermentesülésben lebeg, libeg, tetszeleg. Szabad játék széles mozgásterében, tudomást sem véve a lehetőségről, hogy esetleg a Lét valamiféle betöltöttségének a szívó hatása által keltett vákuumban ennyire könnyed, hogy ennek légritkított atmoszférájában válik (keszonbetegekhez és magashegyi túrázókhöz hasonlóan) eufóriássá, hogy a Szövegnek, melyet nyomva ennek nyomásától ment, esetleg van gazdája. Szélekre, ahová pedig maga az ember sodródott/sodródik, asszociatív és metaforikus — de persze metafora-ellenes — szó/jelentés sziporkák, töredékek helyeződnek ki, a margóra, megjegyzés, jegyzet, széljegy, jegyzék stb. formájában. Hegel szövegéhez („úgy működik, mint egy írás-gép”<sup>26</sup>) csatlakozó említett bevezetésében Derrida a „dob” (dobhártya/üstdob/nyomdai-dob stb.) szövegkörnyezetébe jut a határnak-ütközés/határ-uralás problémájából. Szellemesen, élvezetesen, ügyelve azért a vonalvezetésre is. Dobraverni/rágalmazni /tympaniser/ a filozófiát, kifecakítani autizmusából<sup>27</sup>, megállapítani, hogy „nincs tiszta, makulátlan, üres szél, hanem másik szöveg van ott, erő-különbségek szövete, bármiféle jelenlévő vonatkozás közepe nélkül”<sup>28</sup> — az ilyen kitételek célzatosak. Mégiscsak lap közepére, sőt élőfejekbe kíváncsoznak, a dekonstrukció címoldalára tartoznak, koherenciájukkal és centrumvonzatukkal dekonstruálva magát a dekonstrukciót. A szöveg ezen a módon megoldása a transzszeptális Válságnak: az internoszeptrum *letéte* — gondjának elvetése, zenekari partitúrájának kivonatos letéte, bizományba adása/tevése —, írásban. Laza szövésben ugyan, de ez csak a játék örömét növeli, mint keresztretjtvények fejtésekor. A szövegvál-

<sup>26</sup> I. m., II. o.

<sup>27</sup> I. m., VII. o., j.

<sup>28</sup> I. m., XIX. o.

lalkozó egyensúlyvesztése — merthogy a könyv vége az írás kezdete<sup>29</sup> — formásan rögzül a lap-szél uralásában, a vonalak meghatározásában, az oldalak keretezésében és kötésében, ugyanazon műveletben, melyet Derrida elítél a filozófiai diskurzusról írván.<sup>30</sup> Akárcsak a tudat- és létproblémák átvételekor Husserltől és Heideggertől. A grammatológia eredései vetélések, de a módjait Írás - a Beszéd fölvetése a Szöveg vetélőjére, miután Szóba vetült a Jelentés - rögzíti és őrzi.

## SUMMARY

*Bertalan Pethő: „Write down” Derrida*

Analyzing the first period in development of Derrida's philosophy, author arrives at the conclusion that the transcendental characteristic of the grammatology is the writing exempted from the role of the medium. The grammatological intuition obtains a philosophical profile in course of criticizing western metaphysics, above all the philosophy of Husserl and Heidegger: the „différance” - written with an *a* - makes doubtful the presence and the subject. As far as the text is a text the technique of the deconstruction is a

play of the blissful irresponsibility. But taking into consideration the historical situation of the grammatology, the European crisis can be recognized as the ontological meaning of the grammatology. Using a term introduced by the author earlier, the transsaepal mode of Being is textualized and this textualization is raised to a methodological principle. In this context the „subconsciousness” of the Text are both the System and the inner experience of the man who is technically a „shuttle” of the textuality.

<sup>29</sup> Derrida: *De la grammatologie*, 129 sk. o.

<sup>30</sup> Derrida: *Marges* XX. o.

# FOUCAULT — A NŐIESSÉG ÉS A PATRIARCHÁLIS HATALOM MODERNIZÁCIÓJA\*

SANDRA LEE BARTKY

## I.

A modern társadalomról írt, föltűnést keltő kritikai tanulmányában Michel Foucault kifejtette, hogy a parlamentáris intézményeknek és a politikai szabadság új koncepciójának elterjedésével együtt járt egy ellentétes irányú, homályosabb változás: a test új, közvetlen, korábban példa nélkül álló fegyelmezése. A testtel szemben támasztott követelmény több, mint pusztán politikai engedelmesség, vagy munkája termékeinek átruházása: ez az új fegyelem behatol a testbe, s arra törekszik, hogy szabályozza erőit és működését, mozgásainak gazdaságosságát és hatékonyságát.

Azok a fegyelmezési eljárások, amelyeket Foucault leírt, főként az iskola, a hadsereg, a kórház, a börtön és a gyár modern formáihoz kötődnek; ezeknek célja a test hasznosságának fokozása, erőinek növelése. Annak létrehozása, amit Foucault „engedelmes testnek” nevez, azt igényli, hogy a testi tevékenységnek ne csak az eredményére, hanem magára a folyamataira is egy szakadatlan kényszer hasson; ez a „hatalmi mikrofizika” részekre tördeli a test idejét, terét és mozgását.<sup>1</sup>

Jeremy Bentham tervezete a Panopticonról, egy minta-börtönről, a társadalmi fegyelmezés új formájának lényegét mutatja meg Foucault számára. A Panopticon külső része egy kör alakú építmény, a közepén pedig egy torony van széles ablakokkal, amelyek a gyűrű belső oldalára nyílnak. A külső építmény zárkákra oszlik, mindegyik zárkán két ablakkal, melyek közül az egyik a torony ablakaival néz szembe, a másik a külső oldalra nyílik. Így egy ellenfényhatás jön létre, amely bármely alakot láthatóvá tesz a zárkájában. „Elég, ha egyetlenegy őrt állítunk a központi toronyba, s mindegyik cellába elhelyezünk valakit: egy őrültet, egy beteget, egy elítéltet, egy munkást vagy egy

\* „Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power”; az eredeti amerikaiból fordította Keresztes György

<sup>1</sup> Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés* (ford. Fázsy Anikó — Csűrös Klára), Gondolat, Bp. 1990, 38.o.

tanulót.”<sup>2</sup> Mindegyikük egyedül van, s el van zárva a társaival való kapcsolatfölvételtől, de állandóan ellenőrizhető a toronyból. Ennek a hatása az, hogy „a hatalom automatikus működését biztosító láthatóság tudatos és folyamatos állapotát gerjeszti a fogolyban”<sup>3</sup>, s mindegyikük saját maga börtönőrévé válik. Foucault szemszögéből a Panopticon szerkezete és hatásai társadalomszerte mindenütt visszhangra lelnek: „Miért is csodálkoznánk, hogy a börtön a gyárakra hasonlít, az iskolákra, kaszárnyákra, kórházakra, s hogy ezek egytől egyig a börtönre hasonlítanak?”<sup>4</sup>

Foucault beszámolója, melyet *Felügyelet és büntetés* című munkájában azokról a fegyelmezési eljárásokról ad, amelyek az újabb kor „engedelmes testjeit” létrehozzák, egy olyan „tour de force” (erőmutatvány), mely a történelmi részletek tömegét gazdag elméleti beszámolóval egyesíti azokról az eljárásokról, melyek révén az instrumentális ész birtokba veszi a testet. De Foucault végig úgy tárgyalja a testet, mintha férfi és nő testi tapasztalatai nem különböznének egymástól, s ugyanaz lenne a viszonyuk a modern élet jellemző intézményeihez. Hol marad a beszámoló azokról a fegyelmezési eljárásokról, amelyek a nők — a férfiakénál engedelmesebb — „engedelmes testét” hozzák létre? Ha ugyanis figyelmen kívül hagyjuk az alávetésnek azokat a formáit, amelyek a női testet hozzák létre, akkor továbbörökítjük azoknak a hatalomfosztottságát és némaságra-ítéltségét, akiket ezeknek alávetettek. Ennélfogva, még ha fölszabadító hangot hallunk is kicsendülni Foucault hatalombírálatából, ez egészében azt a szexizmust reprodukálja, amely az egész nyugati politikai elméletet jellemzi.

Hímneműnek vagy nőneműnek születünk, de férfiasnak vagy nőiesnek nem. A nőiesség egy készség, egy teljesítmény, „metódus azoknak az elfogadott nemi normáknak az eljátszására és újrajátszására, amelyek a test megannyi stílusaként jelennek meg”.<sup>5</sup> A következőkben azokat a fegyelmezési eljárásokat fogom megvizsgálni, amelyek létrehozzák a gesztusai és megjelenése révén fölismerhetően nőies testet. Az ilyen eljárások néhány kategóriáját teszem mérlegre: azokat, amelyek ebből a testből gesztusok, testtartások és mozgások specifikus repertoárját váltják ki, s azokat, amelyeknek hatására ez a test földíszített külsővel jelenik meg. Meg fogom vizsgálni,

<sup>2</sup> I. m., 273.o.

<sup>3</sup> I. m., 274.o

<sup>4</sup> I. m., 309.o.

<sup>5</sup> Judith Butler: „Embodied Identity in de Beauvoir’s *The Second Sex*”, bemutatva 1985. március 22-én, American Philosophical Association, Pacific Division.



hogy milyen hatással jár a női identitásra és szubjektivitásra az ezeknek való alávetettség, s a befejező részben kifejtem, hogy ezeket a fegyelmezési eljárásokat a patriarchális uralom modernizációja fényében kell fölfognunk, egy olyan modernizációban, amely történelmileg a Foucault által leírt általános séma alapján tárul föl.

## II.

A női alkat stílusai koronként és kultúránként változnak: általunk még alig értett módon tükrözik a kulturális rögeszméket és gondokat. Ma, legalábbis a fejlett ipari társadalmakban, ellenszenvet vált ki, ha egy női test masszív, erős, súlyos. A divatos test sovány, kis mellű, keskeny csípőjű, karcsúsága a girhességgel határos. Körvonalai inkább illenének egy kamasz fiúhoz vagy egy serdülőkorba lépő lányhoz, mint egy felnőtt nőhöz. Mivel az átlagos nők normálisan ettől egészen eltérő méretekkel rendelkeznek, nekik természetesen diétáznuk kell.

A diétázás fegyelmezi a test éhségét: az étvágyat állandóan figyelemmel kell kísérni és vasakarattal kell kormányozni. Mivel a szervezet ártatlan táplálékszükségletét nem lehet mindig visszautasítani, kinek-kinek ellenségévé válik a teste, idegenné, akinek eltökélt szándéka a fogyókúra-terv megghiúsítása. Az *anorexia nervosa*, ami most járványos méreteket öltött, ugyanaz a XX. század végi nők számára, mint ami hisztéria volt megelőző korok nőinek: egy széleskörűen elterjedt kulturális rögeszme kikristályosodása egy beteges divatban.<sup>6</sup> Ráadásul nemcsak általános fogyasztógyakorlatok vannak, hanem olyanok is, amelyeket kizárólag nőknek szántak. Ezek nem valamennyi testméretet kívánják erősíteni vagy fogyasztani, hanem a test változó részeit építenék át a kurrens minta szerint. M. J. Saffon „nemzetközi szépségszakértő” arról biztosít bennünket, hogy az ő alapvető tizenkét arcmasszázs-gyakorlata képes eltüntetni a szemöldökráncokat, kisimítani a homlokot, kiemelni a beesett orcákat, száműzni a szarkalábakat és feszessé tenni az áll alatti izmokat.<sup>7</sup> Vannak gyakorlatok a keblek építésére és a „cellulit” száműzésére — ez utóbbi az „alaktanácsadók” szerint egy különleges típusú női zsírszövet. Van „helyi fogyasztás” — ez egy gyűjtőfogalom, amely

<sup>6</sup> L. Susan Bordo: „Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture”, *Philosophical Forum* XVII. köt. 2. sz. (1985–1986 tél), 73–104.o.

<sup>7</sup> M. J. Saffon: *The 15-Minute-A-Day Natural Face Lift*, Warner Books, New York 1981.

olyan gyakorlatok tucatjait jelenti, melyek vastag bokák, „nyeregtáskás” combok, vagy más, hasonlóan „problémás területek” fogyasztását célozzák. A „helyi fogyasztás” ötlete maga egyszerre tudománytalan és kegyetlen, mivel olyan várakozásokat ébreszt a nőkben, amelyeket nem tud kielégíteni: a zsírszövetek eloszlási sémája — mint tudjuk — genetikusan meghatározott.

Nemcsak a természetes étvágy vagy az átépítetlen körvonalak veszélyesek a nők számára: erős arc kifejezései is megghiúsíthatják a testi tökéletesedés nevelési programját. Egy kifejező arc könnyebben ráncosodik, mint egy kifejezéstelen. Ennélfogva, ha a nők képtelenek elfojtani erős érzelmeiket, megtanulhatják elnyomni legalább arcuk hajlamosságát azok kimutatására. Sophia Loren egyedülálló megoldást ajánl erre a problémára: egy, a homlokra vagy a szemöldök közé erősített szalagdarabot, amely megrántja a bőrt, ha valaki ráncol, s emlékeztetőként működik, hogy lazítsa el az arcát.<sup>8</sup> A szalagot mindig viselni kell, amikor egyedül van otthon a nő.

### III.

Jellegzetes nemi különbségek vannak a taglejtés, a testtartás, a mozgás és az általános testi viselkedés területén: a nők a férfiaknál sokkal korlátozottabbak mozgásfajtáik és megélt térbeliségük tekintetében.

Marianne Wex német fényképész több mint kétezer képből álló rendkívüli sorozatában — benne sok, rejtett géppel készült utcai felvétel — dokumentálta a tipikusan férfias és nőies testtartások közötti különbségeket. Vonatra váró nőket látunk testükhöz szorított karokkal ülni, kezüket összekulcsolják az ölükben, cipőjük orra előre mutat vagy befelé fordul, lábszáraikat összezárják.<sup>9</sup> A nők ezeken a fényképeken kicsire és keskenyre húzzák össze magukat, feszültnek látszanak és kis helyet foglalnak el. A másik oldalom a férfiak kiterjeszkednek a rendelkezésükre álló térbe, lábaikat és karjaikat testüktől messze szétvetve ülnek. Egy férfi lépéshossza — testméretéhez viszonyítva — nagyobb,

<sup>8</sup> Sophia Loren: *Women and Beauty*, William A. Morrow and Co., New York 1984, 57.o.

<sup>9</sup> Marianne Wex: *Let's Take Back Our Space, „Female” and „Male” Body Language as a Result of Patriarchal Structures*, Frauenliteraturverlag Hermine Fees, Berlin 1979. Wex állítása szerint a japáni nőket még arra tanítják, hogy lábfejüket befelé fordítsák, ami az engedelmesség egy hagyományos jele (23.o.).

mint egy nőé, karjait nagyobb távolságra tartja és messzebb lendíti a testétől. A nő járása körültekintő, visszafogott.

De a nő mozgása még finomabb korlátozásnak is alá van vetve. A női arcokat, éppúgy, mint a női testeket, az engedelmesség kifejezésére képzik ki. Férfitekintet hatására a nők lesütik vagy elfordítják a szemüket; a női tekintetet arra képezik ki, hogy föladjon a látás uralkodó státusára vonatkozó igényét. A „helyes” lány megtanulja, hogy kerülje a „feslett” nőre jellemző merész és fölszabadult tekintetet, amellyel bármit és bárkit megnéz, ha úgy tetszik neki.

A női mozgásnak, taglejtésnek és testtartásnak nemcsak korlátozottságot kell mutatnia, hanem bájt is, s bizonyos erotikus vonzerőt, amit erényes tartózkodás korlátoz: egyszerre mindhármat. Itt egy egészen új kiképzési forma számára nyílik működési terep: egy nőnek behúzott hassal, némileg hátrahúzott vállakkal és kifeszített mellkassal kell állnia, hogy legelőnyösebben mutassa be kebleit. Miközben a nők számára illendő, korlátozott módon kell sétálnia, egyidejűleg egyesítenie kell a mozgásban ezt egy finom, de mégis kihívó csípő-himbálással. De túl sokat mutatni is tilos: rövid, mélyen kivágott ruhát viselő nők kerüljék a hajolgatást, ha csak lehet, de ha már elkerülhetetlen, nagyon kell vigyázniuk, hogy elkerüljék kebleik vagy fenekük illetlen fitogtatását. A divatmagazinok időről időre egészen aprólékos útbaigazítást adnak az autóba való be- és az onnan való kiszállás helyes módszereit illetően. Ezek egyesítik magukban a női mozgásra vonatkozó mindhárom parancsot: egy nőnek tilos karjaival és lábszáraival szerteszét kaszálni, meg kell próbálnia kecsesen mozogni — ami nem kis teljesítmény, ha valaki éppen egy Fiat hátsó üléséről mászik ki —, s bölcsen teszi, ha kihasználja a kedvező alkalmat, hogy valamelyest megmutassa a lábait.

Mindazok a mozgások, amelyeket eddig leírtunk, a nő saját testéből belülről eredő önmozgások. De párban a férfiak — rendszerint észrevétlen módon — szó szerint kormányozhatják a nő mozgását mindenütt, ahol csak megfordul: utcán, sarkon, liftbe szálláskor, kapualjban, étkezőasztalnál a székhöz, a táncparketten. A férfi mozgása „nem szükségképpen nehézkes és toladó, vagy kellemetlen módon fizikai; könnyed és elegáns, de határozott, mint a legmerészebb műlovasé a legjobban idomított ló hátán.”<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Nancy Henley: *Body Politics*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1977  
149.o.

#### IV.

Bőrápolás: terep egy egészen új diszciplína számára. Egy nő bőrének puhának, rugalmasnak, szőrtelennek és simának kell lennie; eszményi esetben nem szabad az elhasználódás, a tapasztalatok, a kor, vagy a mély gondolatok jeleit mutatnia. A szőrzetet nemcsak az arcról, hanem a test hatalmas felületeiről, a lábszárakról és a combokról is el kell távolítani, ami egy borotválkozás és finom csiszolópapírral végzett puhítás révén, vagy undorító szagú szőrtelenítők által végrehajtott művelet. Az új tanga-szabású fürdőruhák és tornadresszek a fanszőrzet jelentős részének eltávolítását is kikényszerítik.<sup>11</sup> Az arcszőrzet eltávolításáról inkább részenként lehet beszélni. A szemöldökből gyökerestül tépik ki a szőrszálakat egy csipesszel. A bajuszra és az orcákra forró viaszt öntenek, amit azután föltépnek, amikor kihűlt. Az a nő, aki tartósabb eredményre vágyik, elektrolízissel próbálkozhat, ami egyszerre fáradtságos és drága eljárás.

Annak a kialakítása, amit „jó bőrápolási programnak” nevez egy „szépségszakértő”, nemcsak az egészségre fordított figyelmet, a kifejező arcjáték kerülését és az arcmasszázs-gyakorlatok elvégzését igényli, hanem a bőrápoló készítmények rendszeres használatát is; sokat közülük naponta többször. Tisztító arctejelek (a közönséges szappan és víz „fölborítják a bőr sav-lúg egyensúlyát”), lemosó vizek (lágyabbak, mint a tisztító arctejelek), bőrösszehúzó oldatok, színezők, smink-leszedők, éjszakai krémek, tápláló krémek, szemkrémek, hidratálók, bőr-kiegyensúlyozók, testápoló tejelek, kézkrmek, ajakkenőcsök, naptejelek, fényvédő krémek, arcmaszkok. Az igazi arcpakolás elkészítése összetett feladat: vannak kénes maszkok pattanásokra, forró vagy olajos maszkok száraz területekre, hideg maszkok ugyancsak száraz területekre, bőrösszehúzó maszkok, kondicionáló maszkok, bőrradírok, gyógynövényekből, gabonalisztekéből vagy mandulából készített tisztító maszkok, iszappakolások. Fekete nők, ha úgy kívánják, használhatnak „fakító krémeket” az „egyenletes bőrárnyalat” elérése céljából. A bőrápoló készítményeket soha nem kenjük csak úgy rá a bőrre, hanem aprólékosan előírt szabályok szerint alkalmazzuk őket: a szemkrémet óvatosan rakjuk föl — és soha nem az orrtól távolodó, hanem mindig felé közeledő irányban; a tisztító krémet csak kifelé tartó irányban alkalmazzuk, kereszttbe a homlokon, a felső ajkon és az állon, soha nem fölfelé, hanem mindig lefelé az orron, fölfelé és kifelé az orcákon.

<sup>11</sup> Clairol éppen most vezetett be egy kis elektromos borotvát, a „Bikini”-t, nyilvánvalóan éppen erre a célra szánva.

A hétköznapi életkörülmények, csakúgy mint a tevékenységi formák széles választéka, válságot okoznak a bőrápolásban, s éppúgy megkövetelik az életrendnek a megszigorítását, mint a készítmények járulékos fölhasználását. A bőrápolás diszciplinája szakosodott tudást igényel: egy nőnek tudnia kell, hogy mi a teendő akkor, ha sielt, gyógyszert szedett, erőfeszítést igénylő gyakorlatokat végzett, csónakázott vagy klórozott medencében úszott; ha környezeti szennyeződésnek, túlfűtött teremnek, hidegnek, napfénynek, szélsőséges időjárásnak, a repülőgép túlnyomásos kabinjának, szaunának vagy gőzfürdőnek, fáradságnak vagy feszültségnek volt kitéve. A jó bőrápolási szokásokkal rendelkező nő ugyanúgy órarendbe írja életrendjét, mint az iskolás gyerek, vagy a rab: Georgette Klinger szerint legalább naponta négyszer hosszabb-rövidebb ideig tartó figyelmet kell szentelnünk az arcbőrünknek.<sup>12</sup> A hajápolás a bőrápoláshoz hasonló időbefektetést igényel, s ugyanúgy készítmények széles választékának a használatát, technikák sorának az uralását, s egy specializált tudás megszerzését.

A jó hajápolás és bőrápolás csúcsa és koronája természetesen a haj elrendezése és a kozmetikumok alkalmazása. A kikészítésről a divatlapok általában úgy írnak, mint művészi tevékenységről, amiben egy nő kifejezheti az egyéniségét. Ne higgyük el: egy arc kifestése nem is hasonlít egy kép megfestéséhez; legjobb esetben úgy jellemezhető, mint ugyanannak a képnek az újra majd ismételt újra megfestése kisebb változtatásokkal. Az a nő, aki valóban újszerű módon használja a kozmetikumokat, ki van téve annak, hogy nem művésznek, hanem különcnek fogják nézni. Ráadásul, mivel egy megfelelően kikészített arc ha nem is belépőkártya, de legalábbis az elfogadhatóság jelvénye a legtöbb társadalmi és szakmai körben, az a nő, aki azt választja, hogy egyáltalán nem használ kozmetikumokat, olyan szankciókkal néz szembe, amelyeket soha nem alkalmaznak azokkal szemben, akik azt választják, hogy nem festenek akvarellt.

## V.

A nőiességet kialakító eljárásokat a nők annak ellenére folytatják, hogy a háttérben ott van a testi tökéletlenség átható érzése: ez magyarázza, hogy gyakran kötelességszerűen, vagy éppen rituális jelleggel végzik őket. Az a test, amelyet ezek az eljárások megcélznak, egy alsóbbrendű test. Hogy-hogy? Először is, a nők szembesülnek egy elkerülhetet-

<sup>12</sup> L. Georgette Klinger—Barbara Rowes: *Georgette Klinger's Skincare*, William A. Morrow and Co., New York, 102, 105, 151, 188.o. és passim.

len bírálattal, a lehetetlen szabvány bírálatával. A tökéletes szépség média-képei, amelyekkel naponta bombáznak minket, egyáltalán nem hagynak kétséget afelől, hogy képtelenség megfelelnünk neki. Önmagában az öregedés, aminek — tetszik vagy sem — mindannyian ki vagyunk szolgáltatva, kudarcra ítélné a tervet. Másodszor, a nőiességnek egy olyan esztétikája, ami a finomságon, törékenységen és az izomerő hiányán alapul, a fizikai erőszakkal szembeni ellenállásra képtelen női testeket hoz létre, márpedig a nők erőszakos meggyalázása a férfiak részéről — mint tudjuk — széleskörűen elterjedt. Harmadszor, az a követelmény, hogy állandóan fiatalnak nézzünk ki, egy olyan testi eszményt kényszerít ránk, amelyben soha nem testesülhet meg bölcsesség, tapasztalat, vagy mély gondolat — amelyek a hatalomgyakorláshoz szükséges gondolkodás jellemzői. Végül a nők testnyelve az érintkezés korlátozottságával, a mosolygás követelményével, fizikai feszességével és szűk térre szorítottságával az alárendeltség nyelvének valamennyi jegyét magán viseli, férfiak által törvényesített alárendeltségét egy him státushierarchiában.

A nőies testi megjelenés patriarchális szabványait alaposan internalizálták, azaz beépítették a személyiség szerkezetébe. Ez utóbbi kifejezéssel most az érzékelés és önérzékelés azon formáit jelölöm, amelyek lehetővé teszik egy személy számára, hogy megkülönböztesse önmagát más személyektől, s elkülönítse önmagát mindazoktól a létezőktől, amelyek nem rendelkeznek ezzel a képességgel. Ennek a következményei roppant jelentősek a feminista elmélet számára. Mint láttuk, egy generalizált himnemű szemlélő — egy Panopticon a fejben — strukturálja a nő tudatát önmagáról mint testi létezőről. Ez az internalizálás egyik jelentése, de vannak továbbiak is. Egy nő fölfogását önmagáról nemcsak az a mód konstituálja, ahogyan látják — s önmagát látja —, hanem az is, amit tud. Sok nő rendkívüli erőfeszítéseket tesz a nőiesség technológiájának birtoklása érdekében. Miért teszik, amikor ezeknek a technológiáknak az elutasítása, vagy az irántuk tanúsított közömbösség a him védnökösködés végérvényes megtagadását eredményezhetné? Nos, a kiképzés a neki alávetett egyént a mesteri szakismeret érzésével éppúgy fölruházhatja, mint egy biztonságos identitás-tudattal. Míg az alávetés egy nagyobb hatalomfosztást eredményezhet, a kiképzés a személy képességeinek bizonyos mértékű fejlődését hozhatja magával. Ennélfogva egy nyíltan radikális feminizmus, amely megkérdőjelezi a női test patriarchális konstrukcióját, a nőket kétségtelen szakértelemvesztéssel fenyegeti, aminek az emberek általában ellenállnak; ezenfelül kérdésessé teszi a személyes identitásnak a kompetencia-tudattal összekapcsolódó aspektusát.

A férfiasság és a nőiesség kategóriái, azonkívül, hogy lényegbevágók a személyes identitás fölépítésében, informális társadalomontológiánk kritikai elemeinek is bizonyulnak. Egy nőiesnek érzett, azaz a megfelelő eljárások révén fölépített test birtoklása a legtöbb esetben döntő egy nőnek önmagáról mint nőről alkotott tudata, s mivel személyek jelenleg csak mint férfi vagy nő létezhetnek, önmagáról mint létező individuumból alkotott tudata számára is. Ugyancsak döntő lehet az önmagáról mint szexuálisan vágyakozó és megkívánható szubjektumról alkotott tudata szempontjából. Ennélfogva minden olyan elképzeléstől, amely arra törekszik, hogy lebontsa azt a gépezetet, amely a női testet nőiessé változtatja, joggal tarthatnak a nők, mondván, hogy a legjobb esetben deszexualizálódással, a legrosszabb esetben teljes megsemmisüléssel fenyegeti őket.

A nőiesség technológiai — főntartom — eredetileg fegyelmezési eljárások Foucault értelmezése szerint. Követem az ő meghatározását a fegyelmezésről, mint aminek mechanizmusai szerinte lényegükben egyenlőségellenes és nem szimmetrikus mikrohatalmi rendszerek.<sup>13</sup> Ezek az eljárások azonban annyira összetettek és sokoldalúak, hogy fegyelmező jellegüket ez gyakran elleplezi: lehetnek egyidejűleg a felnőttkorba lépés rítusai (gondoljunk valakinek az első pár magas sarkú cipőjére), egy személy osztályhelyzetének a megnyilatkozásai, alkalmak narcisztikus hajlamok kielégítésére, rövid kirepülések a hétköznapi robotból a varázslat fantáziavilágába. Összetett jellemük, csakúgy mint az őket kísérő fullasztó ideológia, azt álcázzák, hogy milyen nagy mértékben szolgálják ezek az uralom érdekét. Ha ezeknek a fegyelmezési eljárásoknak ilyen fontosságuk van az identitás fölépítésében, akkor maga a női szubjektivitás jelenik meg úgy, mint ami szisztematikusan kettős eljárások együttesén belül strukturálódott. A nemi alávetettség rendszere a maga módján éppúgy illusztrálja a feszültséget aközött, ami van, s ami megjelenik, mint a béralku a kapitalizmusban: a jelenségformák, amelyekben ez az alávetettség megnyilvánul, gyakran egészen különböznek azoktól a valóságos viszonyoktól, amelyek ennek mélyebb struktúráját alkotják. Akkor viszont bármely politikai elmélet, amely nem lát ellentmondást a nők felszabadulása és a „nőiesség” tartósítása között, mélyen elhibázott.

<sup>13</sup> Vö. Foucault, i. m. 301.o.

## VI.

Foucault kifejtette, hogy az átmenetet a hagyományosból a modern társadalmakba a hatalomgyakorlás rejtett átalakulása jellemezte, amit „ az individualizáció politikai tengelye megfordulásának” nevez. A régebbi, tekintélyelvű rendszerekben a hatalom az uralkodó személyében testesült meg, s szubjektumok nagyszámú, névtelen teste fölött gyakorolták. Így a jog megsértését a királyi személy megsértésének tekintették.<sup>14</sup> Míg az engedelmisség kierőszakolására használt módszerek a múltban gyakran egészen brutálisak voltak és a test durva bántalmazásával jártak, közben a hatalom ebben a rendszerben véletlen és diszkontinuus módon működött: a társadalmi totalitás nagy része túl feküdt a hatókörén. Ezzel szemben a modern társadalom annak volt szemtanúja, hogy a hatalomnak egyre nagyobb mértékben terjeszkedő apparátusai jelennek meg és sokkal korlátozóbb társadalmi és pszichológiai ellenőrzést gyakorolnak, mint korábban lehetséges volt.

A nőknek van olyan saját tapasztalatuk a hatalom modernizálódásáról, ami később kezdődik, mint a Foucault által körvonalazott folyamat, de nyomon követi azt. A női magatartást fontos kérdésekben kevésbé szabályozzák ma, mint a múltban. A nő nagyobb mobilitással rendelkezik, kevésbé van a háztartás terére korlátozva, s a korábbi nemzedékek számára elképzelhetetlen szexuális szabadságot élvez. A válás, a házon kívül végzett fizetett munka hozzáférhetővé válása és a modern élet fokozódó világiasodása megszüntették fölötté mind a hagyományos család, mind az egyház gyámkodását. Ezekben az intézményekben a hatalmat általa ismert egyének gyakorolták: férjek, apák és lelkészek. Egy nő teste — ugyanúgy, mint az *ancien régime*-ben — büntetés tárgya lett, ha ő nem engedelmeskedett.

Ezzel ellentétben az a felügyelő hatalom, ami fokozatosan súlyosbodik, ahogy megteremtik a megtestesült, mintaszerű nőiességet, szétszórt és névtelen; nincs egyén, akit hivatalosan fölruháztak volna ennek a hatalomnak a gyakorlásával: mindenkit fölruháztak vele általában és senkit egyénileg. Ez a felügyelő hatalom különösképpen modern: nem támaszkodik erőszakos vagy nyilvános szankciókra és a női test mozgásszabadságának korlátozására sem törekszik. Mindennek ellenére beavatkozása a testbe csaknem totális: a női test „a hatalom gépezetébe kerül, s ez vájkál benne, ízekre szedi, majd újraalkotja”.<sup>15</sup> A fegyelmező technikák, amelyek révén a nők engedelmes

<sup>14</sup> I. m., 65.o.

<sup>15</sup> I. m., 188.o.



testét megépítik, olyan szabályozást céloznak, amely megszakítás nélküli és totális: szabályozza a test méreteit és körvonalait, étvágyát, tartását, gesztusait, általános viselkedését a térben és minden egyes látható részének a megjelenését. Ami hajdan az arisztokraták és a kurtizánok specialitása volt, az ma minden nő rutinszerű kötelessége, legyen bár nagymama, vagy alig serdülő bakfis.

A nő, aki naponta fél tucatszor ellenőrzi a sminkjét, hogy lássa, vajon az alapozókrém nem sűrűsödött-e össze, vagy a szemfestékét, vajon nem kenődött-e el, aki aggódik a frizurája miatt, hogy a szél vagy az eső tönkretetheti, aki gyakran megnézi, vajon a harisnyája nem csavarodott-e meg a bokájánál, avagy mindent, amit csak eszik, megvizsgál, nem zsiros-e — önmaga rendőrévé vált, éppen olyan biztosan, mint a Panopticon foglya; önmaga könyörtelen felügyeletére bízott rabbá. Az önfelügyelet a patriarchális hatalomnak való engedelmesség egy formája.

Nem jósolok széles körű ellenállást a nőiesség megtestesítésének konvencionális divatjaival szemben, minthogy ezek a nők jelenlegi materiális és pszichológiai helyzetében gyökereznek. De ahol a fegyelmezésnek ez a formája megjelenik, ott az ellenállás is nő: erről tanúskodik számos ellenszegülő értekezés és szokás megjelenése.<sup>16</sup> Egy dolog, bárhogyan legyen is, világos: a nőiességet, mint egy meghatározott „test-stílust”, valami egészen más irányban kell majd meghaladni; nem a férfiasságában, ami sok tekintetben csak tükörbéli ellentéte, inkább a női test radikális, még el nem képzelt átalakulásának irányában.

## SUMMARY

*Sandra Lee Bartky: Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power*

In a striking critique of modern society, parliamentary institutions and of new conceptions of political liberty was accompanied by Michel Foucault has argued that the rise of

<sup>16</sup> L. pl. Kim Chernin: *The Obsession, Reflections on the Tyranny of Slenderness*, Harper and Row, New York 1981 és Marcia Hutchinson: *Transforming Body Image, Learning to Love the Body You Have*, Crossing Press, Trumansburg, New York 1985. L. még a „Pumping Iron II” c. filmet is a női testépítőkről. Említésre érdemes ebben a tekintetben, hogy néhány leszbikus közösség visszautasítja a szexuális kíváncsiságnak és a fiataliságnak az uralkodó kultúrában jellemző azonosítását.

a darker counter-movement, by the emergence of a new and unprecedented discipline directed against the body. More is required of the body now than mere political allegiance or the appropriation of the product of its labor: the new discipline invades the body and seeks to regulate its very forces and operations, the economy and efficiency of its movements.

The disciplinary practices Foucault describes are tied to peculiarly modern forms of the army, the school, the hospital, the prison and the factory; the aim of these disciplines is to increase the utility of the body, to augment its forces. The production of what Foucault calls „docile bodies” requires that an uninterrupted coercion be directed to the very processes of bodily activity, not just their result; this

„microphysics of power” fragments and partitions the body’s time, its space and its movements.

But Foucault treats the body throughout as if the bodily experiences of men and women did not differ and as if men and women bore the same relationship to the characteristic institutions of modern life. To overlook the forms of subjection that engender the feminine body is to perpetuate the silence and powerlessness of those upon whom these disciplines have been imposed. Hence, even though a liberatory note is sounded in Foucault’s critique of power, his analysis as a whole reproduces that sexism which marks Western political theory throughout.

## INNENTŐL ODÁIG — DE MIKOR ÉS VAJON?

*A modernizmus és ami utána következik*

ALEŠ ERJAVEC

Charles Jencks könyvében, *A posztmodern építészet nyelvében*, amelyet 1977-ben publikált először, néhány olyan dilemmát mutat be, amelyek elválaszthatatlanok nemcsak a posztmodernizmustól, annak előterjesztőitől és támogatóitól, hanem a posztmodernitás védelmezőitől is. Jencks a következőképpen kezdi könyvét: „Mai világunkat mint posztmodernt definiálni olyan, mintha a nőket úgy határoznánk meg, hogy 'nem-férfiak'. Ez nem mond nekünk túl sokat, akár kecsegtető, akár jövendőelő. Csak arról beszél, amit magunk mögött hagytunk — a modern világról, amely paradox módon kudarcra-ítélt, megsemmisülésre, mint egy ódivatú futurista. S van itt egy másik nyelvi talány is. Hogyan lehet a világ posztmodern, varázslatosan megőrizve, mint néhány teremtmény az *Alice Csodaországban* c. könyvben, túl a jelen időn? Vajon csakis a múltban vagy a jövőben lakozunk? Akármennyire furcsán is hangozzék, valóban egy olyan világban élünk, amely gyorsan posztmodernné válik. Létezik egy azonosítható és nehezen besorolható posztmodern festészet, ugyanúgy, mint szobrászat, tánc, film, filozófia és irodalom. Mindezek a mozgalmak bizonyos fokig mutatják a terminus kettős aspektusát: azt hogy egyszerre meghosszabbítása és transzcendálása a modernizmusnak. Elfogadják a modern világ és a modernizáció visszafordíthatatlan természetét, de tagadják, hogy ez elszakít bennünket a premodern múlttól. Ez a múlt éppolyan része a jelennek, mint a XX. század bármelyik aspektusa.”<sup>1</sup>

Charles Jencks volt az aki, a „posztmodernizmus” terminust „A posztmodern építészet fölemelkedése” c. tanulmányában, 1975-ben, a mai (legalábbis legáltalánosabban elfogadott) értelemben használta. De a terminusnak természetesen sokkal hosszabb a története. Ahogyan Jencks maga magyarázza, „amikor először megírtam ezt a könyvet” (ti. *A posztmodern építészet nyelvét*), „1975-ben és 1976-ban, a posztmodernizmus szó és fogalom csak az irodalomkritikában volt bizonyos gyakorisággal használatos. Rendkívül nyugtalanító, ahogyan később átláttam, hogy a posztmodernizmust az 'ultra-modern' értelmében használják, William Burroughs szélsőséges, túlzó regényeire,

<sup>1</sup> Charles Jencks: *The Language of Postmodern Architecture*, Academy Editions, London (5.kiad.) 1987, 5. o.

valamint a nihilizmus és a konvencióellenesség filozófiájára utalva. Miközben tudtam ezekről az írásokról, Ihab Hassanéiról és másokéiról, én éppen ellenkező értelemben használtam a terminust: az avantgarde szélsőségesség végeként, a tradícióhoz való részleges visszatérés értelmében és a nyilvánossággal való kommunikáció központi szerepét hangsúlyozva — s az építészet a nyilvános művészet.”<sup>2</sup> Így Jencks számára a posztmodernizmus „egyszerre folytatása és transzcendálása a modernizmusnak”.

Egy másik szerző, Peter Fuller, a modern és a posztmodern építészetéről és *design* ról beszélve, sokkal agresszívabb hangnemet használ. Szerinte „a modernizmus elvesztette minden jogcímét, amellyel valaha is bírt, a modernitásra. Egy öregedő diktátor helyzetében találja magát, akinek hatalma, hatása és hihetősége már hiányzik, s akinek nemzetközi támogatottsága elillant. A modernizmus más módon is egy ingadozó oligarchára hasonlít. Mindig megpróbálja újraértelmezni a múltat a saját szemszögéből, még akkor is, ha ez a legönkényesebb félreértelmezést teszi szükségessé.”<sup>3</sup>

S ha egy harmadik szerzőhöz, Kenneth Framptonhoz fordulunk, fölfedezzük, hogy *A modern építészet kritikai története* c. 1985-ös könyvében, a „posztmodernizmus” nem önálló címszó. Ha az indexben keressük, a „populizmus” és „posztavantgardizmus” címszavakhoz utasít bennünket. Az első címszó alatt Jencks *A posztmodern építészet nyelve* c. könyvéről beszél Frampton, és bizonyos építészek védelméről Jencks részéről. Frampton ezt írja: „Megmarad az a kijózanító tény, hogy sok úgynevezett populista műnek semmi más nem kell közvetítenie, mint egyfajta kielégítő kényelmességet vagy ironikusan kommentálnia a külvárosi giccs abszurditását. Gyakrabban engednek az egyénieskedő rögeszméknek, mint a nem posztmodern építésznek.”<sup>4</sup> De ugyanabban a könyvben Frampton később kimerítően ír az ún. „kritikai regionalizmusról”, amelynek fő eszméje egy olyan építészet, amely regionális specifikumokat fejleszt ki — ami mellesleg éppenséggel egyike azoknak a jellemvonásoknak, amellyel a posztmodernizmus támogatói készségesen egyetértének, s elfogadnák, mint sajátjukat. Mivel, ahogyan Frampton mondja: „a kritikai regionalizmus alapvető stratégiája, hogy az univerzális civilizáció hatását olyan elemek segítségével közvetítse, amelyek közvetve egy

<sup>2</sup> Uo. 6. o.

<sup>3</sup> Peter Fuller: „The Search for a Postmodern Aesthetic”, in: *Design After Modernism* (ed. John Thackers), Thames and Hudson, London 1988, 117. o.

<sup>4</sup> Kenneth Frampton: *Critical History of Modern Architecture*, Thames and Hudson, London 1985, 292. o.

meghatározott hely sajátosságaiból származnak”.<sup>5</sup> Így úgy tűnhet, hogy a kritikai regionalizmus csak a posztmodern elszóródás, decentralizáció és pluralizmus másik esete, amely szemben áll a megelőző modernista internacionalizmussal, legyen ez az építészet „nemzetközi stílusa”, vagy történetfilozófiák és az újabb idők ideológiái. Még inkább ez lenne a helyzet, ha nem az történt volna, hogy a posztmodernizmus fogalma olyan szorosan hozzákapcsolódott a modernitás *versus* posztmodernitás kérdéséhez — ahogy maga Frampton is elismeri —, hogy „vonzódásom a Frankfurti Iskola kritikai teóriájához kétségtelenül befolyásolta véleményemet az egész korszakról”.<sup>6</sup> Ezt a vonatkozást részben úgy tekinthetjük, mint legalább részleges alapját ellenérzésének a posztmodernizmussal szemben, vagy ahogyan Jencks nevezi, „a posztmodern mozgalommal” szemben. Jencks szerint ugyanez a mozgalom „több mint húsz év után véghezvitt egy forradalmat a nyugati kultúrában, anélkül hogy néhány tojásfejen kívül mást is betört volna”.<sup>7</sup> Ebben a műben, amelyben megpróbálja bemutatni, mit ért „posztmodern klasszicizmuson”, Jencks néhányszor helyeslően említi Jean-François Lyotard művét a posztmodernitásról. Ám Lyotard szintén azt írja: „A posztmodern építészetet arra ítéli helyezte, hogy kis téri átalakítások sorozatát hozza létre egy olyan térben, amelyet a modernitástól örökölt, s föl hagyjon az emberiség által lakott tér globális rekonstrukciójával.”<sup>8</sup> Így kiderül, hogy Lyotard számára a posztmodern „terv” az építészetben inkább valami olyasmi, aminek negatív értéke van, s mint ilyen éppen az ellentéte annak, amit Jencks számára képvisel.

Ahogy eme néhány, az építészetből vett példán próbáltam megmutatni — mint olyan területen, ahol vélhetőleg a legkevesebb nehézséget okozza az úgynevezett posztmodernizmus meghatározása —, eléggé nyilvánvaló, hogy ennek a jelenségnek a természete, a legkevésbé sem világos még eredetének területén sem. Noha az idézett példák részben találomra kiszemeltek, így is elég jellemző a válogatás. Mindamellet itt hozzáteheti valaki, hogy Jencks-nek sokkal kisebb hatása van építészeti körökben, mint amekkora hatást gyakorol (vagy ami azt illeti, gyakorolt) az ún. kultúrológia vagy

<sup>5</sup> Kenneth Frampton: „Towards a Critical Regionalism”, *Postmodern Culture* (ed. Hal Foster), Pluto Press, London 1985, 21. o.

<sup>6</sup> Kenneth Frampton: *Critical History of Modern Architecture*, 9. o.

<sup>7</sup> Charles Jencks: *Post-Modernism. The New Classicism in Art and Architecture*, Academy Editions, London 1987, 11. o.

<sup>8</sup> Jean-François Lyotard: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris 1988, 114.

o.

kultúrfilozófia és művészet területén. Én sem akarom azt sugallni, hogy minden tézise (különösen azok, amelyek a *Posztmodernizmus. Új klasszicizmus a művészetben és az építészetben* c. könyvéből származnak) rendkívülien meggyőző. Ezenkívül azt is el kell ismerni, hogy a posztmodernizmusról való viták az építészetben nem korlátozódtak erre a meghatározott területre, hanem elterjedtek a filozófiában és a kifejezés legszélesebb értelmében vett társadalomtudományokban is. Hogy ez megtörtént, főképp Jencks-nek (és részben Ihab Hassannak) köszönhető. Még ha ezek a szerzők, más szerzők egész sorához hasonlóan, különböző kérdéseket érintettek is, amelyek különböző érdeklődési és kutatási területükből származtak, s noha véleményük gyakran kölcsönösen kizárja egymást (és ugyanakkor néha belsőleg inkonzisztens), hangsúlyozni kell, hogy ezeken az eléggé „specializált” területeken mutattak rá arra a tényre, hogy egy új esemény, egy új jelenség jött létre. A kulcstéma, amelyet most már a filozófia területére helyeztek át, a modernizmus (és a modernitás) *utáni* változás kérdése. Hirtelen föltárult egy új téma, s ez összekapcsolódott más kérdések egész sorával: a történelem utáni korszakkal, a modernség kritikájával és a felvilágosodás projektjével, a nagy „narratívák” alkonyával, a szubjektivitás filozófiájának végével stb. Így egy téma mint *a* téma merült föl, egy olyan területen, amely nem is olyan régen még rendkívül marginálisnak számított volna — nevezetesen az építészetén —, mint kikristályosodása szétszórt és elszóródott eseményeknek, amelyek hirtelen napfényre kerültek egy korábban érdektelen területen — az épületeken — keresztül. Kezdetben csak egy hasznos elnevezésnek tűnt, amelynek segítségével el lehet kerülni a fogalmi ellentmondásokat és egymást átfedő terminusokat, amelyeket a vizuális művészetekben előforduló hasonló események megjelölésére választottak: az Új Kép, a transzavantgarde, az expresszionizmus különböző új formái, a neoklasszicizmus és általában az ábrázoló művészet visszatérésének jelölésére. Úgy látszott, mintha sokan rendkívül elégedettek lettek volna, hogy találtak egy használható fogalmat, amely fedi az új jelenségeket a művészetben és a kultúrában, s amelyek jelölésére a valaha elfogadott címke: „későmodernizmus” homályosnak és elmosódottnak tűnt. Ezenkívül kiderült, hogy az építészet nem egyszerűen az új jelenség születésének legfőbb helye, amely tudatosította azt a lényegi különbséget, amely nemcsak a művészetben és a kultúrában jelentkezett, hanem maga az építészet bizonyult az átalakulás folyamatában a posztmodern idők leguniverzálisabb, ha nem a legjelentősebb művészetének<sup>9</sup>, helyébe lépve így az irodalomnak, a plasztikai művészeteknek és

<sup>9</sup> Vö. Aleš Erjavec: „Why Architecture in Postmodern Times?”, *JTLA (Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics)*, Vol. 14 (1989)

a zenének, amelyek a modernizmus vezető művészeti formái voltak. A posztmodernizmusból hiányzik az ilyesfajta hierarchia, s az építészet előtérbe kerülése tanúsítja, hogy kultúránkban döntő változás megy végbe.

Mindazonáltal, a posztmodernizmus kérdése túllépte az építészet területét, s átfogó kulturális kérdéssé és olyan terminussá vált, amellyel művek egész sorát, a művészetektől a filozófiáig, azonosítják. Noha még sok filozófus is szükségesnek találta, hogy mondjon róla valamit,<sup>10</sup> hamarosan kiderült — s ennek az esszének a bevezető része is ezt kell hogy tanúsítsa —, hogy még az építészetben is, vagy még az építészettel kapcsolatban is, a posztmodernizmus nem volt tiszta és egyszerű eset, hanem különböző interpretációk keveredtek össze, amelyek közül sok filozófiai álláspontokhoz kapcsolódott (erre jó példa Frampton esete), amelyek így meghatározták az építészeti posztmodernizmus jelentőségét és értékét — sőt magát a létét is.

Kezdetben úgy tűnt, hogy a posztmodernizmus a megoldás a posztstrukturalizmus által okozott filozófiai szétszóródásra (disszeminációra), ám később egyre inkább csak egy olyan terminus és fogalom újabb példájává vált, amely elvesztette teoretikus értékét. A terminus magában az építészetben is elvesztette gyakorlati értékét. Így Joseph Margolis megfigyelése ma még inkább érvényes, mint korábban, hogy ti. „a posztmodernizmusról való viták elérték a lelkesedésnek azt a heves tetőpontját, amelyben a szalonpojácák előreláthatólag hamarosan fölhangynak — ha még meg nem tették — ennek a címkének a használatával (de nem a vitával), annak hajszolása érdekében, ami éppen a levegőben van. Az akadémikusok, hasonlóképpen, gondoskodni fognak saját zavarodottságukról, lehetetlenné téve, hogy a terminust bármilyen ésszerű, világos értelemben használják.”<sup>11</sup>

Vajon értelmes dolog lenne hát egyszerűen elhagyni ezt a terminust, vagy valami mással helyettesíteni? Már voltak ilyen kísérletek: általában a „poszt-” előtagot egyszerűen az „után”-nal helyettesítették. Ám itt jogosan érvelhetnénk amellett, hogy az „után” használata egyszerűen azoknak a nehézségeknek az elkerülésére tett kísérlet, amelyek a „poszt” illetve a „poszt”-modernizmus használatából származnak. Az ilyen

<sup>10</sup> Vö. pl Jürgen Habermas: „Neoconservative Culture Criticism”, in: *Habermas and Modernity* (ed. Richard J. Bernstein), Polity Press, Cambridge 1985, 90. o.; vagy Jean-François Lyotard jónéhány alkalommal — néhányra tanulmányunkban is utalunk.

<sup>11</sup> Joseph Margolis: „Postscript on Modernism and Postmodernism, Both”, *Theory, Culture and Society*, Vol. 6, No. 1, February 1989, 5. o.

művek szerzői nem akarnak belegabalyodni annak az elméleti következményeibe, hogy azt az előtagot használják, amely a témához kapcsolódik.

Azok a kérdések, amelyek az építészeti és az irodalmi posztmodernizmusról szóló vitákban fölmerültek, ahogy már említettük, csak kiindulópontjai voltak a filozófiai vitáknak. Eleinte elég világosnak tűnt, hogy amiről itt szó van, az két fogalompár, amelyek mindegyike leír egy meghatározott eseménysort. A posztmodernizmus és a modernizmus fogalompárja átfogja a művészet és a kultúra szféráját, akár úgy értelmezik a fogalompár első tagját, mint időbeli és ugyanakkor lényegi szakítást a modernista múlttal, akár mint magának a modernizmusnak a legérettebb (vagy legkésőbbi) pontját. A modernizmust tehát úgy értelmezték, mint a múlt század második felével (vagy néhány esetben már a romantikával) kezdődő művészetet. A második fogalompár az egész világra kiterjedő társadalmi rendszereket jelölte: a modernitást, amely 1500-tól vagy 1800-tól terjedt el (így Habermas), 1700-tól, mindenesetre a középkor végétől, a reneszánsztól stb. A posztmodernitás ebből a szempontból a modernitással való időbeli szakítást jelentette, a multinacionális tőke korszakát, szemben az imperializmus korszakával (Jameson). Mások szerint a posztmodern magának a modernitásnak volt egy aspektusa, jegye vagy jellemzője. Bizonyos mértékig Lyotard és részben Derrida is elhelyezhető lenne ebben a gondolkodói irányban. Néhány más vélemény — különösen Habermas követői és maga Habermas szerint — a posztmodernitás és a posztmodernizmus egész kérdése a modernség projektjének kritikájával van kapcsolatban, s ezért úgy tekintették, mint a modernség tervének neokonzervatív támadását. Ennek a gondolkodásmódnak az alapvető fogyatéka, úgy tűnik, a hegelianus „modern” megközelítés. Ez olyan tény, amely egyfelől magyarázatul szolgálhat a kortárs német gondolkodás általános idegenkedésére a posztmodernitással és a posztmoderniséggel szemben, s ugyanakkor megvilágíthatja az amerikai, brit és francia filozófia meglehetősen jóindulatú álláspontját ugyanehhez. Akárhogy is van, a posztmodernizmus és a posztmodernitás kérdésének fölmerülésével előtérbe került magának a modernitásnak legalább három jellemvonása. Zygmunt Bauman a következőképpen foglalja össze őket: a modernség minden víziója „föltételezte — akár implicit, akár explicit módon — azoknak a változásoknak az irreverzibilis karakterét, amelyeket a modernség a megszületések or jelentett vagy magával hozott. Akár lelkesek, akár maróan gúnyosak vagy őszintén kritikusak is voltak a modern társadalommal összekapcsolódott életforma jó és rossz közötti mérlegével kapcsolatban, azonban soha nem kérdőjelezték meg a modernitás felsőbbrendűségét abban az értelemben, hogy maga alá rendeli, marginalizálja, kitúrja vagy megsemmisíti premodern alternatíváit. (...)



Másodszor, minden (...) vízió a folyamat terminusaiban fogta föl a modernséget: mint egy lényegében befejezetlen tervet. A modernitás nyitott végkifejletű és szükségyszerűen az; s valóban, ezt a nyitott végkifejletet úgy tekintették mint a modernitás hatalmas, talán meghatározó attributumát. A modernitás belső mobilitásával szemben a premodern formák stagnálnak tűntek, a kiegyenlítődés és a stabilitás mechanizmusai köré szervezettnek és majdnem teljesen történelem nélkülinek. (...) A modernitás víziójában csak a kiindulópont volt többé-kevésbé szilárdan rögzített. A többi, éppen meghatározatlan karaktere miatt, a tervezés, akció és harc mezejének tűnt. Harmadszor, minden vízió a modernitás 'belső' nézőpontja volt. A modernitás gazdag előtörténettel rendelkező jelenség volt, de olyan, amelyen túl semmi nem látszott, semmi, ami relativizálhatta vagy objektivizálhatta volna magát a jelenséget, körülhatárolhatta volna, mint valaminek a befejezett epizódját, és — ugyanezen okból — jelentőségét korlátok közé szoríthatta volna. Mint ilyen, az a mód, ahogyan a modernitásnak ez a belső tapasztalata artikulálódott, gondoskodott arról a referencia-keretről, amelyben a nem-modern életformákat észlelték. Ugyanakkor semmilyen külső nézőpont nem volt elérhető, mint referenciakeret, magának a modernitásnak az észleléséhez. Bizonyos értelemben — ezekben a víziókban — a modernitás ön-utaló és ön-értékelő volt. Éppen ez az utóbbi körülmény változott meg újabban.”<sup>12</sup> Ugyanakkor, úgy tűnik, éppen ez az utolsó szempont a legfontosabb a jelen fejtegetésünk szempontjából. Ahogyan Bauman mondja, egészen mostanáig a modernitás nem tekintett magára külső nézőpontból. Harcolt a hatalomért a premodernnel és a premodernistával szemben — legyen ez a Régiek és Újak vitája, vagy a történelmi művészi avantgarde támadása a megelőző művészettel szemben —, ám az utóbbi két évszázadban kétségtelenül úgy tűnt, hogy a modernitás az egyetlen elfogadható (és lehetséges) valóság. S ez még inkább így tűnt, amikor a művészetről volt szó. Most viszont, amikor elkezdtek megkérdőjelezni, egyszerűen megszűnt az egyetlen létező univerzumnak lenni. Igaz, a történelem megelőző periódusait hasonló szempontból nézték, ám közös nevezőjük, mindazonáltal, az volt, hogy ezek alkották a modernitáshoz vezető utat. S újra Hegel az a filozófus, aki történelemfilozófiájával legjobban megtestesíti ezt a modern pozíciót.

Úgy tűnik, azzal a dilemmával kell szembenéznünk, hogy vagy elfogadjuk a posztmodernitást/posztmodernizmust mint a modernitástól/modernizmustól lényegében

<sup>12</sup> Zygmunt Bauman: *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge 1989, 115—116. o.

különbözőt, vagy pedig úgy értelmezzük az első fogalompárt, mint a második lineáris folytatását.

Nyilvánvaló, hogy a modernitás védelmezői úgy vélik, hogy a posztmodernitás csak a legmagasabb (vagy legkésőbbi) fázisa a modernitásnak, vagy egy sajátos neokonzeratív zsákutca, amelyet elkerülni vagy kritizálni kell. Mivel itt csak bizonyos pozíciók fölvázolására vállalkozom, nem fejtegetek túl mélyrehatóan bizonyos eszméket. Így egy olyan nézőpontból fogok kiindulni, amellyel már Jencks-nél találkoztunk, amikor „az avantgarde szélsőségesség végéről” beszélt, mivel Jürgen Habermas határozottan szemben áll ezzel az állítással. Szerinte amikor a kortárs művészet posztmodernként hirdeti magát, azt az igényt implicálja, hogy „az avantgarde művészet saját kreativitását kimerítette, s véget ért és kelepcébe került azáltal, hogy egy terméketlen körforgásba kényszerült”.<sup>13</sup> Éppen úgy, mint az építészet esetében, az alapkérdés úgy merül föl, mint magának a modernitásnak a megítélése és értékelése. Ily módon a művészi kérdések csak egy felépítmény részei, ahol a perdöntő események a gazdasági alapon zajlanak le, mint a globális társadalom vagy a totalitás lényegi tervében. Úgy tűnik, ez a már említett esete Kenneth Frampton, a posztmodern építészetről adott értelmezésének éppúgy, mint a Habermas-követő Albrecht Wellmeré is, aki azt állítja, hogy a kifejlődött modernításban a művészetek, anélkül hogy elveszítették volna autonómiájukat, kommunikációs közeggé váltak — objektiválva és ugyanakkor átalakítva az individuumok tapasztalatát és ön-tapasztalását. Mindez rendben lenne, ha nem derült volna ki, hogy a kifejlődött modernség, a későmodernizmus és hasonlók, pontosan olyanok, mint az a posztmodernitás és az a posztmodernizmus, amely ezek alatt a nevek alatt *létezik* (különösen ez utóbbi alatt) — ahogy Jencks helyesen állítja abban a passzusban, amelyet ennek a tanulmánynak az elején idéztem. Kiderül, hogy a valódi kérdés újra csak az, amire Habermas mutatott rá a fent idézett mondatban: annak kihirdetése, hogy mi zajlik most a művészetben, azt jelenti, *azt hirdeti ki*, hogy a (modernista) avantgarde művészet a maga fölforgató szerepével a végére ért. Az avantgarde nem több, mint avantgarde.

Ahogy korábban említettem, mindig ahhoz a kérdéshez érkezünk — amikor a fent mutatott módon teszünk föl kérdéseket —, hogy miként gondoljuk el és dolgozzuk ki a különbséget a modernitás és a posztmodernitás között. Ahogy az nyilvánvaló volt az építészet példájából (bár ugyanúgy adhatnánk példákat az irodalomból vagy a festészetből), rengeteg ember meg van győződve róla, hogy lényeges különbség vagy

<sup>13</sup> Jürgen Habermas: „Neoconservative Culture Criticism”, in: *Habermas and Modernity*, 90. o.

változás következett be az elmúlt egy vagy két évtizedben. Hogy okunk van ezt hinni, azt tanúsítja nemcsak a művészetben és a kultúrában megfigyelhető fejlődés, hanem olyan területeken mutatkozó változások is, mint a társadalomtudományok és a humán tudományok általában. Daniel Bell eszméi az ideológia végéről, Arnold Gehlen gondolatai a történelem utáni korról, elgondolások a posztindusztriális társadalomról, a posztfilozófiáról és hasonló terminusok, mindannyi kísérlet, hogy megpróbálják átfogni ezt az új, éppen megszülető valóságot. Ugyanakkor azok nagy része, akik felelősek a „posztmodernitás”, a „posztmodern” stb. terminusainak különböző jelentéseiért, készségesen megegyeznek abban, hogy ezek a terminusok különféle, gyakran egymást kizáró jelentésekkel rendelkeznek. Jean-François Lyotard, aki ebben az összefüggésben jelentős munkássággal rendelkezik a *The Postmodern Condition* (1979) óta, a következő jelentéseit vázolja föl a posztmodernnek:

Ahogy mondja „a 'posztmodern' terminus sok vitát implicál illetve rejt magában. Hármát fogok közülük megkülönböztetni.” Majd, folytatva, elsőként sorolja föl „a szembenállást a posztmodernizmus és a modernizmus, vagy a Modern Mozgalom (1910—1945) között az építészetelméletben. (...) Nincs többé semmilyen nagyobb mértékű összefüggés az építészeti terv és a társadalmi-történelmi fejlődés között az emberi egyenjogúság megvalósítása terén. (...) Ebben a vonatkozásban a posztmodern ember, vagy különösen a posztmodern építész szeme előtt nem lebeg többé az általános emancipáció vagy az egyetemesség horizontja. A fejlődés emez eszméjének eltűnése a racionalitáson és a szabadságon belül megmagyarázná bizonyos stílus vagy módus megjelenését, amely a posztmodern építészetre jellemző. Azt mondanám erről a stílusról, hogy egyfajta barkácsolás, amatőrmunka: az idézetek gyakorisága megelőző (klasszikus vagy modern) korszakokból vagy stílusokból, a környezet tekintetbevétele nélkül stb.”<sup>14</sup>

Lyotard szerint a terminus második jelentése tőle származik, ahogy azt a *The Postmodern Condition* ban kifejtette. Ami itt lényeges, az annak az eszmének a föladata, hogy az úgynevezett „techno-science” a fejlődés eszköze. Ugyanakkor Lyotard véleménye szerint úgy tűnik, hogy a fejlődés ma magától megy végbe, egyre bonyolultabb formákat öltve, s egyre kevésbé alárendelődve az emberi ellenőrzésnek.

A posztmodern harmadik értelme egyfajta keresztül (át)dolgozás („Durcharbeitung”), amelyet a modernség önmagán végez el. Ebben az értelemben „a poszt- a posztmoder-

<sup>14</sup> Jean-François Lyotard: „Defining the Postmodern”, in: *Postmodernism (ICA Documents)* (ed. Lisa Appignanesi), Free Association Books, London 1989, 7—8. o.

nitásban nem a visszatérés vagy a visszacsatolás, hanem a reflexió analízálásának, az analízálásának a folyamata”.<sup>15</sup>

Elég egyszerű, noha nagyon praktikus értelmezését adta a posztmodernizmusnak (a posztmodernitást is beleértve) Jameson, különösen 1984-ben írt, ismert cikkében<sup>16</sup>: a művészet a realizmuson, a modernizmuson és a posztmodernizmuson keresztül a kapitalizmus fázisait követi. Ez a szempont, amelyet csakhamar elfogadott sok marxista és neomarxista, megengedi, hogy elfogadjuk a posztmodernizmust (szemben Habermasszal), s ugyanakkor még mindig egy mindent átfogó, sajátos jellegű modernitáson belül helyezük el (mint magával a kapitalizmussal egylényegűt). Ebből a szempontból Jameson pozíciója sokkal ésszerűbbnek tűnik, mint a mindent átfogó visszautasítás, amelyet általában Habermasnak ugyanerről a témáról vallott nézőpontjával azonosítanak. Itt a modernitás projektje összeolvad a Felvilágosodás projektjével. Habermas itt Max Weber követője, aki „a kulturális modernséget úgy jellemezte, mint a vallásban és a metafizikában kifejeződő szubsztantív ész szétválasztását három autonóm szférára. Ezek: tudomány, etika és művészet. Ezek azért váltak szét, mert a vallás és metafizika egységes világképe szétesett. A XVIII. század óta azok a problémák, amelyek ezekből a korábbi világnézetekből öröklődtek, úgy rendezhetők el, hogy különböző specifikus értékaspektusok alá rendezhetők: igazság, normatív helyesség, autentikusság és szépség. Úgy kezelhetők, mint a tudás, az igazságosság és erkölcs, vagy az izlés kérdései. (...) A modernitás projektje, amelyet a XVIII. században alakítottak ki a felvilágosodás filozófusai, abból az erőfeszítésből állt, hogy objektív tudományt, univerzális erkölcsöt és törvényt s autonóm művészetet hozzanak létre ezek belső logikájának megfelelően. (...) A huszadik század elhomályosította ezt az optimizmust. A tudomány, az erkölcs és a művészet megkülönböztetése a specialisták által művelt szegmentumok autonómiáját

<sup>15</sup> Uo., 10. o.

<sup>16</sup> Jameson itt Ernest Mandel megkülönböztetését használja „a kapitalizmus három alapvető fázisa között, amelyek mindegyike a megelőző fázison való dialektikus továbblépést, kiterjedést jelzi; ezek a következők: piaci kapitalizmus, a monopólium stádiuma vagy az imperializmusé, és a miénk — amelyet hibásan posztindusztriálisnak hívnak, de amelyet helyesebben a multinacionális tőke korszakának lehetne nevezni; (...) saját kulturális periodizációm szerint a realizmus, a modernizmus és a posztmodernizmus korszakai, amelyeket egyaránt Mandel hármassémája inspirált és konfirmált”. „Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism”, *New Left Review* No. 146, July—August 1984, 78. o.

kezdte jelenteni, s ezek elválasztását a mindennapi kommunikáció hermeneutikájától.”<sup>17</sup> A modernitás projektjét itt úgy tekintik, mint egy hatalmas vállalkozást, amely még mindig folytatódik. A filozófia szerepe benne az, hogy „az Ész őre” legyen, hogy „értelmezőként és közvetítőként funkcionáljon, amely kiegyensúlyozza a főt említett autonóm szférák közti széttagolódást”<sup>18</sup>, és „helyfoglaló (Platzhalter) valamint interpretáló” legyen.<sup>19</sup>

Úgy tűnik, hogy Habermas pozíciójának két legjelentősebb kritikáját Lyotard és Rorty adta. Lyotard szerint Habermas számára „az élet totalitása egymástól független, specializált területekre oszlik, amelyek a szakértők kompetenciájának szűk körébe tartoznak”, s a művészetek és „az élmény, amelyet szereznek, szerepe összefoglalva az, hogy áthidalják azt a szakadékot, amely elválasztja a tudás, az etika és a politika diskurzusát, s ezen a módon létrehozzák az átmenetet az élmény egységéhez. Azt kérdezem ezért — mondja Lyotard —, milyenfajta egység az, amire Habermas gondol.”<sup>20</sup>

Amire Habermas gondol, az a modernitás mint befejezetlen projekt,<sup>21</sup> amire Bauman

<sup>17</sup> Jürgen Habermas: „Modernity — An Incomplete Project”, in: *Postmodern Culture*, 9. o. — Habermas itt erősen támaszkodik Max Weberre és a három szféra, „tudomány, erkölcs és művészet” közötti megkülönböztetésére, amely általánosan elfogadott volt. Weber más interpretációjához, nevezetesen mint „legádázabb anti-modernistához”, l. David Frisby: *Fragments of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1985, 2. o., Richard Rorty más kritikát fejt ki: „Habermas föltételezi, hogy a három értékszféra újrendezésének, asszimilációjának és expanziójának históriája lényeges volt a modern társadalom magabiztosságához, s nemcsak a modern értelmiségéhez.” Rorty még azt is gondolja, hogy Habermas históriája „a tipikus német história a modern kor öntudatáról (amely Hegeltől, Marxon keresztül, Weberig és Nietzscheig vezet), olyan személyekről, akik azzal a világgal voltak elfoglalva, amelyet akkor veszítettünk el, amikor őseink vallását. De ez a história meglehet hogy túlságosan pesszimista és túl kizárólagosan germán.” („Habermas and Lyotard on Postmodernity”, in: *Habermas and Modernity*, 169—170. és 169. o.

<sup>18</sup> Jürgen Habermas: *Moral Consciousness and Communicative Action*, forrás: „Philosophy as Stand-in and Interpreter”, in: *Philosophy. End or Transformation?* (ed. Kennet Baynes et al.), The MIT Press, Cambridge/Mass., 293. o.

<sup>19</sup> Uo. 299. o.

<sup>20</sup> Jean-François Lyotard: *Le Postmodern expliqué aux enfants*, 15. o.

<sup>21</sup> Vö. a már idézett cikket: „Modernity — An Incomplete Project”, in: *Postmodern*

szintén céloz, s ez az oka annak, amiért a posztstrukturalizmust kritizálja. Vagy, ahogyan Richard Rorty mondta, Habermas számára Foucault, Deleuze és Lyotard neokonzervatívok, mivel „nem indokolják teoretikusan, miért forduljunk inkább az egyik szociális irányba, mint a másikba”.<sup>22</sup> Ez jól kapcsolódik ahhoz, amit Jencks mond a posztmodern posztavantgarde művészetről: „a múlt minden avantgarde-ja azt hitte, hogy az emberiség valamerre tart, s az ő örömük és kötelességük fölfedezni az új országot, s nézni, vajon az emberek időben érkeznek-e oda. A posztavantgarde viszont úgy véli, hogy az emberiség sok különböző irányba tart egyszerre. (...)”<sup>23</sup>

Hasonló kritika illeti Habermas fogalmát a kommunikatív cselekvésről. Ahogyan Jean Baudrillard írja, „az emberek közötti valóban érdekes kapcsolatok nem kommunikációs formában fordulnak elő. Valami más történik: a kihívás, a csábítás vagy a játék formája, amely intenzívebb dolgokat hoz létre. A kommunikáció — *per definitionem* — már létező dolgok közötti viszonyt hoz létre. Nem hoz felszínre új dolgokat.”<sup>24</sup>

Ahogy ebből a sietős válaszból is fölismerhető, két alapvető szempont adódik a posztmodernitás és posztmodernizmus *versus* modernitás és modernizmus problémájával kapcsolatban. Az utóbbi kritikusai szerint — többnyire Habermas-szal azonosulva — a posztmodernitás neokonzervatív visszahatás a fölvilágosodás és a modernség még mindig befejezetlen projektjére. A posztmodernizmus a modernizmus szükségszerű következménye; az a föltételezés, hogy a posztmodernizmus létezik, már kritikát jelent, a modern művészet történetileg és társadalmilag fölszabadító szerepének megtagadását.

*Culture*; „Neoconservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual Movement in Two Political Cultures”, in: *Habermas and Modernity; Der philosophische Diskurs der Moderne* 1985, hogy csak a legismertebbeket említsem.

<sup>22</sup> Richard Rorty: „Habermas and Lyotard on Postmodernity”, in: *Habermas and Modernity*, 171. o. — Később Rorty ugyanezt a véleményt fogalmazza meg — amely ugyanakkor nagyon közel áll a Lyotard-éhoz — a következő módon: „Habermas meg akarja őrizni a képzeletbeli fókuszhoz közeledő aszimptóta tradicionális történelmét (amely közös Hegel és Peirce számára). Ezt szeretném helyettesíteni a pluralitással való együttélésre vonatkozó hajlammal, valamint az univerzális érvényességre vonatkozó kérdésről való lemondással.” (*Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge/Mass. 1989. 67. o.)

<sup>23</sup> Charles Jencks: „The Post-Avant-Garde”, *Art and Design (The Post-Avant-Garde)*, (*Profile 4*), Academy Editions, London 1987, 20. o.

<sup>24</sup> „Revenge of the Crystal: An Interview with Jean Baudrillard by Guy Bellevance”, in: Jean Baudrillard: *Revenge of the Crystal*, Pluto Press, London 1990, 24. o.

A másik oldal szerint a posztmodernitás történeti tény, amelyet nemcsak a tánc, a színház, az építészet tanúsít hanem a modern szubjektum helyettesítése a „kis szubjektummal” (Philippe Lacoue-Labarthe), az egyénivel etc.; Paul Veyne tézise, hogy ma a történelem sztorit és bonyodalmat kínál nekünk a közelmúlt jelentésteli történelme helyett, amely értelmét a (pl. marxista) történelemfilozófiákból és hasonló „nagy narratívákból” vezette le; Arnold Gehlen állítása, hogy a történelemutáni korban a fejlődés rutinná vált; és sok más tézis vagy tapasztalat, amelyet jól lefest Bauman fönt idézett passzusa. Így azt állíthatjuk, hogy nagyszámú szétszórt és első látásra össze nem kapcsolt tézis, megfigyelés, tapasztalat és adat egy változás felé mutat, amelyre történetesen az építészet és irodalom kritikusai mutattak rá.

Ahogy már korábban állítottuk, a posztmodernitás és a posztmodernizmus érthető úgy is — és ebből nyilvánvaló, hogy egyetértünk azzal, hogy a posztmodernizmus és átfogó kontextusa, azaz a posztmodernitás valóban létezik — mint egy egyszerű egymásrakövetkezés, amely a modernitás és a modernizmus után tűnt fel, vagy egyszerűen mint egy aspektus, mint magának a modernitásnak egy eleme. Ebben az utóbbi esetben Hugh J. Silverman talán jobb magyarázatot adott rá, mit is jelent ez, mint Lyotard. Silverman így ír: „A posztmodernizmusnak nincs sajátos eredet helye. A posztmodernizmus jelentése és funkciója az, hogy ott működjön, ahol valami lezáródik, a modernista produkciók és gyakorlatok határán, annak a szélén (margóján), amely újnak állítja magát és szakításnak a tradícióval, s az öntudatosságra és az önreflexióra vonatkozó igények összetett metszéspontjában.”<sup>25</sup> A posztmodernitás, a posztmodernizmus, vagy „a posztmodern” ebben az értelemben a sötét oldal, a különbség, a nem-típus; Lyotard „*ana*”-ja — az előtt, a mellett, a fölött, a túl értelmében stb. Összekapcsolható Derrida „la différance”-ával<sup>26</sup>, Foucault „l’énoncé”-jával, amely minden meghatározás elől kitér,<sup>27</sup> vagy a lyotardi „le différend”-dal.<sup>28</sup> Ennek a

<sup>25</sup> Hugh J. Silverman: „Introduction: The Philosophy of Postmodernism”, in: *Postmodernism — Philosophy and the Arts* (ed. Hugh J. Silverman), Routledge, New York—London 1990, 1. o.

<sup>26</sup> „La différance” az a lét (l’être), amelynek soha nincs ’jelentése’, amely mint ilyen, soha nem volt kimondva vagy elgondolva, amely a létezőben rejtve volt (l’étant, das Seiende).” — Jacques Derrida: „La différance”, in: *Tel Quel, Théorie d’ensemble*, Seuil, Paris 1968, 61. o.

<sup>27</sup> Lásd Michel Foucault: *L’archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, 115. o.

<sup>28</sup> Lásd Jean-François Lyotard: *Le différend*, Minuit, Paris 1983, különösen 29. o., ahol

„posztmodernista”, vagy éppen olyan joggal „posztstrukturalistának” nevezhető pozíciónak az egyik következménye az a kísérlet, hogy kikerüljük a metanyelvet, menekülve a költői diskurzushoz,<sup>29</sup> vagy abba, amit Rorty „ironizáló elméletnek”<sup>30</sup> nevez. Ez az álláspont egyike a posztmodern kultúra jellegzetes jegyeinek, mivel tanúsítja a teoretikus és a művészi — különösen az irodalmi — gyakorlat összeolvadását. Noha sok posztmodern mű (Umberto Ecótól Bernard Tachumi építészetéig terjedően) filozófiai teóriáktól függ, még mindig azt állíthatjuk, hogy nagyobb részük nem függ a teóriától mint olyantól. Az hogy vonzóerőt jelentenek a művészet és a kultúra számára, nem kell hogy megterhelje őket kiterjedt teoretikus érveléssel, mint gyakran megesett a neo-avantgarde művészetben, mint a modernizmus utolsó fázisában. A posztmodernizmus fontos jegyének tűnik nyitottsága és a kizárólagosság visszautasítása. Így úgy tűnne, hogy ez a „nyitott”-ságra való hajlam a posztmodernizmus legjellegzetesebb vonása, s a „posztmodern állapot” is. „A posztmodernitást keresztezi annak fölismerése, hogy a totalitás csak úgy jöhet létre, ha a partikulárisnak abszolút természetet tulajdonítunk, s hogy így az kikerülhetetlenül hozzákapcsolódik más elemi erejű partikularitásokhoz.”<sup>31</sup>

Könnyen egyetérthetünk azzal, hogy a posztmodern állapot, ahogyan Lyotard bemutatja, minden veszélyét megtestesíti a további bonyolódásnak egyfelől és elszegényesítésnek másfelől, s hogy a filozófiának fönn kell tartania „az ész örödjének” habermas-i szerepét — ameddig más lehetőségek, más vélemények és filozófiák nyitva állnak. Ahogy Welsch kimutatja, a modernitás éppúgy, mint a modernizmus, a

úgy írja ezt le, mint „egy nem-stabil állapotot és pillanatot, amikor valami, amit mondatokba kellene foglalni, még nem megfogalmazható”, mint olyasvalamit, amiszokás szerint úgy hívnak: „nem találok a szavakat”.

<sup>29</sup> Ennek a nézőpontnak a kritikájához l. Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London—New York 1989, különösen 153—158. o.

<sup>30</sup> „A késői Derrida privatizálja filozófiai gondolkodását, s ezáltal összetöri a feszültséget az ironizálás és a teoretizálás között. Egyszerűen kidobja a teóriát — azt a próbálkozást, hogy elődeit kitartóan és egészként lássa — annak a kedvéért, hogy fantáziálhasson ezekről az elődökről. (...) Ez a fantáziálás szerint végproduktuma az ironizáló teoretizálásnak.” — Richard Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, 125. o.

<sup>31</sup> Wolfgang Welsch: „Modernité et Postmodernité” in: *Les cahiers de Philosophie (Postmoderne. Les termes d'un usage)*, No. 6, Nouvelle série, automne 1988, 25. o. A cikk a mára elég híressé vált mondattal zárul: „A modernitás látványossága normálissá vált a posztmodernitásban — és elérkeztünk a mi posztmodern modernitásunkhoz.” (31. o.)



jellemvonásai közül csak *néhányat* hangsúlyozott, s ezekről azt hirdette, hogy kizárólagosak. A posztmodernizmus volt az, amely fölfedezte e század nem-forradalmi neo-klasszicizmusát, éppen úgy, ahogy a szimbolizmust, a „Jugendstil”-t és olyan munkák és szerzők sorát, akiket gyakran elavultnak és irrelevánsnak tartottak a közelmúltban. A posztmodernitással összekapcsolódott elmélet ugyanakkor egy óvatosabb álláspontra tért vissza, mivel el tudta fogadni azt a tényt, hogy a történelem nem ezzel vagy azzal a forradalommal kezdődött, legyen az akár társadalmi, akár művészi.

Amikor kezdetben a posztmodernizmus teoretikusai úgy interpretálták a posztmodernnt, mint a múlttal való egyértelmű szakítást, valójában úgy cselekedtek, mint a modernnek. Bizonyos idő után azonban rájöttek, hogy csak bizonyos értelmezéssel, a modernizmus bizonyos uralkodó vagy legnyilvánvalóbb jegyével szálltak szembe, s hogy e modernizmus ideje alatt művek egész sora létezett, amelyek a háttérben voltak, mert nem feleltek meg a vezető vagy uralkodó interpretációnak. Ha így a jelen művészet a múlt eszközeit és műveit használja, az ebből a szempontból tradicionálisabb jellegű és jobban megfelel a múltnak. A hasadás a modernségen — jelentse bár ez egy korszak végét, ami már egy másik, noha bizonyára nyitott kérdés —, amelyet a posztmodernizmus és a posztmodernitás rákövetkező teóriái képviselnek, lehetővé teszi számunkra, hogy a modernitást más szempontból vizsgáljuk. Bizonyos, hogy lehetővé teszi számunkra, hogy a modernizmust már történeti távolságból szemléljük.

(Fordította Újlaki Gabriella)

## SUMMARY

Aleš Erjavec: *From Here to There — But When and if? Modernism and After*

In his article the author analyses some of the current interpretations of postmodernism and postmodernity in their relationship to modernism and modernity. He starts with the interpretation of postmodernism as elaborated in architecture by C. Jencks, P. Fuller and K. Frampton and shows in this way on a concrete case how varied and contradictory interpretations of postmodernism can be.

He then mentions some of the philosophical consequences of the rejection or support of postmodernism and refers to the works of F.

Jameson, J. Habermas, J.-F. Lyotard, R. Rorty and W. Welsch. He finds the latter's interpretation of postmodernity very convincing as well as Z. Bauman's presentation of the current situation as one which enables us to view modernity from an outside vantage point. The author concludes that the present status of postmodernity is still unclear but that it does represent a fissure in modernity and that postmodernism is one of the prime proofs of this thesis.

# A POSZTMODERN GONDOLKODÁS REKONSTRUKCIÓJÁNAK ALAPVONALAI

KISS ENDRE

Az elmúlt két évtizedben majdhogynem triumfáns lendülettel előretörő posztmodern gondolkodás három nagy területen tett szert jelentős, esetenként meghatározó szerepre. Elsőként beszélhetünk poszt-modern FILOZÓFIÁRÓL, amelynek lényegi tartalmai természetesen számos, egymástól akár lényegesen is eltérő interpretációt engednek meg. Másodsor — jóllehet történetileg és a kulturális reprodukció áramában ez a terület volt az első — a posztmodern megjelent MŰVÉSZETI STÍLUSként, mint új művészeti szemlélet elemeit ötvöző, azonosítható stílus-törekvések összessége. S végül, kimondva vagy ki nem mondva, a posztmodern fogalma TÖRTÉNELMI korszakot s azzal összekapcsolódva egy annak szükségszerűségét megalapozó történetfilozófiai koncepciót is jelöl: a *posztmodern* ebből a szempontból a jelennek olyan történetfilozófiai elmélete, amely érvényesíteni kívánja a modern és a posztmodern fogalmainak szembeállításában rejlő heurisztikus lehetőségeket.

Nyomatékos módszertani megfontolások szólnak azonban amellett, hogy a posztmodern (gondolkodás) rekonstrukcióját akkor is történetfilozófiai keretben végezzük, ha adott esetben a fenti három értelmezésnek nem kizárólag a „történetfilozófiai” változatát fogadnánk el.

Egy immanensen filozófiai rekonstrukciónak azzal a nehézséggel kellene megküzdenie, hogy kiutalja a specifikusan posztmodern interdiszkurzitivitás helyét a filozófia jelen-közelmúltbeli, vagy éppen végérvényesen múltbeli irányzatai között.

Ebben az esetben két módon járhatna el. Egyrészt megkísérelhetné, hogy a posztmodern gondolkodás egy eleve csak rekonstruált formában létező ideáltípusított változatát Nietzsche, Husserlre vagy Heideggerre alapozza (jóllehet más lehetőségek is szóba jöhetnek, így például a Ricoeur javasolta „Marx—Nietzsche—Freud” hármasság). E megoldás hátránya nyilvánvaló. A poszt-modern interdiszkurzititás elvi, egyben azonban gyakorlati végtelensége minden ilyen ajánlás alól kihúzná a talajt. Nemcsak egy-egy adott konkrét összefüggésben tenné önkényessé e szisztematizáló kategorizációt, de magát az eljárás elvét is relativizálná (ami természetesen nem jelenthetné azt, hogy az egy-egy ilyen ajánlás alapjául szolgáló konkrét filológiai vagy hatástörténeti kapcsolat ne létezne). Választhatna az immanens filozófiai rekonstrukció azonban egy másik utat

is. Mondhatná azt, s ez többé-kevésbé Jacques Derrida konkrét ajánlása is, hogy a posztmodern filozófia a gondolkodás minden eddiginél radikálisabb relativizálása, minden eddiginél gyökeresebb dekonstrukció. Ebből az következhetne, hogy ezt a kétségtelenül rendkívül szélsőséges filozófiai dekonstrukciót immanens módon volna a legcélszerűbb rekonstruálni. Ha azonban erre a gondolatra óhajtaná valaki ráépíteni a posztmodern (gondolkodás) filozófiai rekonstrukcióját, a szélsőséges dekonstrukció alapképletének igazságtartalma ellenére sem járna el helyesen. Nem áll ugyanis az, hogy a posztmodern lenne a gondolkodás történelmének legradikálisabb dekonstrukciója. E legradikálisabb dekonstrukciót a múlt század második felének kritikai pozitívizmusa már egyszer elvégezte, s az, mint lehetőség, ettől kezdve elvileg mindvégig választható volt mind maga a filozófia, mind az egyes társadalmi szférák számára. E radikális dekonstrukció egyes elemeinek viszonylag koherens és folytonos történelme van, más elemeiket viszont újra meg újra ismét fölfedezik.<sup>1</sup> A posztmodern gondolkodás időtálló történelmi szerepe e tekintetben minden bizonnyal az lesz, hogy ő bizonyult annak a „hordozó”-irányzatnak, ami száz év gondolkodásának „fordulatos” történelme után végre képes lesz legalábbis a szellemi köztudat szélesebb körei számára talán irreverzibilisen is megfoghatóvá tenni és tudatosítani a radikális dekonstrukciónak azt a fordulátát, amely már száz éve minden filozófiai ütközetet megnyert — anélkül hogy meg tudta volna nyerni filozófiai háborúját.

Javaslatunk tehát az, hogy a pontos fogalommeghatározás érdekében akkor is történetfilozófiai keretbe ágyazva kezdjünk a *posztmodern* rekonstrukciójához, ha nem (vagy nem föltétlenül!) szeretnénk a posztmodern mindent átfogó specifikumát a történetfilozófiai szférára lokalizálni. A tézist alátámasztó legfontosabb érv MÓDSZERTANI, mégpedig a modern és posztmodern jelenségek, illetve jelenség-egészek elválasztásának módszertani lehetetlensége. A szellemi, filozófiai, művészi modernség legelterjedtebb és legtöbbször elfogadott jelenségei ugyanis legalább egy évszázados

<sup>1</sup> Leegyszerűsített formában ez azt jelenti, hogy a posztmodernben kifejezésre és győzelemre jutott típusú radikális filozófiai dekonstrukció majdnem kereken százéves. Újabb számos kérdést vetne föl természetesen az, hogy akkor (és azóta) miért nem jutott ez a gondolatrendszer a mai posztmodern gondolkodáshoz hasonlatos győzelemre, milyen possibilitási illetve plauzibilitási szempontok játszottak közre abban, hogy ez a gondolkodásmód, jóllehet mindvégig jelen volt az irányzatok küzdelmében, inkább a legkülönbözőbb irányok közös és meghaladandó ellenfelének, mint a filozófiai egy végső, meghaladhatatlan álláspontjának számított.

múltra tekinthetnek már vissza. Számos területen számos „modernet” követett már posztmodern, természetesen az esetek lehető legnagyobb számában úgy, hogy a szóban forgó konkrét modern jelenséget követő új modern jelenséget nem „posztmodern”-nek nevezték. Nagyon is fontos a jelen, alapvetően filozofikus vizsgálódásunk számára, hogy az ilyen „modernség-utáni” új korszakokat az irodalomtörténet igen gyakran valamiféle „új klasszicitás”-nak nevezi, de igen figyelemreméltó a már százéves modernség belső dinamikáját rögzíteni hivatott „intermodern” jelző fölbukkanása is.<sup>2</sup> Az (egyelőre közelebbről meg nem határozott) történetfilozófiai megközelítés mellett tehát elsősorban az szól, hogy a posztmodern jelen történetfilozófiai meghatározásainak megállapítása során ki lehet kerülni az önmagában teljesen legitim modern—posztmodern szembeállításban kivédhetetlenül bennerejlő önkényességet illetve véletlenszerűséget. A történetfilozófiai megközelítés — s ez létjogosultságának EGYIK meghatározó összetevője, amit KÖZVETLEN történetfilozófiai komponensnek nevezhetnénk — a jelen világalálapotához köti a posztmodern létezését, a posztmodern mindennapiságot, s ezzel a jelen történetfilozófiai elemzéséhez vezet, ahonnan mind a múlt, mind az egyes szellemi objektívációk értelmezése felé könnyedén vezetnek utak. Mindehhez persze az is hozzátartozik, hogy ne abszolutizáljuk görcsösen a jelen történetfilozófiai vizsgálata során a jelent a múlttól elválasztó szakadékokat, s így a posztmodernben rejlő POSZTHISTORIKUSSÁG fogalmát is történetien kezeljük. A történelemutániság ugyanis minden, csak nem abszolút kategória: minden, az emberiség számára valóban jelentős, az önálló korszak objektívált rangját elérő történelmi szakasz igényt tarthat a „történelem vége” meghatározásra — azaz magát „A történelem végét” sem szabad abszolút módon értelmezni, a történelemnek nem egyszer, de meglehetősen gyakorisággal van vége.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Az „intermodern” jelző azt a tényt próbálja bevezetni a műelemzés modern elméletébe, hogy az utolsó száz év összes „modern” művészeti jelensége két másik, ugyancsak „modern” jelenség között született. E fogalmat Spira Veronika használta „Bulgakov 'Mester és Margaritája'”-nak komplex irodalomelméleti elemzése” című kandidátusi disszertációjában (Budapest 1990). Csak futólag hívnánk föl a figyelmet ebben az összefüggésben a sorok szerzőjének elméletére a klasszikus modernség három hullámáról (lásd *Szecesszió egykor és most*, Budapest 1984), amely a maga módján próbálja megoldani a modernség körébe eső jelenségek belső tipologizálásának illetve kategorizálásának problémáit, amelyek ebben az esetben a posztmodernnek a modernnel szemben való meghatározásának MÓDSZERTANI lehetetlenségére utalnak.

<sup>3</sup> Ez a gondolatmenet természetes módon vonatkozik Francis Fukuyama „történelem-

A történetfilozófiai beágyazás révén a posztmodern gondolkodás (s ezzel a posztmodern gondolkodás rekonstrukciója is) további nagy esélyt kap. Az a képessége, hogy az immanensen benne rejlő interdiszkurzivitás és intertextualitás műveleteivel új, eddig nem létezett filozófiai „discours”-okat hívjon életre, a posztmodern jelen történetfilozófiai értelmezésének pillanatában különös jelentőségre tehet szert. Ez a posztmodern történetfilozófiai értelmezésének első, már nem KÖZVETLENÜL, de KÖZVETETTEN történetfilozófiai lehetősége. E lehetőség lényege, leegyszerűsített formában, az, hogy a posztmodern interdiszkurzivitás és intertextualitás kreatív lehetőségeinek kihasználása történelemkonstituáló jelentőségre tehet szert, az új gondolati formák új történelmi korszakot konstituálhatnak. Ezt kivételesen szerencsés pillanatnak tartjuk (azaz ma már csak inkább tartottuk, mint erre később még vissza kell térnünk), hiszen egyrészt az interdiszkurzivitás és az intertextualitás felől logikus út vezet a posztmodern történetfilozófiai megalapozásához, másrészt azonban ez fordítva is így van: a jelen közvetlen és első szándékú történetfilozófiai értelmezése is előírja szinte a maga részéről az interdiszkurzivitás illetve intertextualitás módszertanát és szemléletmódját.

A posztmodern komplexum fő antinómiája ezért már az eddigiek alapján sem a „modern” és a „posztmodern” lehetséges szembeállításainak valamelyik konkretizációjában rejlik, hanem a „történeti” és a „poszthistorikus” helyesen végrehajtott történetfilozófiai szembeállításában. Mindezzel természetesen egyáltalán nem akarjuk leértékelni azoknak a kutatóknak a munkáját, akik termékeny és megalapozott módon próbálták levezetni a posztmodernet a modernből. Mint már utaltunk rá, számunkra elvileg ez az eljárás is elképzelhető lenne, de változatlanul kivédhetetlennek tartjuk az abban rejlő önkényességet és véletlenszerűséget. Vannak természetesen találmányosabb megoldási kísérletek is, olyanok, amelyek nem valamely kor modernségének valamely komplexumát próbálják a posztmodernnel való genealógiai kontrasztra kiválasztani,

vége” elméletére is. A történelem-vége-gondolat abszolutista értelmezése vezetett az ezzel kapcsolatos, terméketlen viták legnagyobb részéhez is, amennyiben Fukuyama ellenfelei azzal érveltek, hogy szemmel láthatólag még NINCS vége a történelemnek. A posztmodern „történelem-utániség” és a Fukuyama-féle „történelem-vége” elmélet strukturális izomorfája félreismerhetetlen, az ebből lehetségesen adódó számos lehetséges következményt azonban e dolgozatban nem tudjuk levonni. Mindenesetre a „történelem vége”-nek tézise szűkebb értelemben korántsem kapcsolódik Fukuyama nevéhez (lásd néhány korábbi változatról például: Dietmar Kamper: „Nach der Moderne”, in: *Wege aus der Moderne*, 166—168. o.

hanem valamilyen mélyebb, tartalmi kapcsolatban próbálják egyesíteni a két komplexumot. Így operál Wolfgang Iser a következő tézissel: „...a posztmodern az évszázad egykor ezoterikus modernségének (Moderne) exoterikus megvalósulási formája (Einlösungsform).”<sup>4</sup> A posztmodern jelenségek egy jelentékeny körére ez a meghatározás ugyan kétségtelenül érvényes, ám ugyanolyan világos, hogy a jelenségek egy hasonlóan hatalmas körére már nem vonatkoztatható. Némi paradox jellege e tézis igazságtartalmának annyiban azonban mégis van, hogy a kijelentés, mint erre már az eddigiekben utaltunk, a posztmodern filozófia szélsőséges dekonstruktivitására nézve szinte maradéktalanul helytálló — a már közel száz éve megszületett nietzschei dekonstrukció ugyanis mindeddig valóban a filozófia „ezoterikus” birtoka volt, s mint magunk is szó szerint utaltunk rá, e szemléletmód és filozófia valóban a posztmodernnel vált exoterikussá.

A posztmodern történetfilozófiai megalapozását azonban más, további okok is alátámasztják. Ilyen például az, hogy a posztmodern gondolkodás legtöbb releváns képviselője számára a „modernség” mint komplexum egyáltalán nem jelentett önálló problémát, sőt, ezt fokozva még azt is ki lehet jelteni, hogy ez a komplexum számukra gyakorlatilag nem is létezett.<sup>5</sup> Nem kétséges, hogy ez igen erős érv, hiszen a posztmodernnek a modernnel való szembeállítás, az ebből a konfrontációból való levezetés nyomban sántítani kezd, ha nyilvánvalóvá válik: hasonló konfrontációnak maguknál a gondolkodóknál a gondolkodás valóságos történetében alig van nyoma. Az teljesen más kérdés, hogy magából a történelem-utániság helyzetéből magától értődő módon állandóan létrejönnek az aktuális szituáció leglényegesebbnek tartott meghatározásainak „visszavetítései” a történelem egész folyamatára, azaz a történelem (eddig értelmezett) „végé”-nek tényéből számos új ajánlás születik a történelem LÉNYEGI egészének új értelmezésére.<sup>6</sup> Ez azonban nem jelenti azt, hogy a posztmodern gondolkodás a „modernség” hagyományosan értett komplexumával való számvetésből született volna.

<sup>4</sup> Wolfgang Iser: *Wege aus der Moderne, Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 4. o.

<sup>5</sup> Lásd Peter Sloterdijk: „Nach der Geschichte” in: *Wege aus der Moderne*, idézett kiadás, 265. o. — Ebbe az irányba mutat Jean-François Lyotard egy meghatározása is, amely sem a modernséget, sem a posztmodernet nem látja „világosan körvonalazott történelmi létezőknek” („Die Moderne redigieren”, in: *Wege aus der Moderne*, 205. o.)

<sup>6</sup> Jean-Pierre Dubost: *Einführung in den letzten Text. Zwei Vorträge*, Stuttgart 1986.

Ám nem egyszerűen nincs nyoma a jelentősebb posztmodern gondolkodóknál a modernség-komplexummal való intenzívebb identitáskonstituáló számvetésnek, de még a posztmodern komplexum egészének történetfilozófiai beágyazása is kifejtetten megjelenik a mozgalom kezdetei óta. Pozitívan kimutatható ugyanis, hogy az ebből a szempontból kulcsfontosságú francia filozófiai fejlődés a poszt-strukturalizmus szférájában, kimondott vagy ki-nem-mondott formában, már e kezdeti állapotban is történetfilozófiának, a „történelem” végének látta és értelmezte önmagát (a „marxizmus vége”, az „ideológia vége” koncepció számos beszűremlése stb.). A posztmodern komplexum mint történetfilozófiai jelenség és ezzel egyidejűen történetfilozófiai szimptóma tehát nemcsak az értelmezés szemében az, hanem az volt már leglényegesebb elindítóinak fölfogása szerint is. Akár a legáltalánosabb formában is megfogalmazható, hogy az új történelmi korszak élménye konstitutív volt a posztmodern gondolkodás legfontosabb koncepcióinak megszületésében, illetve a posztmodern gondolkodás legfontosabb koncepciói önmaguk egy új történelmi korszak létét testesítették meg.<sup>7</sup>

De a posztmodern mint történetfilozófiai jelenség és szimptóma mellett szólnak még további megfontolások is. Maguk a legrelevánsabb esztétikai vagy művészeti jelenségek is, amelyeket meghatározónak tekintenek a posztmodern kategóriájának kialakulása szempontjából, a maguk tisztán esztétikai minőségében is hordoznak olyan kultúrkritikai, civilizatórikus fordulatot (nem egy esetben még az azt megelőző reflexiót is), amelyek szinte már önmagukban is történelemelméleti jelentőségűek. Az építészetben például a kocka félévszázados uralmának megtörése — természetesen az imént említett megfelelő áttételeken keresztül — tekinthető akkora „szemléleti-történelemfilozófiai” fordulatnak, mint mondjuk a kocka formájának uralomra kerülése a húszas és

<sup>7</sup> Az új történelmi korszak tudata számos jelentős koncepcióban fogalmazódott meg, elsősorban 1968 után. Így Jean Baudrillard a politikai élet, a hatalomért vívott harc eltűnése láttán vonja le a következő következtetést: „Alle Parteien haben die Kosten für diese Liquidation zu tragen, aber die Kommunisten trifft die Abschaffung des politischen Willens zur Macht am grausamsten.” (*Die göttliche Linke*, München 1986, 11. o.) — Ugyancsak Baudrillard az, aki számos helyen fogalmazza meg a „történelem korszakából való kilépés”, a történelem „szimulációja” tézisét. Nem véletlen, hogy Daniel Bell, a posztindusztriális és posztideológikus társadalom teoretikusa is helyet kap a posztmodern diszkusszióban („Die nachindustrielle Gesellschaft”, in: *Wege aus der Moderne*, 144—152. o.). A posztmodern „mondanivalója”-ról folytatott vitának fontos kiegészítő területe a történelemből való kilépés értékeléseinek kérdése.

harmincas években, hiszen sem az egyik, sem a másik folyamat nem lett volna elképzelhető a formaváltások mögött álló nagyigényű történelmi perspektívák nélkül. Más szóval a TÖRTÉNETFILOZÓFIAI SZAKADÁSnak vagy TÖRÉSnek a posztmodern művészet legfontosabb jegyei nemcsak reflektálatlan következményei, de nem hiányzik belőlük a kifejtett és sajátosan esztétikai tartalmú történetfilozófiai spekuláció sem.<sup>8</sup> Az a történetfilozófiai szakadás tehát, amely mind a reflektált történetfilozófiai gondolatmenetekben, mind pedig a jelen történetfilozófiai elemzése során láthatóvá válik, megjelenik a maga mindenkori konkretizációjában az egyes művészetekben, az esztétikai termelés és reflexió tárgyiasságaiban is. Ily módon mind a posztmodern esztétika és kultúrkritika, mind a posztmodern művészeti produkció valójában már saját létevel utal egy olyan új történetfilozófiai össz-szituációra, amely erről az oldalról erősíti föl a történelem-utániség, a poszt-horikusság megalapozó szerepét a posztmodern diszkusszióban.

A történetfilozófiai szakadás jelensége számos konkretizációban megmutatkozik. Az ismeretelméleti-episztemológiai törés (szakadás) már önmagában is utal a történetfilozófiai szakadásra. Az ismeretelméletben végbemenő dekonstruktív szakadás egyben a maga immanenciájában is történelmi korszakhatárként funkcionál, hiszen messzeható következményekkel járva kétfelé osztja az emberi megismerés (és az annak elemeire épülő teljes tudás-konstitúció) korszakait: egy a törés ELŐTTI és egy a törés UTÁNI korszakra. A posztmodernet konstituáló történetfilozófiai szakadás azonban táplálkozik közvetlenül történelmi, a megváltozó történelemszemléletből következő mozzanatokból is (ezt az eddigiek során már a posztmodern KÖZVETLEN történetfilozófiai komponenseinek neveztük). Az addigi történelmet konstituáló kategóriarendszer a második világháború utáni európai helyzet történelmét rögzítette. Ezen, a történelmet konkrétan konstituáló kategóriarendszer meghatározó módon előre jelezte önnön szakadását. A történelmi szerkezet egyik alapmeghatározása, a vasfüggönnyel kettéválasztott európai térség, amely az egész világ történeti kettészakítottságát is hivatott volt egyidejűleg szimbolikusan reprezentálni, a létező szocializmus erősödő defenzívájával, a fönnálló helyzet egyre növekvő mérvű affirmálhatatlanságával mind

<sup>8</sup> Már csak azért is fontos és természetes ez a vetület is, mert nincs „modern” (vagy „posztmodern”) művészet elméleti és elvi önmeghatározás nélkül, ami soha nem nélkülözheti a történetfilozófiai elemet sem. Mindez (az esztétikai és a filozófiai vetület együttese) persze szinte a véletekig kiszélesíti a posztmodern alapkérdéseinek folytatott vitát.



erősebben vetítette előre a történetfilozófiai szakadás bekövetkezését. A nyolcvanas évek elején induló, majd közepén tetőző németországi ún. „történész-vita” a történelmi korszakot konstituáló másik alapvető tény, a második világháború alaptényeit próbálta relativizálni. Jóllehet ezt a kihívást a nemzetközi politikai közvélemény határozottan el tudta utasítani, a kérdésföltevés kétségkívül már előre jelezte annak a történelmi koordináta-rendszernek a viszonylagossá-tehetőségét, amely magát a történelmi korszakot, azaz azon idők történelmét a maga meghatározottságainak összességeként konstituálta.<sup>9</sup> A „történelmet” valóságosan konstituáló koordináta-rendszer fölbomlásának más elemei is egyre láthatóbbá váltak a nyolcvanas évek előrehaladtával, amíg azután a gorbacsovi peresztrojka már a társadalmi rendszerek makroszintjén fogalmazta meg a „történelem vége”-nek, a poszthistorikusságnak az alaphelyzetét. A posztmodern tehát olyan egész sor, nem egy esetben sokáig latensnek megmaradó belső evidencia fölbukkanásával és megszilárdulásával magyarázzuk, amelyek a maguk szintjén mind megfogalmazták a történelem, a modernség, a modernség egy korszakának végét és a történelemfilozófiai törés élményét és tudatát.<sup>10</sup> Ez azt is jelenti, hogy a posztmodern gondolat fölbukkanását egészében a második világháború utáni, még nevesincs korszak végének érzésével, tudatosulásával és reflexiójával hozzuk kapcsolatba. E GENEALÓGIAI kapcsolat azonban megfordított irányban is létezik. Azaz, egyfelől Gorbacsov peresztrojkáját tekinthetjük természetesen egy olyan történelmi törés OKÁNAK,

<sup>9</sup> *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, München—Zürich 1987.—Annál is föltűnőbb tény, hogy 1985—1986-ban a német történész-vita még nem kapcsolta explicit módon össze az önmaga- illetve az egész vita fölötti reflexiót a történelem-vége, illetve a poszthistorikusság explicitté-tételével. Ezt a tényt a magunk részéről azzal magyaráznánk, hogy a vita, önmagában maradéktalanul érthető módon, gyakorlatilag kizárólag a német történelemre összpontosított.

<sup>10</sup> Természetesen az ezt a tételt bizonyító empirikus anyag egy rendkívül laza, kötetlen szóhasználatot, valamint a „történelem vége” reflexiójának az általánosítás legeltérőbb szintjein való megfogalmazásait tartalmazza, hiszen a történelmet konstituáló egyes legfontosabb mozzanatok szinguláris „végé”-ből korántsem lehetett következtetni magának az EGÉSZ történelemnek a végére. Érthető konkrétssággal vetődött föl a makrofolyamat előreláthatóságának kérdése a gorbacsovi peresztrojka esetében (l. erről Kiss Endre: „A MINDEN és a SEMMI közötti szellemi tér”, in: *Láttuk-e előre, hogy jön?* Budapest 1991).

amelynek a poszthistorikusság, a posztmodern egyik releváns következménye; s most nézzük a megfordítást: Gorbacsov peresztrojkája aligha jöhetett volna létre, ha nem gyülekeznek latens módon a „történelem vége”-re aktuálisan utaló heterogén tények, jelek vagy fölismerések, azok a mozzanatok, amelyek tudatosítják a történelem szereplői előtt, hogy korszakhatár szélére értek, jelenük két korszak átvezető korszakává nőtte ki magát.<sup>11</sup>

De a poszthistorikus és számos konkrét vonatkozásban posztmodern korszaknak már jó ideje megvan a maga lenyomata a mindennapi életben illetve a mindennapi tudatban is. A mindennapi életben is megjelennek ugyanis nagy számban olyan jelenségek, értékek, magatartások, amelyek pusztán létükkel utalnak egy korszak végére, azon értékek érvényességének lejártára, amelyek jegyében az illető korszak fő tartalmi konstituálódtak. Egy olyan vallási televízió műsor, amelynek vezetője (nem Magyarországon) választékos, de azért félreérthetetlen módon érvel egy szabadabb erotika mellett, a mindennapiság egy ilyen posztmodern jelensége. Ilyen példa szemünkben az olasz televízió egyik nyolcvanas évek végén bevezetett új műsora, az „Io confesso”, amelyben az elváltotatott külsejű és hangú önként jelentkezőt saját legbelsőbb titkait beszélhetik ki magukból — maga a műsor pusztán léte magától értődő és egyben félreérthetetlen történelmi cezúrát teremt meg a műsor magateremtette kontextusában: olyan mértékben „üt el” az emberi magatartást és nyilvánosságot reguláló addigi szabályoktól, hogy már pusztán léte történetfilozófiai dimenzióra tesz szert. A Michel Foucault-féle „dolgok rendje”<sup>12</sup> átalakul, a történetileg mindaddig egyedül lehetséges asszociációs pályák rendje megbomlik, a dolgok új rendje lehetségessé válik. A posztmodern mindennapiság történelem-utáni összetevőinek ereje különösen is fölerősödhetik az elektronikus médiumok segítségével. A „halott sztárok kultusza”-nak jelenségei például már nem egyszerűen egy történelmi-történetfilozófiai törésvonalat tesznek érzékelhetővé, de olyan valóságos pozitív posztmodern perspektívát teremtenek, amelyben egy-egy jelenség egyszerre jelenik meg aktuális-prezentikus és történelmi

<sup>11</sup> A peresztrojka elemzésének egyik legfontosabb, bár legnehezebben hozzáférhető része éppen azon fölismerések sorának megszületése a szovjet nomenklatura soraiban, hogy előre kell menekülniük. Bármilyen problematikus is ma egy ilyen empirikus anyag megismerése, a történelmi korszakhatár élményének ezen ELŐZETES megszületésénélkül a peresztrojka egyszerűen logikailag is lehetetlen lett volna.

<sup>12</sup> L. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt 1971, 62. o.

fenoménként. A halott sztárok kultusza mindaddig a bámulatos nagyságrendeket elérő Elvis Presley-kultuszban érte el legkiemelkedőbb csúcsát. De mára már a Beatlesnek vagy Kennedy elnöknek is kialakult a maga állandó kvázi-religiózus kultusza, nem beszélve az olyan, még ezeknél is új keletűbb jelenségekről, mint amilyen a Romy Schneider- vagy a Marilyn Monroe-kultusz.

A posztmodern mindennapiság további releváns vonása annak sajátos kiegyenlítő, homogenizáló tendenciája is. A posztmodern kor „konzervativizmus”-, „liberalizmus”- vagy „szocializmus”-fogalmai tételesen már igen közel állnak egymáshoz. E jelenség okai természetesen igen sokrétűek, de minden valóságos sokrétűségük mellett világosan fölismerhetők a sajátosan posztmodern perspektíva közvetlen következményei is: az irányzatok eltérései már nem egy (az eredeti!) valóságos történelmi folyamatban artikulálódó eltérések, hanem a jelenben közvetlenül valóságos szerepet nem játszó, ám örökölt mivoltukban meghatározó különbségek, amelyekre masszív szocio-kulturális eltérések és számos másodlagos differencia épült rá. Az eredeti eltérések már jórészt kiegyenlítődtek, ami nem jelenti azt, hogy a főnti másodlagos kategorizálódások miatt az egyes irányok egymással egyenlők lettek volna. E posztmodern kiegyenlítődés egyik, már a nyílt paradoxon körébe tartozó példája Maggie Thatcher politikai filozófiája, amelyben a „liberalizmus” és „konzervativizmus” majdnem maradéktalanul egybeesett.

A posztmodern gondolkodás és a posztmodern mindennapi tudat megegyezik abban, hogy eredeti tartalmaik elveszítik eredeti „aurá”-jukat és a posztmodern gondolkodás és mindennapiság terében eredeti aurájuktól megfosztva jelennek meg. Ebben az esetben az „aura” Walter Benjamin-i fogalma maradéktalan izomorfában van a történetiség fogalmával. A történeti Elvis Presley a maga eredeti aurájában mozgott az ötvenes években, az elektronikus médiumok közvetítette halott sztár viszont végképp kikerült eredeti aurájából, és új, a szó legszorosabb értelmében történelme utáni kontextusokban jelent meg.

De napjainkra már többről is beszélhetünk, mint a posztmodern mindennapiság egyes látható elemei, a posztmodern „korszak” — jórészt függetlenül a posztmodern filozófia rekonstrukciójától illetve az abban esetleg megfogalmazásra kerülő konkrét eredményektől — elnyerte a maga független és legitim helyét a mindennapi tudat újkori történelmében is.<sup>13</sup> A posztmodern korszakbeli mindennapi tudat egyrészt IN-

<sup>13</sup> Ebben a szellemben beszél a posztmodern mindennapi tudatról Kiss Endre: „Die Grundprinzipien des modernen Alltagsbewusstseins im Spiegel ihrer Geschichte”, *Prima Philosophia*, Band 5, Heft 3 (1992), 279—293. o.

DIVIDUALISTA, a maga keretei között az alkotó önmegvalósítás híve, hiányzik azonban belőle a szellemi heroizmus századbeli individualista vonása. Ez a tulajdonság pozitívan teszi (tette volna?) lehetővé a posztmodern gondolkodás interdiszkurzivitásában rejlő kreatív lehetőségek valóra váltását. A posztmodern mindennapi tudat erőteljesen antitotalitáriánus, a totalitáriánizmussal szembeni kifejlett gyanú azonban a társadalmi szerveződés lazább formáitól is visszatartja. E mindennapi tudat rendkívül ambivalens viszonyt alakított ki a fogyasztással illetve annak ideológiájával szemben is. A kettősség egyik összetevő csoportja a fogyasztás-elleni érvek egységes ideológiába tömörítése, s az ebből következő kritikai magatartás a hagyományos konzummagatartásokkal szemben. Mindazonáltal a posztmodern mindennapi tudat mégis hű marad a fogyasztás egy leegyszerűsített, legitimé tett, valamint az előzőekben már érintett individualizmussal összeegyeztetett változatához.<sup>14</sup>

A posztmodern mindennapi tudat közép-kelet-európai megjelenése ennél természetesen jóval bonyolultabb képet mutat, hiszen számos „pre-szocialistán” nosztalgikus elemből, kulturális és művelődési élményből és a nyugati társadalom kivételesen termékeny kiinduló szempontú megfigyeléséből táplálkozott. Az azonban e bonyolult és sok szempontból még empirikus módszerekkel föltáratlan motívumrendszer további tisztázása ELŐTT is világos, hogy e posztmodern mindennapi tudatnak már nagy része volt abban, hogy a poszt-szocialista rendszerváltás szellemi föltételei megszülettek, a poszt-historikusság összes eleme ugyanis közvetlenül a létező szocializmus jelensége ellen irányult.<sup>15</sup> Közös a posztmodern mindennapi tudatban illetve a posztmodern filozófiában a PERSPEKTIVIZMUS jelensége, a kizárólagos vagy legalábbis a kiemelkedő filozófiai perspektíva föladása, a filozófiai perspektívák pluralitásának elfogadása. Egészen általánosságban kifejezve, ez a mindennapi tudatban a PLURALIZMUS minden eddiginél természetesebb elfogadását jelenti. Teljes általánosságban

<sup>14</sup> Érdekes további föladat lenne a posztmodern mindennapi tudat sajátosságai alapján megpróbálkozni a posztmodern gondolkodás jövőendő trendvonalainak megrajzolásával. Mindennek persze megvan az az immanens (és egyben rendkívül jellemző) akadálya, hogy a posztmodern gondolkodás műhelyei szociológiai távolságban vannak a mindennapi tudat szférájától, amellyel csak áttételesen érintkeznek.

<sup>15</sup> A közép-kelet-európai gondolkodás részben (ha jórészt közvetetten is) asszimilálta a történelmi fordulat meghatározó világtörténelmi eseményeit (Szolzenyicin föllépése, eurokommunizmus megjelenése). Minden poszthistorikus mozzanat azonban a konkrét szövegösszefüggésben a rendszer bírálata, viszonylagossá-tétele irányába mutatott.

utalunk e helyütt a pluralista gondolkodás elterjedésének POLITIKAI konzekvenciáira Keleten és Nyugaton. Olyan újabb összetevője ez a posztmodern komplexumnak, amelyek mind szimptómaként, mind reál-faktorként közvetítenek a posztmodern gondolkodás immanens filozófiai illetve történetfilozófiai dimenziói között.

Figyelemre méltó egyidejű, egyben kontra-irányultságú folyamata a perspektivizmusból adódó pluralizmus szóban forgó, széles körű elfogadásának az, hogy a nagy integratív áramlatok mindezen perspektívákra való, legitimnek egyre elismertebb fölbomlása közepette is mind közelebb, lassan a megkülönböztethetetlenség határáig közel kerülnek egymáshoz. E kettősség a posztmodern gondolkodás, a posztmodern korszak KEZDETÉNEK új jelensége, olyan jelenség, ami talán sajátos új dinamizmust, netán dialektikát is vihet a posztmodern gondolkodás világába. Éppen abban az időben és abban a környezetben válik tehát egymással sokban azonossá a liberalizmus a konzervativizmussal, más összefüggésekben a liberalizmus a szocializmussal, amikor egy mindaddig példa vagy párhuzam nélkül álló szélsőséges perspektivista pluralizmus széles körben legitimmé lehetett. Mindezzel talán egy létező, az eddigiekben azonban még föl nem tárt társadalomelméleti-tudásszociológiai összefüggés körvonalai is föltárulnak. Hipotetikus formában megfogalmazható ugyanis e reláció ellentéte is: az egymástól valóban eltérő nagy, integráló erejű eszmei mozgalmak egyidejűsége, illetve egymással folytatott küzdelme olyan korok jellemzője volt, amelyekben nem uralkodott a perspektivista alapozású pluralizmus szélsőséges elismerése.<sup>16</sup>

További közös, más összefüggésben már említett vonása a posztmodern gondolkodásnak és a posztmodern mindennapi tudatnak az, hogy kioldják a reflexiójukban megjelenő tárgyiasságokat a maguk történelmi AURÁjából (Walter Benjamin) és így sajátos módon változtatják meg a mindenkori tárgyiasság meghatározásait. Mivel a jelent is föl lehet fogni a történetiség meghatározó, aktuális stádiumának, az aura elvesztésének posztmodern sajátossága nem kizárólag a már történetivé váló tárgyiasságokkal kapcsolatban vethető föl. Egy önmaga eredeti, történeti auráján KÍVÜLRE kerülő Elvis Presley ugyanis olyan új tárgyiasságot jelent, amely a technikai

<sup>16</sup> E szóban forgó új kettős összefüggés így lenne leírható: az egyik oldalon a valós pluralizmus hiánya a mindennapi tudatban, a társadalomban és a filozófiában EGYIDEJŰ a nagy integratív áramlatok egymástól való valóságos eltéréseivel, a másik oldalon a valós pluralizmus a mindennapi tudatban, a társadalomban és a filozófiában EGYIDEJŰ a nagy integratív áramlatok egymáshoz való szélsőséges mérvű hasonulásával.

reprodukáltság összes ismérve ellenére sem azonos a maga eredeti történeti kontextusában megjelenő, a maga eredeti AURÁjában ható Presleyvel. A történetileg meghatározott aura ilyen elvesztése a maga részéről azonban ugyancsak olyan tényező, ami elősegíti a sajátosan posztmodern INTERDISZKURZIVITÁS kibontakozását, maga is megszabadítja az egyes tárgyiasságokat a maguk történeti aurájából, kivonja értelmezésüket e történeti aura meghatározó, specifikus kontextualitásából, azaz felszabadítja őket egy kreatív interdiszkurzivitásba való szabad beépíthetőségre.

A sajátosan posztmodern interdiszkurzív perspektivizmus (vagy perspektivista interdiszkurzivitás) annyiban is új helyzetet teremt a filozófia történetében, hogy egyike azon igen ritka gondolati áramlatoknak, amelyek nem KÖZVETLENÜL egy korábbi, abszolútnak tételezett irányzattal szemben fogalmazzák meg önmagukat, nem egy(etlen) abszolút vagy abszolúttá váló gondolatrendszer tagadásai. Olyan relativum tehát, amellyel szemben közvetlenül nem áll a közelmúlt valamely általánosnak elfogadott abszolútuma.<sup>17</sup> E sajátos helyzet ugyancsak erőteljesen növeli a posztmodern interdiszkurzivitás kreatív lehetőségeit, hiszen azok körét még azzal a tényezővel sem szűkíti, hogy az új relativizmus milyen korábbi KONKRÉT abszolútnak tételezett rendszerrel álljon szembe.<sup>18</sup>

A közvetlen és egyirányú filozófiai konfrontációnak ez a hiánya azonban egy más szempontból hátrányosnak is bizonyulhat a posztmodern gondolkodás számára. Talán éppen a közvetlen filozófiai küzdelem hiánya okozta, hogy a posztmodern kreativitás oly csekély mértékben valósult meg a számára kedvező föltételrendszer közepette is. Így futhatott össze számos, egymástól viszonylag független immanens és nem-immanens filozófiai fejlődésvonal a posztmodern gondolkodás gyűjtőmedencéjébe, amely éppen ezért jóval lazább, diszciplinárisan és szisztematikusan kötetlenebb konglomerátumot

<sup>17</sup> Mind filológiai, mind történeti, mind pedig immanens filozófiai szempontból elképzelhetőnek tartunk egy olyan posztmodern értelmezést, amely a NEOMARXIZMUST tüntetné föl annak a közelmúltbeli irányzatnak amellyel szemben az új gondolkodás meghatározta önmagát. A megfelelés kiterjedése azonban nem öleli föl a posztmodern gondolkodás valóságos eredetének történetét.

<sup>18</sup> A filozófia történetének számos örök kérdését oldaná meg, ha ezek vizsgálatakor figyelembe vennék, mely rendszerrel SZEMBEN érvényesült az adott filozófia. A filozófiai hagyomány egészét tekintve az ilyen „páros” szembenállás jóval gyakoribb, mint az egyes irányzatok „körkörös” küzdelme vagy éppen a posztmodern gondolkodás alaphelyzete, egy az összes addigi filozófiát reflexió alá vevő meta-álláspont hirtelen kialakulása.

alkot, mint minden addigi filozófia. A történelmi genezis e lazasága és nyitottsága nemcsak a koherencia és a szisztematizáció (természetesen már önmagában is rendkívül nyitott és relatív) fogalmait teszi még szélesebbé, de egyben átalakítja azokat az elvárásokat, azokat a kritériumokat is, amelyek a magasabban szervezett gondolati objektívumokkal szemben az egyes eltérő iskolákon belül megfogalmazódtak.<sup>19</sup>

A posztmodern gondolkodás meghatározó, ám nem egy esetben latensnek megmaradó történetfilozófiai dimenziója megmutatkozik e gondolkodás tudás-, tudomány- és ideológia-kritikájának mindenkor érvényesülő történetfilozófiai vetületében is (azt, hogy e vetület mindenkor SZÜKSÉGSZERŰEN érvényesül, csak a kötelező óvatosság, az analitikusan esetleg még föl nem tárt összefüggéseknek kijáró előzetes tartózkodás miatt nem fogalmazzuk meg). A posztmodern kritika radikalitása minden addigi filozófiai objektíváció kritikai radikalitását fölmúlja. Az ilyen radikális kritika nyomban minősít is, amennyiben két részre osztja a jelenségeket, a kritika-ELŐTTI és a kritika-UTÁNI fenomének csoportjára; a tudás két, egymással szembeállított fogalma az emberi történelem két korszakát vetíti a reflexió elé. Michel Foucault kritikája egész évszázadok problematikusan elosztott tudásmennyiségéről a kritikus gondolkodói pozíció absztrakt jelenét történetileg meghatározott jelenné változtatja - ilyen új, „történeti” jelen nélkül maga a filozófiai pozíció sem lenne lehetséges. A filozófiai kritika történetfilozófiaivá válását érzékeli Michel Foucault is, amikor a diszkontinuitás fogalmát paradoxnak nevezi, hiszen a diszkontinuitás egyszerre „eszköze” és „tárgya” a vizsgálódásnak.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> A filozófiára vonatkozó egyes kritériumok ezen szélsőséges szabadsága a posztmodern gondolkodás teljes kritérium-nélküliségéhez is elvezethet. A kritérium-nélküliségnek ez a közelsége szorosan érintkezik a rekonstruktivitás célja nélküli dekonstruktivitást meghatározó posztmodern eluralkodásához, hiszen magához a dekonstrukcióhoz gyakorlatilag aligha van szükség filozófiai kritériumokra. Jellemzően tartalmazza a posztmodern gondolkodás kritérium-nélküliségét Hans-Martin Schönherr kísérlete a posztmodern igazságfogalom új meghatározására: „Wahrheit ist (viel eher) der Streit zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Wahrheit und Irrtum, Lichtung und Verbergen.” (Hans-Martin Schönherr: *Die Technik und die Schwache. Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem „schwachen” Denken*, Wien 1989, 87. o.)

<sup>20</sup> „Der Begriff der Diskontinuität ist paradox: er ist zugleich Instrument und Gegenstand der Untersuchung; er grenzt das Feld ab, dessen Wirkung er ist; er gestattet die Vereinzelung der Gebiete, kann aber nur durch ihren Vergleich festgestellt werden.” (Michel Foucault: *Archaeologie des Wissens*, Frankfurt 1981, 18. o.) — Ide tartozik Jean Piaget ötlete is, aki Foucault-nak „épistémé”-ről alkotott koncepcióját Thomas S. Kuhn

A tudás és a tudás konstrukciójának minden eddigi hagyományozott formája ellen indított megrendítő erejű ideológiakritikai támadás a posztmodern gondolkodás mindeddig legfontosabb megnyilvánulási területének bizonyult. E relativizálást egyébként már szinte alig lehet illetni az „ideológiakritika” terminussal, mégpedig nem azért, mert az eljárás iránya vagy jellege áttól eltérő lenne, de azért, mert a tudásformák és -artikulációk relativizálásának útján a posztmodern jelentősen túlment az „ideológia”, Mannheim Károlynál legszélsőségesebbnek elképzelt ideológia-gyanú szféráján.

Az ideológiakritika megszüntette önmagát, az ideológiakritikai gondolkodás az ideológián-túli szférákban is viszonylagossá tette az emberi-társadalmi tudás alapformáit. Az emberi tudás eddigi formáinak viszonylagossá tétele a szó szoros értelmében PARTTALANNÁ lett.<sup>21</sup> Így egészen más hangsúlyokat kap például a filozófiai nyelvkritika is, mint a filozófia történetének eddigi, szám szerint igen tekintélyes mennyiségű nyelvkritikájában. Amíg az addigi filozófiai nyelvkritika a nyelv tudáskonstituáló funkciójában valóban a tudományra vonatkozó ideológiakritika körébe tartozó vonásokat emelte ki kritikusan,<sup>22</sup> a sajátosan posztmodern filozófiai nyelvkritika a nyelvnek már olyan strukturális elemeit is viszonylagosnak nyilvánítja a megismerésben, mint például az addig a szó legszélesebb értelmében „ideológiamentesnek” elképzelt alapvető grammatikai-logikai szerkezetek.<sup>23</sup> Érdekes kettőssége így a

paradigmaváltás-elméletével rokonítja (Jean Piaget: *Le structuralisme*, Paris 1968, 112. o.). E kapcsolatnak napjainkra már az a különös jelentősége is megvan, hogy mára már gyakorlatilag összeértek a posztstrukturalista/posztmodern, illetve az angolszász tudományfilozófia realizmus-vitáinak diszkussziói és eredményei, s egymást kölcsönösen erősítő radikális relativista eredményeik közössége lassan visszamenőleg is elmossa az e szemlélethez mint eredményhez vezető (több más irányzattól eltekintve) két nagy filozófiai hagyomány egykor gyökeresen különbözőnek tartott eltéréseit.

<sup>21</sup> Mint minden más tárgyi szférában, az ideológia területén is a parttalanná-válás ahhoz az éjszakához vezet, amelyben minden tehén egyformán fekete.

<sup>22</sup> Lásd például e sorok szerzőjének „Philosophie als Sprachkritik” című tanulmányát (*Általános nyelvészeti tanulmányok* XIII. kötet, Budapest 1981, 292–302. o.), amely a tizenkilencedik századi nyelvfilozófia elfelejtett nyelvfilozófiai klasszikusainak nyelvkritikájával foglalkozik a hasonló című gyűjteményben közreadott alapszövegek alapján.

<sup>23</sup> A teljesség kedvéért röviden utalnunk kell rá, hogy a filozófiai nyelvkritika már a tizenkilencedik századi koncepciók egyikében-másikában is „antropomorf”-nak nyilvánított grammatikai elemeket, ezen antropomorf mozzanatoknak azonban nem tulajdonított „ideológiai” jelleget, amint ez a posztmodern gondolkodásban történik.



sajátosan posztmodern gondolkodásnak, hogy miközben más gondolkodási rendszerek tárgyiasságát illetve fogalmiságát előszeretettel redukálja a nyelviségre, magát a nyelviséget is a már előzőekben említett módon veti egy minden addiginál radikálisabb, az ideológiakritika szféráján messze túlmutató kritika alá.

A nyelvhez való e kettős viszonyulás körvonalai a posztmodernnek (vagy a később poszt-strukturalizmussá váló strukturalizmusnak) a saussure-i nyelvi kezdeményezésekhez való viszonyában is kimutathatók. Amíg azonban a nyelvi jelek önkényességének tana végső soron a strukturalizmus fundamentális konstitutív modelljévé vált, a poszt-strukturalizmus, illetve a posztmodern (számos áttételen keresztül) ugyanezt az alaptanítást arra a már többször említett, minden eddiginél radikálisabb nyelvkritikai támadásra használta föl, amely azután a „logocentrizmus” kritikájában érte el a maga legkiteljesedettebb formáját.<sup>24</sup>

A tudás formáinak kritikájában, a tudás „külső”, „ideológikus”, „látszat”-elemeinek leleplezésében a strukturalizmus közös a poszt-strukturalizmussal, illetve az abból szervesen kinövő posztmodernnel. A legláthatóbb eltérés közöttük azonban már az iskolaalapító alapfogalmakban megmutatkozik: a strukturalizmus ragaszkodott a közvetlenül érzékelhető világon túlmutató, az addigi tudományos diszciplínák rendjét is kétségbevonó alapstruktúrák meglétéhez. A poszt-strukturalizmus azután ezeknek az alapstruktúráknak a létezését is a maga, minden eddiginél szélesebb, az eredeti ideológiakritika dimenzióit erőteljesen meghaladó ideológiakritika tárgyává tette. E ponton lehetne talán azzal érvelni, hogy ez a különbség talán a két irányzatnak a történetiséghez fűződő eltérő beállítódásából következne. Ez azt jelentené, hogy az eltérés a poszt-strukturalizmus (majd posztmodern) eredendő történetiségének következménye lenne. Jóllehet gondolatmenetünk teljes egészében erőteljesen hangsúlyoztuk a posztmodern filozófiai kritika szerves és immanens történetfilozófiai dimenzióját (megkülönböztetvén ebben közvetlen és közvetett történetfilozófiai velleitásokat), mégsem gondoljuk úgy, hogy a poszt-strukturalizmus (majd posztmodern) valamiféle eredendő „történeti” beállítottsága okozta volna ezt az eltérést. Annak a tudatában is mondjuk ráadásul ezt, hogy a strukturalista gondolkodással és filozófiával

<sup>24</sup> Jacques Derrida kettős (dolgozatunk fő vonalát erősítő) viszonyának Saussure-höz talán legteljesebb kifejeződését l. „Semiologie und Grammatologie”, in: *Postmoderne und Dekonstruktion*, Stuttgart 1990, 140—164.o.

szemben az akkor fénypontján lévő neomarxizmus éppen a történetiség oldaláról támadott és ért el nem lebecsülendő eredményeket.<sup>25</sup>

Értelmezésünkben a strukturalizmuson túllépni akaró (s a posztmodernhez vezető) poszt-strukturalista kezdemények tehát KÖZVETLENÜL nem a történetiség, hanem az ideológiakritikai bírálat radikalizmusa továbbfejlesztésének, illetve addig ismeretlen mérvű kitágításának útján keresték a maguk támadáspontját. Rendkívül érdekes fejlődéstörténeti mozzanat ebben az összefüggésben viszont az, hogy Michel Foucault „tudás-archeológiájá”-ban a poszt-strukturalista gondolkodás ezen első, valóban átütő koncepciójában, mégis példaszerűen összekapcsolódott az ideológiakritikai kritika radikalizálódása és a történetiséghez való, a strukturalizmushoz képest gyökeresen eltérő viszony (miközben a történelmi folyamatok „mélyén” meghúzódó koherens mély-struktúrák tételezésével a strukturalista örökséget is folytatni tudja). Jean Piaget találóan kategorizálja Foucault munkásságát ezért „struktúrák nélküli strukturalizmus”-nak.

A posztmodern gondolkodás radikális kriticismusa vezetett az úgynevezett „meta-elbeszélések” végének Jean-François Lyotard megfogalmazta meghatározó tételéhez. E kezdeményezés éppen e sok- illetve minden-oldalúságával jól szemlélteti a hagyományos ideológiakritika radikális meghaladását, hiszen az addigi ideológiakritika értelemszerűen mindig egy, a vitában aktualizált irányzattal szemben fejtette ki relativizáló érvrendszerét. A posztmodern gondolkodás — egy korábbi helyen is hangsúlyoznunk kellett már ezt — nem egy meghatározott irányzattal való küzdelemben bontakozott ki. Mégis, a kialakulás körülményei között a neomarxizmusnak és általában a marxizmusnak specifikus szerep jutott osztályrészül. Tetőpontján ugyanis éppen a neomarxizmus profitált abból az érvből, illetve az ahhoz csatlakozó eljárásból, hogy a rivális filozófiákat ideologikusként mutassák ki. Abban a pillanatban azonban, amikor egy konkrét vitában a marxizmus ideológia-jellege is lelepleződött, megtörténhetett az áttörés az ideológia-gyanú hagyományos változatának a posztmodern változatba való átmenetéhez.

A „meta-elbeszélések vége”-nek tézise a posztmodern gondolkodás legnagyobb eredménye, legnagyobb esélye és legnagyobb veszélye egyszerre.

<sup>25</sup> A nem-marxista támadásokról (Lefort, Sartre) a strukturalizmus (Lévi-Strauss) történelemellenessége ellen l. Simon Clarke: *The Foundation of Structuralism. A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement*, Sussex—New Jersey 1981, 221—222 o. — A prominens marxista kritikáról a strukturalizmus történelemellenessége ellen l. például Jean Piaget: *Le structuralisme*, id. kiad., 105—108. o.

Legnagyobb eredménye annyiban, hogy olyan új filozófiai „discours”-t hoz létre, amely alapján állva a filozófia egész addigi fejlődése, de az egyes nagy irányzatok vagy folyamatok egyenként is egy egyetemes szempontrendszer alapján újra ártértekelhetővé válnak. E szempont valódi jelentősége csak akkor válik láthatóvá, ha az 1848 utáni filozófiatörténetnek arra a ritka, kivételes pillanatoktól eltekintve általános léthelyzetére gondolunk, amelyben még önmaga történelmi helyzetét sem képes meghatározni, nemhogy egy eredményes önmeghatározás után a filozófia egészéről koherens képet alkotni. Az említett tézis azonban a posztmodern gondolkodás legnagyobb esélye is, annyiban, hogy a filozófiai kreativitás új, eddig szisztematikusan adottnak nem tekinthető lehetőségeit teremti meg. Amennyiben azonban e gondolkodói kreativitás új lehetőségeit pozitíven nem használja ki (mint ezt az eddigi fejlődés mutatja) és a „meta-elbeszélések” végének koncepciója a rekonstruktív céltételezés nélküli relativizáló hermeneutika dekonstruktív s ezért destruktív tevékenységében fullad ki, e tézis a posztmodern gondolkodás legnagyobb veszélye is.

Az interdiszkurzivitásból kinövő új kreatitásnak több, egymástól eltérő módját lehet megkülönböztetni. Nagyon is sokat jelent azonban gondolatmenetünk számára, hogy e lehetséges utakat a posztmodern gondolkodás értő elemzői már fölvetették, így Bernhard Waldenfels egy „szuper”- és egy „meta-discours” lehetőségeit különbözteti meg. A szuper-, illetve a meta-„discours”, a maguk eltérő meghatározottságaival a konkrét összefüggésben Foucault történelem rekonstrukciójára vonatkoznak, közvetlenül tehát történelemelméleti összefüggésben jelennek meg. Mindkét kategória azonban, csupán a legfontosabb megváltoztatandókat megváltoztatva alkalmas a „meta-elbeszélések vége” filozófiai helyzetének föloldására, azaz a posztmodern interdiszkurzivitás kreativitásra-irányuló követelményeinek beváltására (ami nem azt jelenti természetesen, hogy a kreativitási követelménynek csak ez a két megvalósítási lehetősége lehetne).<sup>26</sup>

A Lyotard megfogalmazta tézis a nagy meta-elbeszélések végéről a kezdetektől fogva kettős ideologikus üzenetet hordozott. Új fölismerést fogalmazott meg egyrészt LEÍRÓ módon, hiszen a tézis az ÖSSZES addigi nagy narrativa közvetlen érvényének végét mondja ki. Másfelől azonban (s ezt mind a szóban forgó utolsó konkrét nagy narrativa, a neomarxizmus, mind pedig Lyotard nem egy erre utaló és ezért tendenciózusnak tűnő

<sup>26</sup> Bernhard Waldenfels: „Verstreute Vernunft. Zur Philosophie von Michel Foucault”, in: Ernst Wolfgang Orth (szerk.): *Studien zur neueren französischen Phaenomenologie*, München 1986, 40 skk.o.

megfogalmazása megalapozottan támaszthatta alá) ugyanez a tézis az addig „emancipatív”-nak, progresszívnek, a fölvilágosodás irányába mutatónak tekintett nagy narratívák végéig is értelmezhető. Az értékmentes, illetve csak a fölvilágosodás jegyében álló, azaz nem-értékmentes értelmezés e kettőssége két részre is osztotta a posztmodern gondolkodásról folytatott diskusziókat. Az egyik irányban kirajzolódott a posztmodern gondolkodás pozitív, ideológiai tartalmáról folytatott vita (viszonylag függetlenül a posztmodern gondolkodás új elemeinek immanens értelmezésétől); a másik irányban önállósodott a posztmodern filozófia, esztétika stb. vitája (a pozitív mondanivaló, a posztmodern gondolkodás makro-összefüggéseinek tematikussá válása nélkül). Ezekre az összefüggésekre természetesen még vissza kell térnünk — mindenestre az eddigi, immár igen tekintélyes nagyságrendű vitának nem sikerült produktívan összekapcsolnia ezt a két nagy szempontot.

A filozófia kritika, a tudásformák relativitásának fokról fokra való kimutatása — nevezhetjük ezt a folyamatot a metafizika lépésről lépésre való kiszorításának — folyamata is volt (ha ez a folyamat nem is határozta meg a filozófia VALÓSÁGOS történetének folyamatát, a valóságos történelmi folyamat kanyarvonalain és cikcakkjain keresztül mégis viszonylag egyenes vonalúan érvényesült). A filozófia ezen egyetemes történetének visszatérő és meghatározó mozzanata volt, hogy egy-egy filozófiai koncepció „hamis” vagy „metafizikai” mivoltát mindig egy új, pozitív elképzelés birtokában mondták ki a filozófiai kritika művelői.<sup>27</sup> A posztmodern gondolkodás az első az egyetemes emberi gondolkodás történetében, amely minden emberi tudás, vagy más oldalról: az emberi tudás összes vetületének relativitását az ugyanerre a tárgyra vonatkozó pozitív koncepció minden nyoma nélkül mondja ki. Olyan hermeneutika ez, amely nem „megfejteti” akarja az olvasandó „írás” üzenetét, hanem kimutatni annak viszonylagosságát, azaz, mint erre éppen a hermeneutikai mozzanat kapcsán már egyszer konkrétan is utaltunk, a hermeneutikai módszer bizonyos „szabadon lebegő” karakterre tett szert, hiszen a hermeneutikai vizsgálatnak nincs már semmiféle „pozitív” célja, nem akar semmit pozitívan megtudni, nem rendelkezik különös megismerési érdekekkel.<sup>28</sup> Egy

<sup>27</sup> S itt, a radikális relativizálás alapproblémájánál nemcsak a meta-diskurzusok kérdése, nemcsak a különösség vagy tárgyiasság problémája döntő kérdés, hanem az emberi szabadság lehetőségeinek megvalósítása az antropológia, etika vagy politika területén. Ezért tekintjük máig Nietzschét a radikális relativizálás legnagyobb alakjának.

<sup>28</sup> Wilhelm Dilthey: *Die Entstehung der Hermeneutik*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, 6. unveränderte Auflage, Göttingen—Stuttgart 1957.

ilyen megismerési „érdek” természetesen nemcsak egy klasszikus vagy már nemklasszikus hagyományos hermeneutikai feladat kitűzésében állhat, de például a tárgyiasság vagy a különösség új alapokon való meghatározásában is. De ez a mozzanat még tovább is tágítható, a hermeneutika „szabadon lebegése” nem áll meg a levegőben, de pozitív, rekonstruktív cél híján dekonstruálandó célokat szerez magának. A posztmodern gondolkodást egyenesen kihívás elé állítja a pozitívan működő tárgyi világ sajátos, mind eredendően tudományos, mind „különös” teoretikus problematikája. Mivel a pozitív megismerésben, a különös megismerésben egyáltalán nem érdekelt, saját gondolkodói egzisztenciája, a posztmodern filozófiai alapgondolatok végsőkéig való kihasználásának sokszintű érdekeltisége olyan magatartást indukálnak benne, amely már korántsem elégedik meg a pozitíven funkcionáló tárgyiasságok filozófiai relativitásának kimutatásával, de ezen tárgyiasságok különös formáit (s ezen keresztül kutatások, reflexiójuk legitimitását is) egyre nagyobb szenvedéllyel támadja, nem egy esetben egyenesen üldözi.<sup>29</sup> Az aktuális tárgyiasság vagy különösség relativitását ebben az esetben nem a tárgyiasság vagy relativitás egy új, a relativizáló elemzés eredményeként megjelenő konkrét formájának elfogadtatása érdekében mondják ki, hanem a pozitív rekonstrukcióra vonatkozó érdekeltiség nélkül az új konkrétum, az új különösség meghatározottságára vonatkozó mindenfajta ajánló gesztus nélkül. Ez nagyon

<sup>29</sup> A különösség, a tárgyiasság ilyen kiszorítása a diszkusszió centrumából egyaránt táplálkozik a posztmodern gondolkodásnak mind szükségszerűen föllépő „rosszlelkűsmeret”-ből, mind pedig az iskola jól fölfogott érdekeiből. A radikális kritika relativvá teszi mind az egyes, pozitív objektivációkat, mind pedig az egyes objektivációkat addig elválasztó szempontokat. Így válik például Gaston Bachelard-nál ezen a bázison azonossá a tudomány és a filozófia (G. Bachelard: *Der neue wissenschaftliche Geist*, Frankfurt 1988, 8–10. o.) Ez a relativitás talaján álló azonosítás azonban fölveti annak a feladatnak a szükségszerűségét, hogy most már a relativitás talaján kell a posztmodern gondolkodásnak megoldania a különösség rekonstrukciójának feladatát is. Ellenkező esetben, mint arra dolgozatunk fő szövegében már utaltunk, a relativitás lesz az az éjszaka, amelyben minden téhen fekete. — Sajátos helyzet jön létre azonban akkor, ha a posztmodern gondolkodás úgy érzi, hogy egy másik irányzat „tüllépett” az ő addig legradikálisabb relativizálásán. Ebben a situációban majdnem pontosan úgy viselkedik, mint a Frankfurter Iskola viselkedett vele szemben. Az ún. „digitalitás” megjelenésekor (ami a tárgyfogalomnak a posztmodern relativizáláson túlmenő viszonylagossá-tételét jelenti) Jean Baudrillard például „új metafiziká”-ról beszél (Jean Baudrillard: „Die Simulation”, in: *Wege aus der Moderne*, 153. o.)

problematicus attitűd, jóllehet, mint mondtuk, önmagában nem bírálható. Bírálható azonban akkor, ha motivációjára kérdezzük. A filozófiai iskola eredendő municiója ugyanis nem lett volna elég a korszellemet meghatározó új gondolkodás megalapozásához.<sup>30</sup> Így alakult ki a posztmodern gondolkodás műhelyében a radikalizált filozófiai kritika eredményeképpen a tárgyiasság és a különösség öncélúvá váló, demonstratív lerombolása.

A tudásformák relativizálása a referenciaviszonyok szétrobbanásához vezetett. A filozófiai föladta a tárgyiassággal való foglalkozást. A gondolkodás új módon győzte le a valóságot. E fordulattól kezdve, a hegeli metaforával szólva, már nem az „ABSZOLUTUM”, HANEM ÉPPEN A „RELATÍVUM” az az éjszaka, amelyben minden téhen egyformán feketévé válik.<sup>31</sup>

A posztmodernet filozófiailag a gondolatmenetünkben középpontba állított mozzanatok alapján (a „meta-elbeszélések” vége, az új kreativitás lehetősége, a dekonstruktivitás rekonstruktivitás-nélkülisége) ítéljük meg, s nem tulajdonítunk neki KÖZVETLEN formában politikai vagy ideológiai mondanivalót. Úgy gondoljuk, a posztmodern gondolkodás ideológiai arculatának nemcsak megítéléséhez, de még végleges kialakulásához is hiányzik egyelőre a szükséges történelmi távlat, arról nem is beszélve, hogy egy-egy új gondolkodásbeli koncepció politikai megjelenése vagy kisajátítása külön vizsgálat, ha tetszik, egy külön tudományág tárgya kell hogy legyen.<sup>32</sup> Ezért nem építettük bele gondolatmenetünkbe Jürgen Habermas posztmodern-kritikáját, aki a kezdetektől fogva a FELVILÁGOSODÁS hagyományának elárulásával vádolta a posztmodern gondolkodást.<sup>33</sup> E kritika egy részét eleve

<sup>30</sup> Ehhez a lehetőséghez tartozik persze az is, hogy egy ilyen stabilizálódás esetén hamar elszállt volna a posztmodern gondolkodás teljes előzménytelenségének és eredetiségének mítosza is: Nietzsche visszanyerte volna jogait stb.

<sup>31</sup> Az ilyen szélsőséges relativizálás, minden legitimitása ellenére, nemcsak azért teremt kritikus helyzetet a gondolkodás számára, mert elveszíti a kapcsolatot a tárgyi mozzanatokkal, mert nem használja ki az interdiszkurzivitásban rejlő pozitív elemeket, hanem azért is, mert szférájában a valódi gondolati pluralizmus ugyanúgy nem tud létrejönni, mint a korábbi, a „metafizikai” korszakokban.

<sup>32</sup> Más szóval: a posztmodern sem lehet kivétel (minden szinguláris vonása ellenére) a politikai kisajátítás minden filozófiai irányzatra vonatkozó szelektivitása alól.

<sup>33</sup> Az egyik legfontosabb írás: „Die Moderne - ein unvollendetes Projekt”, in: *Wege aus der Moderne*, 175—192. o.

indokolatlannak tartottuk, olyan ingerült értetlenségnek, amellyel az addig hegemon helyzetben lévő filozófiai iskolák mindig is tudomásul szokták venni, hogy utánuk is jönnek új gondolkodók illetve koncepciók (s amely ingerült értetlenség általánosságban is jellemző volt az addig önmagát hegemónnak tekintő neomarxizmus soraiban nemcsak a posztmodern, de egész sor további új jelenség megítélésében). Filozófiai-tárgyi tévedésnek tartottuk azonban mindig a tizennyolcadik századi felvilágosodás többé-kevésbé „eredetiként” rekonstruált koncepciójának KÖZVETLEN számonkérését a posztmodern gondolkodástól (és ugyanezen hagyomány magától értődően természetes odaítélését a neomarxizmusnak). A szoros történetiség mögött itt nemcsak történetietlenség, hanem az egyes jelenségek elemzésének elmulasztása is áll (csak utalunk arra, hogy a felvilágosodási hullámok nagy sora áll ma már a tizennyolcadik század és a jelen között, nem utolsósorban az oszták—magyar „második felvilágosodás” nagy korszaka). Habermas kritikájának e szegmensét mindvégig az ingerült értetlenségből következő stratégiai polémiaának tekintettük. E kritika harmadik szektorát azonban részben mégis osztjuk. A posztmodern interdiszkurzivitás kreatív lehetőségeinek meg-nem-ragadása, a rekonstruktív cél nélküli dekonstruktivitás olyan alap-attitűdöt jelent, amelyet lehetséges a felvilágosodás hagyományának föladásával IS jelölni, jóllehet mi a magunk részéről az egyszer említett két ok miatt nem csatlakozunk ehhez a szóhasználathoz. A radikális posztmodern relativizálás olyan megfogalmazásaira gondolunk, mint (a már elsősorban Nietzsche-re hivatkozó) Sloterdijk új filozófiai cinizmusa, amelynek keretei között az „igazság minden eddig ismert keresésének” összes programja nem más, mint a tiszteletreméltóságig eljutott „szervezett hazugság”.<sup>34</sup> Filozófia és etika, kritika és erkölcs viszonya teljesen új módon vetődik föl ebben a helyzetben, olyan új összefüggésekben, amelyek még sohasem jöhettek létre az emberi tudásformák ennyire szélsőségesen radikális kritikája ELŐTT.

A felvilágosodás problematikája nyomatékosan hívja föl (jelen gondolatmenetünket tekintve, már ismételten) figyelmünket a posztmodern filozófia „MONDANIVALÓJÁ-RA”, üzenetére, politikai vagy világnézeti tartalmára. A kérdés megválaszolásának legmélyebb szintjén ugyanarra a problémára bukkanunk, amely minden addigi, jelentős kriticista filozófia esetében már ugyanebben a formában fölmerült. Hume, Kant vagy Nietzsche filozófiájának „pozitív” mondanivalója ugyanis, éppen a kriticista filozófiai alapállás miatt, nem értelmezhető közvetlenül a kriticista pozíció sajátosságaiból. Ami

<sup>34</sup> Peter Sloterdijk: *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt 1986, 81. o.

természetesen nem jelenti azt, hogy egy-egy kriticiista filozófiának ne lennének meghatározó pozitív mondanivalói is. A posztmodern kriticismus esetében a pozitív tartalmak széles skáláját figyelhetjük meg. Jean-Pierre Dubost például egy, az újkori történelem beigazolta „apokaliptikus katasztrofizmus”-t tekint a specifikusan posztmodern gondolkodásajátjának;<sup>35</sup> az ún. „gyöngé” gondolkodást képviselő Hans-Martin Schönherr a posztmodernnek a felvilágosodás haladás-gondolatától való elfordulását „a valósághoz való szükségszerű visszatérés”-ként értelmezi.<sup>36</sup> Egyes értelmezések a posztmodern gondolkodást „a jelen alapvető nihilizmusa” kifejezésének tekintik.<sup>37</sup>

## RESÜMÉE

### *Grundrisse einer Rekonstruktion des postmodernen Denkens*

Der vorliegende Versuch, das postmoderne Denken zu rekonstruieren, ist eine sowohl konzeptionell, wie auch philologisch mehrfach durchgearbeitete und ergänzte Version der

1989 erschienen Arbeit „Interdiskursivität und Dekonstruktion” (in: Glückliches Babel. Beiträge zur Postmoderne-Diskussion, Wien 1989, 148—168.o.).

<sup>35</sup> „Erst nachträglich erscheint es uns als evident [...], was sich uns seitdem als Evidenz immer mehr aufzwingt: dass die Welt verschwunden ist, das heisst, dass die Katastrophe jenes uralten Masses eingetreten ist, das am Anfang des abendlaendischen Denkens im berühmten Spruch von Protagoras, wonach der Mensch das Mass aller Dinge sei, seine Formulierung gefunden hatte.” (Jean-Pierre Dubost, i.m. 12.o.)

<sup>36</sup> Hans-Martin Schönherr: *Die Technik und die Schwache. Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem „schwachen Denken”*, id. kiad., 91. o.

<sup>37</sup> Így Pierre Trotignon (*Les Philosophes français d'aujourd'hui*, Paris 1970), Lacan koncepciójáról szólva, aki figyelemreméltóan egyesíti a kultúrfilozófiai, szociológiai és tudásszociológiai elemeket értelmezésében: „La culture a perdu son ordre ancien et n'en a point inventé d'autres: nous sommes des déracinés de la culture, sans feu ni lieu, des nomades campant pour une halte dans une cité abandonnée, contemplant les monuments énigmatiques du passé... Depuis que l'Europe a compris, tout en refusant de se l'avouer, que l'histoire ne se faisait plus uniquement par elle et pour elle, elle a préféré transformer la culture en un jeu, en une série de divertissements mondains ou l'absence de conscience éthique et politique joue à pasticher la science formelle, plutôt que de s'avouer la crise qu'elle traverse.” (117—118. o.)



Die Arbeit optiert in der Problematik der Rekonstruktion des postmodernen Denkens für einen primär geschichtsphilosophischen Ansatz.

Ein negatives Argument für diesen Ansatz besteht darin, dass jeder Versuch, Postmodernes aus einer Konfrontation mit der Moderne zu verstehen, jener unvermeidlichen Willkürlichkeit anheimfallen wird, die bei der Definition des Modernen selbst mit Notwendigkeit vorherrscht. Dies heisst, diese Möglichkeit ist nicht nur prinzipiell falsch, sondern auch methodisch in einem kritischen Ausmass problematisch. Gegen die Möglichkeit, Postmodernes aus einer Konfrontation mit der Moderne zu rekonstruieren, spricht auch die Tatsache, dass viele der möglichen identitätsbildenden Eigenschaften der Postmoderne in den Artikulationen der philosophischen (ästhetischen, etc.) Moderne bereits enthalten sind, so dass es eine weitere und ebenso unvermeidliche Willkür dazu gehören würde, in gegebenen Zusammenhängen die zur Grundlage der Rekonstruktion dienenden Konfrontationen auf Eigenschaften aufzubauen, die in einer vorangehenden Selektion ausgewählt werden müssten.

Die Rekonstruktion der Postmoderne als geschichtsphilosophischer Ansatz lässt sich aber nicht nur methodisch, sondern auch positiv bestimmen. In der positiven Bestimmung des geschichtsphilosophischen Ansatzes lassen sich die unmittelbar-geschichtsphilosophische und die vermittelt-geschichtsphilosophische Möglichkeit unterscheiden.

Die unmittelbar geschichtsphilosophische Deutung der Postmoderne gründet auf die direkt geschichtsphilosophischen Artikulationen

dieser Richtung. Hier ist die Entwicklungslinie „post-histoire“ - „postmoderne“ in der vorliegenden Arbeit mit einiger Ausführlichkeit ausgearbeitet. Dabei ging es vor allem um den Nachweis dessen, wie in der Idee der „post-histoire“ diejenigen Momente und Evidenzvorstellungen relativiert, bzw. zurückgenommen werden, die die Geschichte letztlich konstituieren. Dabei lohnt es sich, sowohl Gorbatschows „Perestrojka“ wie auch Fukuyama's Konzeption vom Ende der Geschichte mit dieser unmittelbar geschichtsphilosophischen Velleität des postmodernen Denkens in Verbindung zu bringen. Eine weitere Begründungsmöglichkeit der unmittelbar geschichtsphilosophischen Ansatzes bei der Rekonstruktion der Postmoderne ergäbe sich aus einer Analyse der positiven kulturkritischen (ästhetischen, etc.) Artikulationen der postmodernen Schriftlichkeit. Die Arbeit behandelt aber auch die Problematik des post-modernen Alltagsbewusstseins (aufgrund des Aufsatzes des Verf.). „Die Grundprinzipien des modernen Alltagsbewusstseins im Spiegel seiner Geschichte“, in: *Prima Philosophia*, Band 5, Heft 3, 1992, 279—293.o.)

Nicht weniger entscheidend scheint uns aber auch der indirekte Ansatz zu sein, postmodernes Denken zu erschliessen. Unter „indirektem geschichtsphilosophischem Ansatz“ versteht die vorliegende Arbeit vor allem diejenigen unmittelbaren Konsequenzen der an sich ursprünglich nicht unmittelbar geschichtsphilosophischen Ansätze, die durch ihre philosophische Immanenz die Geschichte sozusagen in zwei Teile (in eine VOR-, und in eine NACH-Zeit) teilen. Im Falle des postmodernen Denkens haben wir es sowohl mit der

radikalen philosophischen Dekonstruktion wie auch mit der Möglichkeit der Interdiskursivität, bzw. der Intertextualität mit an sich immanent philosophischen Elementen zu tun, die schon durch ihre simple Auswirkung bereits eine quasi-geschichtsphilosophische Note haben. Ein extremer Dekonstruktivismus enthält unmittelbar keine positive geschichtsphilosophische Konzeption. Ein Mitvollziehen dieses extremen Dekonstruktivismus bewirkt aber indirekte geschichtsphilosophische Folgen, indem durch ihn das Denken in eine vor- und eine nach-kritische Periode zerfällt.

Eine sowohl direkte wie auch indirekte geschichtsphilosophische Bedeutung hat Jean François Lyotard's These über das „Ende der Meta-Erzählungen“. Die vorliegende Arbeit steht auf dem Standpunkt, diese Idee sei sowohl die grösste Errungenschaft, wie auch die grösste Chance, aber auch die grösste Gefahr

für das postmoderne Denken. Wie die vorliegende Arbeit ins Detail gehend ausführt, die grösste Chance bestünde in der Ausnützung der Möglichkeiten philosophischer Kreativität durch Interdiskursivität und Intertextualität. Die grösste Gefahr besteht in der Ignoranz gegenüber dieser kreativen, Möglichkeiten, was mit der Konsequenz gleichbedeutend ist, dass zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie ein Denken entsteht, welche seine extrem radikale Dekonstruktionsarbeit ohne eine gleichzeitige Option für eine neue positive Wissensordnung ausführt.

In diesem Fall entsteht eine Situation, in welcher es nicht mehr, wie bei Hegel, eine „Nacht des Absoluten“, vielmehr schon eine „Nacht des Relativen“ entsteht, in welcher alle Kühe schwarz sind.

## DOKUMENTUM

### KARL-OTTO APEL ERKÖLCSFILOZÓFIAI ÍRÁSAI ELÉ

FELKAI GÁBOR

Megint egyszer újra közhelyes megfogalmazás kívánczik egy válogatás ill. fordítás — jelen esetben a Karl-Otto Apel tanulmányait bevezető mondatok — elejére: régi adósságát rója le a magyar filozófiai tudomány akkor, amikor szélesebb szakmai és érdeklődő közönség számára hozzáférhetővé teszi a II. világháború utáni német filozófiai gondolkodás talán egyik legjelentősebb — élő — alakjának erkölcsfilozófiai kísérletét tartalmazó alapszövegeit. A több mint két évtizede a Majna melletti Frankfurt városának Johann Wolfgang Goethe Egyetemén oktató professzortól, számos könyv és közel kétszáz fajsúlyos tanulmány szerzőjétől, több kitűnő tanulmánykötet szerkesztőjétől (akinek egyes műveit angolra éppúgy lefordították, mint szerb-horvátra vagy japánra), eleddig — sajnálatos módon — csak egy kisebb tanulmány volt olvasható magyarul, a *Filozófiai hermeneutikai* című szöveggyűjteményben (Bp. 1989).

E sorok írója 1988-ban hosszabb tanulmányban („Ideális beszédhelyzet és egyetemes kommunikációs közösség”, *Medvetánc* 1988. évf. 2—3. szám, 33—78. o.) elemezte Apel — és Habermas — etikai rendszerét, ezért a következőkben csak nagy vonalakban foglalom össze az itt következő írások megértéséhez elengedhetetlenül szükséges információkat ill. alapgondolatokat.

Karl-Otto Apel a hetvenes évek elején szerzett nemzetközi mércével is mérhető hírnevet *Transformation der Philosophie* (Frankfurt 1972—73) című kétkötetes tanulmánygyűjteményével, amelyben igen eredeti módon kísérelt meg sajátos összhangot teremteni első pillantásra összeegyeztethetetlen filozófiai tradíciók között. Apel ugyanis — a pragmatikai szemiotika (Ch. S. Peirce, G. H. Mead, Ch. Morris), a nyelvjáték- ill. a beszédaktus-elmélet (L. Wittgenstein, J. Austin, J. Searle), valamint az újabb filozófiai hermeneutika (Heidegger és Gadamer) gondolati motívumait igyekezett egyetlen gondolati rendszerré formálni és szembeállítani egyfelől az ismeretelméleti idealizmussal ill. szolipszizmussal, másfelől pedig egy szcientista módon „megrövidített” metodológia-felfogással — legkivált a megértés és a dolgokkal kapcsolatos nézetegyeztetés megkerülhetetlen preszuppozícióira, valamint a Jürgen Habermas-szal a 60-as évek

derekán-végén még közösen képviselt transzcendentális megismerés-érdekekre vonatkozó tanításra támaszkodva.

A filozófia Apel által *transzcendentális pragmatiká* nak nevezett transzformációja tehát először is a tudatfilozófiai kiindulópontú hagyomány (Augustinus, Descartes, Kant, Husserl) korlátaira mutatott rá ama tudományos közösség eszméjének kibontása segítségével, amely már az adatok (tények) gyűjtésének-regisztrálásának szintjén is szükségképpen és eredendően interszubjektív teljesítményeket visz véghez. Apel ezért a kanti „általában vett tudat” fogalmát az egymással együttműködő tudósok ideális kommunikációs közösségének fogalmával helyettesíti. E fogalmat Apel az ún. transzcendentálpragmatikai reflexió segítségével mutatja be. Az ember, hangsúlyozza, kölcsönös megértésre ill. nézetegyeztetésre ráutalt lény. A megismerő szubjektumok mindig adott koncepcionális hagyományok ill. szociális körülmények, azaz a *reális* kommunikációs közösség keretei között fejtik ki tevékenységüket. E reális kutatási gyakorlat azonban Apel szerint csak az *ideális* kommunikációs közösség — tehát a kényszermentes viták nyomán felcsillanó közmegegyezés — elvi lehetőségét előfeltételezve mehet végbe. A racionális közmegegyezés irányába mutató cselekvéseket Apel meggyőződése szerint pedig az *érvelés* mint médium hordozza, amely a racionális életformák és egyben minden kölcsönös megértés transzcendentális előfeltétele. (Látjuk tehát, hogy az apeli koncepció igyekszik határozottan megkülönböztetni egymástól az értelmező *tárgykonstitúció* és a tudományos állítások igazságával kapcsolatos *nézetegyeztetés* szintjeit.)

De az elmondottakból hogyan vezethetők le az etika számára releváns kijelentések? Apel szerint úgy, hogy a transzcendentálpragmatikai elemzés, valamint az érvelésnek a racionális emberi életvezetésben elfoglalt központi helyét előfeltételező premissza segítségével rámutatunk az érveléssel mint meta-nyelvjáttékkal megkerülhetetlenül támasztott normákra, amely normák — úgy tetszik — bizonyos értelemben konstitutívak a morális normák levezetésének tekintetében is. Aki ugyanis rááll az érvelésre, írja Apel, annak — ha akarja, ha nem — el kell fogadnia bizonyos normákat: így pl. azt, hogy csak az érvek, nem pedig a vitatkozó felek társadalmi státusának súlya számít [egyenjogúság]; hogy a vita tárgyát illetően senki sem rendelkezhet információs többlettel [esélyegyenlőség] stb. Ebből Apel arra a következtetésre jut, hogy bizonyos normák elismerése és az érvelés lehetősége között szoros kapcsolat áll fenn, még akkor is, ha elismeri, hogy az erkölcsi normák elsődlegesen nem esnek egybe az érvelés normáival. Apel mégis eléggé teherbírónak tartja a normák transzcendentálpragmatikai beláttatását ahhoz, hogy szóba hozza az érvelésben rejlő észzelvet, amely — egyebek mellett — azt

mondja ki, hogy „az érvelés apriorijában megvan az igény rá, hogy ne csak a tudomány összes ’állítását’, hanem azon túl az összes emberi igényt [...] is igazolja. Aki érvel, implicit módon elismeri a kommunikációs közösség összes tagjának minden olyan igényét, amely ésszerű érvekkel igazolható [...] Az emberi ’szükségletek’ mint személyközileg megtárgyalható ’igények’ etikailag relevánsak; el kell ismernünk őket, amennyiben érvek által személyközileg igazolhatók.” („Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, in *Transformation der Philosophie* I. köt., Suhrkamp, Frankfurt 1972, 425. o.) Azt a lehetséges szkeptikus kifogást, amely szerint csak akkor kell elfogadnom ezeket a normákat, amennyiben belemegyek a vitába, Apel azzal az érveléssel söpri félre, hogy érvelve lehetetlen el nem ismerni a vita normáit; ez „transzcendentálpragmatikai önellentmondásba” kergetné az illetőt.

E transzcendentálpragmatikai fejtegetések ama követelmény megfogalmazásáig jutnak el, miszerint az emberi szükségleteket mint érvelően képviselhető igényeket intézményesített viták segítségével kell összehangolni a közösség tagjainak eltérő igényeivel — amennyiben erre lehetőség nyílik. Szigorú értelemben véve azonban valamely szükséglet csak akkor nevezhető jogosnak — vagy a vele implicit módon támasztott követelmény igazságosnak —, ha a szóban forgó szükséglet személyközileg univerzalizálható (ha tehát elvben minden érintett számára elfogadható).

Apel azonban siet hozzátenni, hogy az érvelésben föltárható kölcsönös normatív elvárások nem működtethetők minden további nélkül a politikai életben (felelős politikus nem tehet úgy, mintha minden ellenlábasa betartaná a kommunikáció transzcendentális szabályait). Ezért Apel különbséget tesz etikája normamegalapozó (A) és konkrét társadalmi körülményekre alkalmazott (B) része között, amely utóbbi egy hosszú távú cselekvésstratégiát dolgoz ki az ideális kommunikációs közösség létrehozása érdekében — de a reális kommunikációs közösség túlélését mint elsődleges imperatívuszt érvényre juttatva. Az ideális viszonyok felé haladás pedig Apel szerint azon mérhető le, hogy társadalmi intézményeink milyen mértékben jönnek létre az ésszerű beszédből, a vitákból (parlamentarizálódás).

Hadd említsek meg végezetül néhány továbbgondolásra ösztönző problémát, melyek Apel olvasása nyomán fölvetődhetnek.

— E rövid ismertetésből is kitetszik, hogy Apel argumentatív etikája igen bátran próbál konstruktív választ adni a hume-i értéklevezetés-tilalomra úgy, hogy — legalábbis szándéka szerint — nem függeszti föl Hume-nak a tény- ill. az értékítéletek összefüggésével kapcsolatos alapvető megítélését. „Az a belátás” — írja Apel egyik, Karl Popperral vitázó munkájában —, „hogy bizonyos evidenciák nem indokolhatók meg

deduktív módon anélkül, hogy ne kellene előfeltételeznünk őket [...], nem a végső filozófiai megalapozás elvi lehetetlenségének bizonyítéka, hanem az érvelés bírálhatatlan alapjainak reflexív, transzcendentálpragmatikai belátása. Eszerint, ha valami aktuális önellentmondás nélkül elvitathatatlan s egyben formállogikai *petitio principii* nélkül deduktíven megokolhatatlan, akkor az érvelés azon transzcendentálpragmatikai előfeltételeihez tartozik, melyeket mindig is el kellett ismernünk ahhoz, hogy az érvelés nyelvjátéka megőrizze értelmét.” („Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik”, in B. Kanitscheider [szerk.]: *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für G. Frey zum 60. Geburtstag*, Innsbruck 1976, 72 sk. o.)

— A fentiekből is látható, hogy az argumentatív vagy kommunikatív etika apeli változata is átfoglalmazza Kant kategorikus imperativusát, G. H. Mead nyomdokaiba lépve, aki etikai töredékeiben (vö. *A pszichikum, az én és a társadalom*, Bp. 1973, Függelék) annak a meggyőződésének adott hangot, hogy a gyakorlati ész mondott törvénye csak nyugalmi időszakokban, szervesen kialakult és jól működő társadalmi intézményrendszer mellett alkalmazható; az átmenet, a válság és — úgy tűnik — a modernitás időszakaiban azonban nem, mert ilyen körülmények között egyvalaki aligha mondhatja meg, hogy mindenki más számára mi a jó, a követendő és a kívánatos.

— A hagyományos erkölcsanoktól eltérően a kommunikatív etika az igazságosságot tekinti a morálfilozófia egyetlen, tudományosan tárgyalható témájának.

A kommunikatív etikával szemben felhozott bírálatok általában a következő vádpontok köré rendezhetők: a) nem érvényes a normák transzcendentálpragmatikai levezetése, mert a nyelvhasználat szabályaiból nem vezethetjük le a viselkedés megítélésének kritériumait; b) nem védhető a kommunikációban bennerejlő normák ún. végső megalapozása sem; legfőlőbb ezen normák alternatíva-nélküliségéről beszélhetünk; c) a kommunikatív etika pusztá utópiát fest elénk, amely éppúgy lehet ártalmas, mint tehetetlen a társadalmi-politikai folyamatokkal szemben; a viták intézményesítése arról, hogy mi az, ami mindenki számára elfogadható, veszélyezteti a személyes szabadságot, és radikálisan demokratikus követeléseivel túlterheli a demokratikus-jogállami berendezkedést.

Az a két Apel-tanulmány, melyet az Olvasó alább megtalál, ezen és több más hasonló ellenvetésekkel néz szembe — valóságos intellektuális csemeget kínálva a problémafölvetések mély és régóta nélkülözött alaposságú tárgyalásával.

## KARL-OTTO APEL FŐBB MŰVEINEK BIBLIOGRÁFIÁJA

*Transformation der Philosophie* I.—II. köt., Suhrkamp, Frankfurt 1972—73.

*Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, Suhrkamp, Frankfurt 1975.

*Sprachpragmatik und Philosophie* (szerk.), Suhrkamp, Frankfurt 1976.

*Neue Versuche über Erklären und Verstehen* (szerk.), Suhrkamp, Frankfurt 1978.

*Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt 1979.

*Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt 1988.

# UTÓPIA-E AZ IDEÁLIS KOMMUNIKÁCIÓS KÖZÖSSÉG ETIKÁJA?

*Az etika, az utópia és az utópia-kritika viszonyáról\**

KARL-OTTO APEL

## I. A problémafölvetés

Az az aktuális *utópia*-fogalom, amelyből jelen tanulmányomban kiindulok, sajátos módon többé-kevésbé világosnak és ismertnek számít. Ez ellentmond ugyan annak a rendkívüli többértelműségnek és ambivalenciának, amely az e témába vágó szakirodalomban az utópia fogalmát és megítélését jellemzi. Hiszen Thomas Morus<sup>1</sup> *Utópiája*, valamint Mannheim Károly<sup>2</sup> illetve Ernst Bloch<sup>3</sup> reflexiói pozitívan értékelik az utópiát, míg Leibniz<sup>4</sup>, Baumgarten<sup>5</sup>, a későbbi „utópistáknak” nevezett korai

\* Karl-Otto Apel: „Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik”, in: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, (szerk. Wilhelm Vosskamp) J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1982, Bd. 1, 325—355. o.

A fordító itt mond köszönetet Némedi Dénesnek és Somlai Péternek a szöveg fordításához nyújtott értékes megjegyzéseikért.

<sup>1</sup> Thomas Morushoz, l. Th. Nipperdey: „Die Utopie des Thomas Morus und der Beginn der Neuzeit”, in: *Reformation, Revolution, Utopie*, Göttingen 1975. Vö. még L. Stockinger: „Überlegungen zur Funktion der utopischen Erzählung in der frühen Neuzeit, in: *Utopieforschung*, 2. köt. 229—248. o.

<sup>2</sup> Vö. K. Mannheim: *Ideologie und Utopie*, 5. kiad., Frankfurt 1978.

<sup>3</sup> E. Bloch: *Geist der Utopie*, 2. fogalmazvány, Berlin 1923. Újranyomatva: Frankfurt 1973; továbbá *Das Prinzip Hoffnung*, 2. köt., uo. 1959; továbbá *Abschied von der Utopie* (szerk. H. Gekle), uo. 1980.

<sup>4</sup> Vö. G. W. Leibniz: *Theodicea*, I. rész, 10.§

<sup>5</sup> Vö. A. G. Baumgarten: *Meditationes Philosophiae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus*, Halle 1735, 20—22. o. (LI—LVII. §§). Ehhez H.-J. Mähl: „Der poetische Staat. Utopie und Utopiereflexion bei den Frühromantikern”, in: *Utopieforschung*, 3. köt. 273—302. o.



szocialisták<sup>6</sup>, végül pedig Marx és Engels<sup>7</sup> negatívan ítélik meg. De e történeti-hermeneutikai és filozófiai „utópia”-problematika ellenére napjainkban felszíni konszenzus uralkodik az „utópia” és az „utópikus” kifejezések negatív jelentése tekintetében, amelyet — úgy tűnik — a tanulmányom címével választott kérdés is előföltételez. Ha jelen tanulmány nem egy utópiáról szóló vitakötet, hanem egy etikával kapcsolatos diszkusszió keretében jelenne meg, akkor a címben foglalt kérdést nyilván úgy foghatnánk föl, mintha csak azt kellene tisztázni: „*pusztán* utópia-e — bármit jelentsen is — az ideális kommunikációs közösség etikája: azaz vonatkozik-e rá — az 'Új Baloldal'-al kapcsolatos reakció tendenciájaként ismert — 'utópizmus'-kritika?”

Megvallom, eredetileg az én érdeklődésem homlokterében is a címbeli kérdés ezen értelmezése állott; az a szándék tehát, hogy a divatos „utópizmus”-váddal szemben megvédjem az etika egy bizonyos koncepcióját.<sup>8</sup> A bielefeldi kutatócsoportnak „Az irodalmi utópiák funkciójának története a korai újkorban” című tematikájával való számvetés közben egy másik kérdésfelvetés fogalmazódott meg bennem.

Nemcsak arról van szó, hogy egy állítólagosan egyértelműen negatív utópia-fogalom fényében és mércéje alapján kétségbe vonjuk az etika egy bizonyos koncepcióját, hanem arról is, hogy az — úgy gondolom — racionálisan megalapozható etika fényében és mércéje szerint megkíséreljünk magyarázatot adni az „utópia”-fogalom makacs ambivalenciájára. Hiszen meglehet, hogy a jelenkor „utópizmus”-kritikája messzemenőig jogosult, ugyanakkor viszont a fikciós „utópia” eszméje mint egy hipotetikus ellenvilág fölidézése (egy olyan — kecsesítő vagy fenyegető — lehetőség extrapolatív megidézése, mely lehorgonyzott a jelennek a jövőre való tudattalan előrenyúlásában<sup>9</sup>)

<sup>6</sup> Vö. Th. Ramm: *Die grossen Sozialisten als Rechts- und Staatsphilosophen*, Stuttgart 1955.

<sup>7</sup> Vö. főként K. Marx—F. Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa* (1847—1848); K. Marx: *Osztályharcok Franciaországban* (1850), valamint F. Engels: *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig* (1882).

<sup>8</sup> Vö. ehhez a rádióegyetem „Gyakorlati filozófia-etika” témájáról szóló 20. tananyagát (1980—1981).

<sup>9</sup> Úgy tűnik, hogy az utópia antropológiai funkció-fogalmának ilyen szokatlan mérvű kibővítését és elmélyítését veszi szemügyre Lars Gustafsson (in: *Utopie*, München 1970, 92 skk. o.), következő megjegyzéseivel: „Az utópikus gondolkodási mintákat a politikai radikalizmussal, a forradalmi tradícióval szokás összefüggésbe hozni. Valójában roppantul bizonytalan, hogy ez az osztályozás kimeríti-e ezt a területet. Nemcsak az az elképzelésünk követel meg utópikus képzeteket, hogy miképpen nézhet ki az olyan jövő,

nélkülözhetetlen antropológiai funkciót tölt be. Ezenkívül még az is lehetséges, hogy egy racionálisan megalapozható etika kritériumokat ad meg a veszélyes és a szükséges utópiák elhatárolása számára, tehát bizonyos értelemben a „felelősség elve” normatív mércéit kínálja, amely a fikciós utópiákat a „remény heurisztikája” és a „félelem heurisztikája” értelmében vett explorációs orgánummokként képes legitimálni.<sup>10</sup>

A címben foglalt kérdés imént jelzett értelmezéséből adódik tanulmányom alábbi tagolása.

1. Először megkísérlem jellemezni a napjainkban aktuális „utópizmus”-kritika utópia-fogalmát. Ez eleve azzal a szándékkal történik, hogy érthetővé tegyem: a jelenkor utópia-kritika miért nem elsősorban a szűkebb értelemben vett fikciós-irodalmi utópiára vonatkozik, hanem — számomra legalábbis úgy tűnik — lényegét tekintve egy *utópikus*nak s ennyiben veszélyesnek tekintett etikai-történetfilozófiai koncepció ellen irányul. Ebből kell érthetővé válnia, hogy miért irányul az „utópizmus”-kritika az ideális kommunikációs közösség etikája ellen.

2. Tanulmányom második részében megkísérlem kellő rövidséggel bemutatni ezt az etikát, úgy, ahogyan én értem. Ezzel a következők megmutatása a célom: az, hogy a kérdéses etika alapformája, függetlenül minden történetfilozófiai előrejelzéstől s egy lehetséges jobb világ minden konkrét-fikciós elképzelésétől, elvitathatatlanul érvényesként megalapozható: ez az etika azonban ugyanakkor az anticipáció kvázi-történetfilozófiai és kvázi-utópikus dimenzióira tesz szert: a fiktív és történetfilozófiaiilag „megszüntette-megőrzött” utópia (antropológiai funkciója) parciális igazolásának, valamint bírálatának dimenziójára.

3. A harmadik részben „az utópikus ész kritikájának” koncepcióját, melynek szükségszerűségére már a második részben, az utópikus szándék parciális etikai igazolá-

amelyet a mostaniaktól *radikálisan* különböző társadalmi előfeltételekre alapoznak. A fennálló nyugati ipari társadalom keretein belüli tényleges cselekvésünkben is (...) vannak olyan elemek, amelyeket nehezen magyarázhatnánk meg, ha nem gondolnánk hátereikül hozzá egy tudattalan utópizmust. (...) A Most organizálására irányuló mindennemű próbálkozásnak tartalmaznia kell az előrejelzés mozzanatát. (...) Még a technokrata társadalomnak is megvan a maga utópiája, az is előfeltételezi az ismeretlen irányába történő változást (...) Vö. ehhez a 22. jegyzetben megemlített Heidegger-műveket.

<sup>10</sup> Ezzel Hans Jonas — Bloch utópikus „remény-elve” ellen irányuló — könyvének, „A felelősségelvé”-nekegyik vezérmotívumára hivatkozom. (Vö. *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979, 63 skk. o.)

lása nyomán fény derül<sup>11</sup>, példaképpen az „uralommentes” kommunikáció „utópiája” segítségével fogom megvilágítani.

## II. Az utópia-fogalom és a jelenkori aktuális utópizmus-kritika motívumai

A jelenkori „utópizmus”-kritika utópizmus-fogalmának főbb jegyei — úgy tűnik — akkor jellemezhetők, ha az „utópizmus”-kritikát az „okoskodó nyilvánosságban” (Kant) folyó ideológia-politikai vita kifejeződéseként fogjuk föl. Ekkor a következő főbb szempontok adódnak.

1. A fikciós „utópia” rekonstrukciójának problematikáját tekintve először is azt kell hangsúlyozni, hogy az aktuális „utópia”-kritika nem, vagy nem közvetlenül a szakirodalomnak Thomas Morus *Utópiája* által megalapozott paradigmájából indul ki, hanem inkább az „utópikus szándék” vagy „gondolkodásforma” kibővített filozófiai-antropológiai fogalmából, amelyet a pozitív utópia-fogalom újabb képviselői — így Mannheim Károly és Ernst Bloch — vezettek be. Éppen a „lét transzcendenciájára” illetve a „condition humaine” megváltoztatására irányuló központi igényben pillantják meg az „utópikus szándék” vakmerőségét, s ennyiben veszélyességét; nagyjából abban, amit Bloch az ember „még nem” aktualizált „képességei” és természetes „potencialitásai” remélt és posztulált kiaknázásának gondolt. E *szándék* tekintetében — hasonlóan ahhoz a korhoz, amikor a kora keresztény „chiliazmus” Fiorei Joachim és a ferences rendi spiritualisták spekulatívan újból mozgósították, a későbbi „rajongókról”<sup>12</sup> nem is beszélve — ma is szövetségkötésre kerül sor egyfelől az eredendő bűn valamint az Isten *túlvilági* országának ortodox teológiája, másfelől pedig az „intézmények”

<sup>11</sup> „Az utópikus ész kritikája” képezte tulajdonképpeni kutatási témámat a bielefeldi utópia-kollokvium keretében, de e téma kidolgozása nem volt lehetséges pusztán egy tanulmány keretei között. Eredményei rövidesen könyv formában jelennek majd meg.

<sup>12</sup> A chiliazmus mint a kor egyik potenciálja — ill. jövő-utópiája — történetéhez l. W. Nigg: *Das ewige Reich*, Erlenbach bei Zürich 1944; továbbá S.-A. Jorgensen: „Utopisches Potential in der Bibel. Mythos, Eschatologie und Säkularisation, in: *Utopieforschung*, 1. köt. 375—401. o.; továbbá J. Mähl: *Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis*, Heidelberg 1965. Fiorei Joachimnál l. most F. Seibt: „Utopie als Funktion des abendländischen Denkens”, in: *Utopieforschung*, 1. köt. 254—279. o.

védelmeszői, s ezen túlmenően a „dolgok kényszerének” és a reálisan „megcsinálhatónak” a képviselői között, akik úgy látják, hogy az iparosítási folyamat immanens célértékei és mechanizmusai képviselik a „condition humaine”-t.<sup>13</sup> (Az antiutópikus szövetség ennyiben ma a „reálisan létező szocializmus” pragmatikusait is magában foglalja.)

2. Az imént jellemzett ideológiai-politikai front „utópia”-fogalmából ritkán hiányzik az a konnotáció, amely közvetve mégiscsak összefüggést teremt az utópizmus-kritika és az irodalmi utópia-fogalom között. A „condition humaine”-be beletörődni képtelen, vagy — modern fordulattal élve — a technikai-ipari haladás folyamatának alkalmazkodási és tanulási kényszerétől túlterhelt ember, úgymond, irodalmi utópiák (sőt: az „aranykor” mítoszának) módjára vágyálmot kerget. Az utópikus programadások veszélye ezek szerint a kalandorság és a — lehetősége szerint terrorisztikus — aktivizmus kombinációján alapul, pontosabban azon, hogy egy lehetséges ellenvilág fantáziaszerű elképzelése ill. leírása olyan leegyszerűsítéseken nyugszik, amelyek a valóságban lehetséges életviszonyok komplexitásának lebecsülésével járnak. A fikciós irodalmi utópiát valóban ez jellemzi, ami azonban — az utópia politikai-társadalomfilozófiai programadásával összevetve — viszonylag ártalmatlannak tűnik; nagyjából annyira, mint egy baloldali kulturális melléklet az újságban — a politikai vezércikkben vagy a gazdasági rovatban található baloldali eszmékhez képest.

<sup>13</sup> Arnold Gehlen filozófiája áll „a baloldali intellektuelek utópizmusára” minden intézményelméleti orientációjú bírálatának háttérében a Szövetségi Köztársaságban. Vö. főként: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, valamint legutóbb: *Moral und Hypermoral*, Frankfurt 1973. A pragmatikai orientációjú neokonzervatív utópia-kritikához vö. főként Hermann Lübbe: „Herrschaft und Planung”, in: *Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller*, Freiburg—München 1966, 188—211. o.; uő.: *Fortschritt als Orientierungsproblem*, Freiburg 1975; uő.: *Unsere stille Kulturrevolution*, Zürich 1976; uő.: „Flucht in die Zukunft”, in: *Hochschulreform und Gegenaufklärung*, Freiburg i. B. 1972, 75 skk. o.; továbbá H. Schelsky: *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Klassenherrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975; uő.: *Die Hoffnung Blochs*, Stuttgart 1979. A protestáns neoortodoxiának a chiliasztikus és az utópikus spekulációtól való elhatárolódásáról vö. G. Friedrich: *Utopie und Reich Gottes*. Ideológia-politikai szempontból a teológiai hagyomány utópikus potenciáljának ilyen cáfolata konvergál annak E. Topitsch általi fáradhatatlan denunciálásával. Vö. *Gottwerdung und Revolution*, Pullach 1973, valamint „Die entzauberte Utopie”, in: *Neue Deutsche Hefte* 20 (1973), 4. sz. 3—25. o.

3. Az aktuális utópizmus-kritika konkretizálása elsősorban a *szocialista társadalom-utópiára* irányul. Ennyiben egy olyan utópia-hagyományt előfeltételez, amely Marxon és a korai szocialistákon át Thomas Morus *Utópiájára* (és egy uralkodó osztály szocializmusának értelmében ráadásul Platónra) megy vissza. (Ezenfölül még azon szerzetesrendek és keresztény szekták „alternatív életformáira” is, melyek a keresztény ősközösség vagyonközösségére hivatkoztak.) Az aktuális utópizmus-kritika az „utópia” dolgában azonban éppenséggel nem a szocialista, főként pedig nem a hivatalos-marxista hagyomány önértelmezését követi. Míg már a korai szocialisták *megvalósíthatónak*, s ezért többé már nem „utópikusnak” tekintették koncepcióikat, azonkívül pedig a „tudományos szocializmus” nevében Marx és Engels elhatárolta magát a korai szocialisták „utópiáitól”, viszont csaknem a teljes jelenkori nyugati utópia-kritika a marxizmusban és neomarxizmusban, ezenkívül pedig a jóléti állam bürokratikus szocializmusában pillantja meg a veszélyes társadalmi utópia aktuális képviselőjét.

Megmutatkozik ebben, hogy korántsem az utópikus szándék fölszámolásaként, hanem annak megsokszorozásának fogják föl a *felvilágosodás haladás-eszméjét* — legalábbis a *triadikus történeti dialektikának* a tökéletesedés ideáljától inspirált eszméjét, amely a történelmi haladástól várja az emberek közötti, illetőleg az ember összes, intézményének és osztályok okozta meghasonlásának és önmagától való elidegenedésének kiküszöbölését. Időnként még a polgári felvilágosodás — pl. a szabadkőművesek, Lessing és Kant — szekuláris-teológiai, ill. morális orientációjú haladás-gondolatát is úgy értelmezik, mint a politikának az „abszolutizmus” keretében végrehajtott emancipációja valamint az ennek révén elért, ideológiailag semleges békés rend utópikus kétségbevonásának kezdetét és végül megszüntetését.<sup>14</sup> A jelenkori utópia-kritika mindenesetre előfeltételezi, hogy a XVI. és XVII. század irodalmi-fikciós tér- (vagy sziget-) utópiája voltaképpen csak egy megvalósítható idő- illetve jövő-utópiává való átváltoztatása révén bontakoztatta ki gyakorlati szempontból is jelentős vonzerejét.<sup>15</sup> Ez a kritika elsősorban ismét nem a fikciós irodalmi utópiának a térbeli utazásnak időben tett utazás

<sup>14</sup> Vö. pl. Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg—München 1959, valamint H. Kesting: *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg 1959.

<sup>15</sup> Vö. H. Kesting: *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, valamint egy teljességgel más, nem-denunciáló beállítódásról: H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*.

általi belső megváltoztatására gondol (mint pl. Mercier 1770-es *L'an 2440*-ében<sup>16</sup>, valamint Bellamy 1888-as *Looking backward: 2000—1887*-jében<sup>17</sup>), hanem ama spekulatív történetfilozófiára, amely kauzálisan és teleologikusan szükségszerűnek gondolt, sőt, a tudomány előrejelezte „status quo”-ról az ideális társadalmi rend tökéletes állapotára való, az időben tett utazásból kivont átmenetet.

4. A nyugati utópia-kritika a szocialista-kommunista társadalomutópiát eleve a *totalitárius tervezési és szabályozási utópiával* összefüggésben szemléli. Ennyiben ugyanazt a vonalat képviselik Platón, Campanella illetve Marx és Lenin koncepciói — mondjuk a Karl Popper-i értelemben vett „nyílt társadalom” eszméjének alternatívájaként. Még az eugenikus embertenyésztés programja is, amelyet Platónnál és Campanellánál — a nemzetiszocializmusról nem is szólva — megtalálunk, ebbe az utópia-képbe illik, hiszen itt az utópikus gondolkodás szempontjából konstitutívnak azt a koncepciót tekintik, amely nem tűri el az individuális élet illetve a kultúrkörök vagy a társadalom alrendszereinek természetadta sokféleségét és kontingenciáját — s ebben az összefüggésben például a nyilvános és a privátszféra szétválasztását sem. Utópikus szándéknak itt a társadalmiasított élet fölvázolása számít, melynek során mindent a mindennel való interdependenciájában fognak föl és egy egységes terv alapján konstruálnak meg, így tehát a politikát, a jogot, a gazdaságot, a munkát, a szabadidőt, a kultúrát, a tudományt, s nem utolsósorban a szexualitást, a szaporodást és a nevelést, mint az ember által teremtett és ennyiben ellenőrzött társadalmi valóság funkcionálisan integrált alkotórészeit. (E társadalmi rend utópiájának — ugyancsak utópikus — ellenképe nagyjából az „american dream” emberképe<sup>18</sup> volna: a „korlátlan lehetőségek” országának a társadalmilag tekintetbe veendő által kevésbé kötött „pionír”-ja és „self-made man”-je, akit a reneszánsz „uomo universale”-jának utódaként valamint a német

<sup>16</sup> Vö. R. Trousson: „Utopie, Histoire, Progrès: L'an 2440” (referátum „Az irodalmi utópiák funkciójának története a kora újkorban” nevű kutatócsoport 1. kollokviumán, 1980 október). Német fordítása in: *Utopieforschung*, 3. köt. 15—23. o.

<sup>17</sup> Vö. H. U. Seeber: „Thomas Morus' 'Utopia' und Edward Bellamys 'Looking Backward'. Ein funktionsgeschichtlicher Vergleich”, in: *Utopieforschung*, 3. köt. 357—377. o.

<sup>18</sup> Vö. P. Boerner: „Utopia in der Neuen Welt: Von europäischen Träumen zum American Dream”, in: *Utopieforschung*, 2. köt. 358—374. o.

művelődésregény<sup>19</sup> „szubjektum-utópiájának” hőisével szembeni robusztus-kapitalista alternatívájaként lehetne fölfogni.)

5. Mármost a *társadalmi tervezés és rend utópiája* racionális konstrukción és ellenőrzésen alapul. Ennyiben ezen utópia kritikája a *szcientifikus-technológiai utópia* megfelelő terveire is hivatkozik, így pl. a természet fölött gyakorolt tudományos-technikai uralom által megvalósítandó „regnum hominis” descartes-i, illetve baconi programjára, főként pedig e programnak a társadalomra való, Saint-Simontól kezdődő technokrata alkalmazására.<sup>20</sup>

(Az újkor szcientifikus-technológiai utópiájához tartozik még a formalizált, egyetemes kalkulus-nyelv leibnizi programja is<sup>21</sup>, valamint ennek a matematikai logikában, az információ- és számítógép-elméletben való modern kibontakozása, amelyek újfent az adatfeldolgozás és a szociálkibernetika révén történő technokratikus tervezés és ellenőrzés alapját képezik. Heidegger úgynevezett „állvány”-elméletének fényében a világ-„állapotok” kiszámító-fölmérő „beállításának” és „elintézésének” gondolati kényszerében, melyet a metafizikai gondolkodás mint a világ „eldologiasítása” készített elő, az embereknek a Kelet és a Nyugat ipari társadalmában való elő- és rendelkezésre állítása kikerülhetetlen előfeltételét kellene megpillantanunk.<sup>22</sup> Magától értetődik, hogy a „nyugati típusú racionalizálódási folyamat”, valamint az életvilág e folyamattal szükségszerűen összekapcsolt „bürokratizálódására” és „varázs-alóli-fölordódására”

<sup>19</sup> Vö. W. Vosskamp: „Utopie und Utopiekritik in Goethes 'Wilhelm Meisters Lehrjahre' und 'Wilhelm Meisters Wanderjahre'”, in: *Utopieforschung*, 3. köt. 227—249. o.

<sup>20</sup> Vö. ehhez még H. Lübke: „Zur politischen Theorie der Technokratie”, in: *Praxis der Philosophie: Praktische Philosophie, Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1978.

<sup>21</sup> Vö. ehhez L. Gustafsson: „Leibniz' Universalsprache als Wissenschaftsutopie”, in: *Utopieforschung*, 226—278. o.

<sup>22</sup> Vö. M. Heidegger: „Die Zeit des Weltbildes”, in: *Holzwege*, Frankfurt 1950; valamint „Die Frage nach der Technik”, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954. Herbert Marcusenál, valamint Horkheimer és Adorno „A felvilágosodás dialektikája” c. művében található meg az ember intézményes apparátus alá rendelődése értelmében vett heideggeri „állvány”-elmélet marxista társadalomelméleti megfelelője, ami mintegy természetadta módon következett a természet alávetéséből. Ezzel a marxista ortodoxia utópikus optimizmusának szcientifikus-technológiai irányultságú aspektusa válik az utópia- és ideológiakritika tárgyává.

vonatkozó weberi elképzelés — legalábbis részben — igazolja a dolgok e szemléletét.<sup>23</sup> Végül — főként újabban — az ökológiai válság jegyében különösen aktuálissá vált a napnyugati újkor szcientifikus-technológiai „Prométheusz”-utópiájának bírálata: erre vissza kell még térnünk.)

A jelenkori utópia-kritika imént jelzett dimenziója annak a körülménynek köszönheti különleges érdekességét s egyúttal problematikusságát, hogy mind a totalitárius tervezés keleti szocializmusával, mind a nyugati ipari kapitalizmussal szembehelyezkedik, mégpedig azon előfeltevés alapján, miszerint nemcsak az előbbi tudatos utópiája, illetve az utópia tudományos „megszüntetve-megőrzése”, hanem az utóbbi tudattalan utópiája is nagymértékben „aggasztó”. Megkísérlem ezt kissé pontosabban megmagyarázni.

Nem okoz nehézséget annak bizonyítása, hogy a marxista társadalom-utópia, mely szerint az emberek az osztály nélküli társadalomban többé már nem elszenvedik, hanem szolidáris cselekvés keretében *csinálják* a történelmet, Bacon, ill. Saint-Simon szcientifikus-technológiai-technokrata utópiájának integrálásaként értelmezi önmagát. Sőt, az utópia tudományos „megszüntetve-megőrzésének” marxista gondolata egyenesen a „föltétlen” történelmi előrejelzés utópikus szcientizmusán alapul.<sup>24</sup> Csakhogy éppen a történelmi előrejelzés, valamint az erre orientálódó társadalmi tervezés ezen utópikus szcientizmusában rejlik annak központi paradoxona, hogy a technokrata utópia integrálódik az emberi emancipáció utópiájába. Hiszen a politikai uralomnak a „dolgok igazgatása” (Saint-Simon) általi fölváltására vonatkozó koncepció, illetve a politikusnak „a társadalom mérnökeként” (Lenin) történő értelmezése előföltételezi, hogy a „szabadság birodalmában,” az emberek az előrejelzés és a tervezés autonóm *szubjektumai* és egyben ellenőrzendő *objektumai* (kvázi-tárgyai) legyenek.

Kiderült azonban, hogy az emberek már a „szükségyszerűség birodalmában” — azaz a kapitalista társadalomnak az „előtörténethez” tartozó fejlődésében — is legalább oly mértékig saját cselekvéseik *szubjektumai*, hogy nem lehet megjósolni viselkedésük — számukra ismert! — előrejelzéseivel kapcsolatos reakcióikat (vö. a „self-fulfilling” [önbeteljesítő] és a „self-destroying prophecy” [önromboló prófécia] Merton által

<sup>23</sup> Vö. W. Schluchter: *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen 1979; valamint újabban J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, 1. köt. II. fej., valamint 2. köt. VIII. fej.

<sup>24</sup> A történelemben előforduló „föltétlen érvényű előrejelzések” bírálatához l. K. R. Popper: *Das Elend des Historizismus*, 2. kiad., Tübingen 1969.



elemzett jelenségeivel).<sup>25</sup> Marx hosszú távú előrejelzéseinek (pl. a proletariátus elnyomorodása, a középosztályok eltűnése) be-nem-teljesülése lényegében az embereknek az előrejelzésekkel kapcsolatos különféle reakcióin alapult (pl. a munkásoknak a szakszervezetekben való önszerveződése, az állami beavatkozás értelmében vett szociálpolitikai reformok és gazdaságpolitika). Másfelől viszont megmutatkozott, hogy éppen a társadalom totális megtervezésének értelmében vett „szabadság birodalma” irányába tett első lépés — a termelőeszközök társadalmi tulajdonba vétele, értsd: államosítása, valamint a központi gazdasági és politikai ellenőrzésnek a munkások mint történelmi szubjektumok „pártja” általi átvétele — a lakosság széles tömegeit messzemenőig a „social engineering” (társadalmi tervezés) pusztá *objektumaivá* fokozta le. Azóta úgy tűnik, hogy a „reálisan létező szocializmus” számára ténylegesen csak a „technokráciához”, s ez annyit tesz: nem a politikai uralomnak a dolgok igazgatása általi, hanem az emberek kvázi-tárgyakként való irányítása általi fölváltásához vezető út áll nyitva. Már Max Weber előrelátta ezt az állami szocializmus tekintetében, s az állami szocializmus oroszországi hatalomátvétele után hamarosan ezt kísérelték meg kiszínezni az ún. negatív vagy ellenutópiák — Keleten Zamjatyin *Mije*, Nyugaton A. Huxley *Brave New World*-je, valamint Orwell *1984*-e.

Úgy tűnik, hogy tényleg pontosan ez a fejlődés a következménye annak, hogy nem látták át a *szubjektum—objektum dialektikáját*: az ember természet fölötti uralmának szcientifikus-technológiai utópiája lineárisan folytatódott az embernek az emberi társadalom, mint kvázi-természet fölött gyakorolt uralmára vonatkozó utópiájában.<sup>26</sup> Ennyiben azonban a nyugati ipari társadalomban is hat a szcientista-technológikus kategóriák — a matematikai becslés, a fölcserélhető tulajdonságok és funkciók értelmében vett általánosítás<sup>27</sup> — emberre történő alkalmazásának gondolati kényszere, amit — mindenesetre — csak az fékez, hogy egyes személyeknek vannak politikai jogaik a határozathozatalban való részvétellel, valamint azoknak a kommunikációs és

<sup>25</sup> Vö. R. K. Merton: *Social Theory and Social Structure*, jav. kiad., The Free Press of Glencoe, New York 1957, 421 skk. o. Vö. még K.-O. Apel: „Types of Social Science in the Light of Human Cognitive Interests”, in: *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, (szerk.) S. C. Brown, Sussex and New Jersey 1979, 3—50. o.

<sup>26</sup> Vö. K.-O. Apel: „Types of Social Science (...)”, valamint „*Die Erklären: Verstehen*”-*Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt 1979, főként III. 2.

<sup>27</sup> Vö. ehhez még L. Gustafsson: „Negation als Spiegel. Utopie aus epistemologischer Sicht” in: *Utopieforschung*, 1. köt. 280—292. o.

interakciós formáknak — ügyes vagy ügyetlen — gyakorlására, melyeket nem lehet ill. nem szabad helyettesíteni a bürokratikus igazgatás automatizálható (számítógép-nyelven megfogalmazható) aktusaival. A modern ipari társadalom két fő típusa közti versengés szempontjából az a kérdés tűnik döntő jelentőségűnek, hogy vajon lehet-e a technokrata típusú hosszú távú tervezést dialogikus típusúval helyettesíteni. Az ún. „szociális technika” az emberi viselkedés kiszámíthatóságának kvázi-monologikus előrejelzéseinek ezzel az emberi „kvázi-természetnek” a technokraták általi tendenciális „reififikálódásán” alapul. Egy radikális alternatíva ezzel szemben csak akkor gondolható el, ha lehetséges volna az emberi magatartásnak az összes nagykorú cselekvő szubjektum — mindig följújtott — tanácskozási és megegyezési révén kialakított, meggyőződésből végrehajtott hosszú távú tervezése.

A technokráciával szembeni imént jelzett alternatíva azonban — a társadalmi valósághoz mérten — újfent csak utópikusnak tűnik. Átugrik azon a koncepción, amely a nyugati ipari társadalom legtöbb szociálpolitikusa számára kézenfekvő alternatívának tűnik a totalitárius technokráciával szemben; nagyjából tehát azon, amit Karl Popper a marxizmus—leninizmus „utópikus társadalmi technikájára” vonatkozó bírálatában „lépésről lépésre előrehaladó szociális technikaként” hirdetett meg.<sup>28</sup> Eszerint a (historicista tervezés) „utópikus társadalmi technikájának” hibája mindenekelőtt abban van, hogy a természettudományos módszert nem elég pontosan viszi át a társadalmi valóságra. A társadalomtudománynak, ahelyett hogy a történelem mozgástörvénye alapján „föltétlen érvényű előrejelzéseket” fogalmazna meg a történelem irreverzibilis menetéről, a természettudományokhoz hasonlóan (a „kiindulási föltételek” és „törvények” segítségével) „föltételes érvényű prognózisokat” kell fölláltania, amelyek lehetővé teszik számára ezen előrejelzéseknek társadalmi kísérletek révén történő tesztelését, s hogy ilyenképpen — a „trial and error” alapján — tanulhasson a történelemből. Popper szerint a szociálpolitikának ezen kívül még *etikai* orientációra is szüksége van, melyet nem lehet — mint a historicista marxizmusban — a történelem szükségszerű menetére vonatkozó, állítólag tudományos belátás „etikai futurizmusával” helyettesíteni. Az etikai orientációt, azaz a társadalomtechnikai intézkedések pozitív vagy negatív következményeinek (és „mellékhatásainak”) értékelését mindenesetre nem szabad utópikusan — tehát az emberi boldogság teleológiájának értelmében vett hosszú

<sup>28</sup> Vö. K. R. Popper: *Das Elend des Historizismus*, valamint *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* II. köt., 2. kiad., Bern 1970.

távú célstratégia alapján — meghatározni, hanem csak esetről esetre a visszaszociális állapotoknak a szenvedés elkerülése értelmében vett kiküszöbölése által.

Kétségtelen, hogy ez a koncepció — főként második rész-aspektusát tekintve — nagyon közel kerül a képviseleti demokráciák és szociálpolitikájuk immanens logikájához. Ezért a modern ipari társadalmakban messzemenőig elfogadottnak számít. Ennek ellenére mégis kérdéses, képes-e a jövőre való, öntudatlanul utópikus előrenyúlás már említett veszélyeit oly mértékben ellenőrzése alá vonni, amennyire ez az ökológiai válság korában szükséges.

Számomra először is úgy tűnik, hogy a popperi koncepció első rész-aspektusa, a „föltételes [érvényű] előrejelzések” alapján kialakított, „lépésről lépésre előrehaladó szociális technika” maga is még a szcientifikus-technológiai utópia át nem látott szubjektum—objektum-dialektikájához kötődik. Hiszen, amint azt maga Popper is fölsírmerte, elvben nem lehetséges előrejelezni — mondjuk — a tudomány fejlődésének folyamatát, mivel minden előrejelzés önreflexió révén beszűremkedik ebbe a folyamatba, s irreverzibilis formában megváltoztatja az előrejelzés föltételeit. Ez viszont azt jelenti, hogy — legalábbis mindazon társadalmi változások tekintetében, melyeket nyilvános diszkurzusok, illetéknéppen tehát a tudomány eredményei közvetítenek — még a természettudomány megismételhető kísérleteinek értelmében vett „föltételes [érvényű] előrejelzések” sem lehetségesek. Ennyiben a „trial and error” értelmében a történelemből tulajdonképpen nem lehet tanulni, hanem inkább az egyszeri történelmi folyamat mint haladási folyamat kritikai rekonstrukciójára irányuló — mindig megújított, de szigorúan sohasem megismételhető — kísérletből, amivel pl. a tudománytörténetben és a racionalizálódási folyamat másfajta rekonstrukcióinak területén próbálkoznak. Olyasvalamik, mint a — roppantul problematikus — *előrejelzések* a történelem területén nyilván csak *trend-extrapolációk* formájában lehetségesek (vö. pl. a „Club of Rome” világfejlődési modelljeit, valamint a *Global 2000*-et), melyeket az emberi magatartásra vonatkozó, a valódi természettörvények és az ad hoc módon hihető, de megismételhető kísérletek során nem ellenőrizhető föltételezések alapján vázolnak föl, a racionalitás-elvekkel kapcsolatos (részben) falszifikálhatatlan föltevések alapján.

Ha azonban helyes a popperi koncepció első rész-aspektusának ez a megítélése, s ha — másfelől — Popper egyszer s mindenkorra megcáfolta a föltétlen érvényességű történelmi előrejelzésekkel szemben támasztott historicista igényt — tehát az utópiának a történetfilozófia általi tudományos „megszüntette-megőrzésének” az igényét —, akkor sajátos módon megnő az embereknek kollektív cselekvéseik következményeivel és mellékhatásaival — korunkban pl. az iparosodási folyamattal és ennek az emberi

bioszférára, valamint a különböző népeknek és kultúráknak a veszélyeztetett bioszféra keretében való együttélésére gyakorolt hatásával — kapcsolatos *etikai* felelősség terhe.<sup>29</sup>

Ha a megismételhető szociális kísérletek nyomán nem gyarapíthatjuk a kollektív cselekvések kívánatos és nem kívánatos következményeivel kapcsolatos tudásunkat, s ha végső soron egy olyan irreverzibilis folyamatot kell előfeltételeznünk, melyben még maguk az előrejelzések is föloldódnak, akkor mégiscsak kétségesnek tűnik, hogy a *visszás állapotoknak* a különböző országok érintettjei — gyakorlatilag a nyugati demokráciákban élő potenciális választók — általi „ad hoc” megállapítása elegendő ahhoz, hogy egészében készenlétbe helyezze az irreverzibilis iparosodási folyamat kritikus megítélésének normatív mércéit. Vajon nincs-e szükség egy állandó normatív-etikai mércére a civilizációs folyamat mindig újra megkísérlendő rekonstrukciójához és immanens mennyiségi céljai kritikai megismételéséhez? Vagy másképpen: nem szükséges-e, hogy a különböző országokban folytatott szociálpolitika következményeinek és mellékhatásainak spontán értékelését diszkurzíven lehessen megindokolni — mégpedig a különböző népek és kultúrák lehetséges túl- ill. együttélése makroetikájának értelmében?

6. A szcientista-technokrata szubjektum—objektum-dialektikának az előbbieken jelzett dilemmája képezi — megítélésem szerint — annak középponti motivumát, hogy a nyugati *neomarxizmus* — főként Herbert Marcuse és a Frankfurter Iskola neomarxizmusa — elfordult az ortodox („objektivista”) marxizmus—leninizmustól, s ezen túlmenően a modern ipari társadalomban végbemenő „felvilágosodás-dialektikának” a — Horkheimernél és Adornónál mélypesszimizmusba hajló — diagnózisától is. A Frankfurter Iskolának az „objektivizmustól” való elfordulása tudományelméletileg a német szociológia ún. „pozitivizmus-vitájában” találta meg kései kifejeződését.<sup>30</sup> Mert ebben a vitában tulajdonképpen nem arról a téves és aligha eldönthető kérdéstről volt szó, hogy Poppert — önértelmezése ellenére — „pozitivistának” kell-e számítani. A Frankfurter Iskola oldaláról nézve inkább arról volt szó, hogy a történeti-rekonstruktív társadalomtudományok „kritikai elméletének” tudományelméleti megalapozását

<sup>29</sup> Elsősorban Hans Jonas (l. 10. jegyzet) indul ki ebből. Vö. még K.-O. Apel: „Die Konflikte unserer Zeit und das Problem einer ethisch-politischen Grundorientierung” in: *Reader zum Funkkolleg „Praktische Philosophie Ethik”*, Frankfurt 1980.

<sup>30</sup> Vö. Th. W. Adorno és mások: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied—Berlin 1969.

elhatárolják a természeti és társadalmi folyamatok nomologikus magyarázatára és előrejelzésére vonatkozó egységes metodológiájú szcientizmus programjától, melyet a technológiai érdek határoz meg. Mint mondtuk, ez a program uralta az ortodox marxizmust és a régebbi pozitivizmust, amely programot, úgy tűnik, Popper és Albert vittek tovább (holott ironikus módon, Popper és Lakatos éppen azokban az években tették meg a döntő lépéseket — a tudományelmélet hatása alatt — az egységes módszertani program fölszámolásának irányába).<sup>31</sup>

Akkoriban, Jürgen Habermas növekvő hatása alatt, kezdte a „kritikai elmélet” megfontolás tárgyává tenni — a hermeneutikai hagyományhoz és a nyelvanalitikai filozófia „pragmatic turn”-jéhez [pragmatikai fordulat] kapcsolódva — a rekonstruktív társadalomtudományok normatív, dialógus-kommunikációelméleti alapvetését és — ami még ennél is nehezebb — a társadalmi gyakorlat demokratikus megszervezését. Ebben az összefüggésben fejlesztette ki Habermas illetve e tanulmány szerzője az „ideális beszédhelyzet” illetve az „ideális kommunikációs közösség” etikájának koncepcióját.<sup>32</sup>

A jelenkori utópia-kritika utópia-fogalmára vonatkozó kérdésünk összefüggésében azonban meg kell állapítanunk, hogy a már nem szcientista-technokrata neomarxizmus — elsősorban Bloch és Marcuse, de Habermas is — még inkább az utópizmus-kritika középpontjában áll, mint az ortodox marxizmus. Sőt, ebből a szempontból — bizonyos körülmények között — egyetértés jön létre a polgári-konzervatív utópia-bírálok és a „reálisan létező szocializmus” képviselői között az „új utópizmus” negatív megítélésében,<sup>33</sup> abban, hogy valóság-deficitje van, hogy félreismeri az államnak és az intézményeknek a rend fönntartásában betöltött funkcióját, s hogy esetleg mint a terroriz-

<sup>31</sup> Vö. pl. K. R. Popper: „On the Theory of the Objective Mind”, in: *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1972 és Lakatos I.: „Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen”, in: *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, (szerk.) W. Diederich Frankfurt 1974. L. ehhez K.-O. Apel: „History of Science and the Problem of Historical Understanding and Explanation”.

<sup>32</sup> Vö. J. Habermas tanulmányait in J. Habermas—N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt 1971. valamint *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973; továbbá K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, uo. 1973, 2. köt., 2. rész, valamint Habermas és Apel tanulmányait, in: *Sprachpragmatik und Philosophie*, uo. 1976.

<sup>33</sup> Vö. ehhez a 13. lábjegyzetben hivatkozott H. Lübke- és H. Schelsky-műveket.

must támogató, álmodozó-rajongó ideológia. Hogyan tehetjük érthetővé ezt a jelenséget?

Megítélésem szerint ehhez egyrészt vissza kell mennünk a jelenkori utópia-kritika neokonzervatív-pragmatikai előfeltételeihez, amelyek Keleten és Nyugaton sajátos módon közös irányba haladnak. Másrészt viszont azon közös motívumok eszmei és hagyománytörténeti hátterét kell szemügyre vennünk, amelyek Blochnál, Marcusenál s végül Habermasnál a marxizmus utópikus dimenziójának újjáéledéséhez vezettek.

Az első utalásról csak annyit: korunkban már nem úgy állnak a dolgok, hogy a konzervatív status-quo-gondolkodás minden tekintetben ellentétes volna a haladás-eszmével. Ma Nyugaton és Keleten egyaránt létezik az ún. pragmatikusok status-quo-gondolkodása, amely abszolutizálja a technikailag és gazdaságilag véghezvihető ügyletek ún. „dologi kényszere” által diktált haladást. Ma az ipari társadalom ezen automatikus, rendszer-immanens haladása számít voltaképpen *a reálisan lehetséges tartományának*. Ennek megfelelően tehát mindenki utópistának számít, aki — pl. az ökológiai válság láttán — azt hiszi, hogy eltérhet az általános útiránytól azért, hogy — mondjuk — nyilvános diszkurzusokban olyan lehetséges célokat fejtsen ki, amelyek nem magától értetődő célokként vetődnek föl az iparosodási folyamat során.

Ez a beállítódás nyújt magyarázatot pl. Hermann Lübbe azon tézisére, miszerint egyáltalán nincsenek is új, célokkal kapcsolatos problémáink, hanem csak az iparosodási folyamat negatív mellékhatásainak technikai kompenzációja értelmében vett irányítási problémáink<sup>34</sup>, s hogy a hatvanas évek végi diáklázadást a haladástól túlterhelt ifjúságnak a nagyjából az aranykor értelmében vett statikus szociális utópiához való meneküléseként kell fölfognunk. Erwin Scheuch már ezt megelőzően a keresztény rajongó mozgalmak hagyományához sorolta a diákokat, mint „a jóléti társadalom újrakeresztelőit”.<sup>35</sup> Magától értetődik, hogy a pragmatikusok ezen utópizmus-bírálatát távol áll az újkorra vonatkozó, korábban említett utópia-kritikától, amely mind a nyugati, mind a keleti iparosodási folyamat szcientista-technológiai gondolkodási kényszereiben az emberiség aggasztó jövőjére való tudattalan előrenyúlást lát. A jelenkori utópia-kritika, ill. az „utópia”-fogalom vitathatósága közti feszítávot ez az ellentét magyarázza.

<sup>34</sup> H. Lübbe: *Unsere stille Kulturrevolution*, i. k., 64 sk. o., 114 sk. o.

<sup>35</sup> Vö. *Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft. Eine kritische Untersuchung der „Neuen Linken” und ihrer Dogmen*, (szerk.) E. K. Scheuch, Köln 1968.

Az Új Baloldal besorolásának a keresztény rajongók közé, ugyanakkor van bizonyos heurisztikus értéke azon utópia-fogalom sajátosságával kapcsolatban, melyet a bírálók nem is jogosulatlanul föltételeznek az ún. „utópikus neomarxizmusnál”. Ezzel rátérek az e bírálat specifikus okaira vonatkozó második utalásra. Valóban figyelemre méltó, hogy a neomarxizmust — pl. Ernst Bloch esetében a „remény elvét” — legalább annyira inspirálja a spekulatív chiliazmus értelmében vett zsidó-keresztény eszkatológia szekularizációjának hagyomány-vonulata — Fiorei Joachimtól a Kabbalán át egészen a Lessinggel kezdődő német történetfilozófiáig —, mint a racionális társadalom-utópiáé, melyet egykoron Karl Kautsky a Marxnál található „megszüntetve-megőrzéstől” a kora szocialistákon át Thomas Morushoz vezetett vissza.<sup>36</sup> S e hangsúlyeltolódás Bloch-nál — de Horkheimernél és Adornónál is, Walter Benjaminről nem is szólva — a Marx által tudományosan korántsem „megszüntetve-megőrzött” messianisztikus-utópikusremény megvallásával járt együtt.<sup>37</sup>

A jelenkori utópizmus-kritika végül Marcusenál és magánál Habermasnál is fölfedezte a chiliaztikus rajongás tradíciójának s ezzel a szekularizált eszkatológiának a „lólábát”. A következőkben nem tárgyalhatom alaposabban a „megbékített ittlétnek” Herbert Marcusenál található anarchisztikusan-erotikusan és mélylélektanilag átszínezett utópiáját. Habermas idevágó koncepciójára kell összpontosítanom, aki a marxi tanítás tudományosan „fölszámolhatatlan” eszkatologikus-utópikus „többletét” már korán „a gyakorlati ész posztulátumaként”, Kant felől próbálta megérteni.<sup>38</sup> Habermas-szal

<sup>36</sup> Vö. K. Kautsky: *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, 2. köt., Stuttgart 1895. Köln 1968.

<sup>37</sup> Ezzel csak látszólag áll szemben az antiutópikus „képtilalom”, sőt, egy társadalom-eszmény minden pozitív megfogalmazásának megtagadása Adornónál. Ebben sokkal inkább — akárcsak a negatív teológiában — a fönnálló transzcendenciájának radikális volta, valamint az azzal kapcsolatos tudás fejeződik ki, hogy egy ellenvilág minden konkretizált elképzelése implicit módon függ az ismert világ értelmében vett elképzelések kontextusbeli implikációjától. [Az Adorno által megfogalmazott képtilalomhoz lásd J. Habermas—Theodor W. Adorno, in: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971, 182. o. Az utópikus ellenvilág-elképzelések kontextusbeli implikációinak ismeretelméleti problémáihoz vö. L. Gustafsson: „Negation als Spiegel”, in: *Utopieforschung*, Bd. 1., 280—292. o.]

<sup>38</sup> Vö. J. Habermas: „Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus”, in: *Philos. Rundschau* V (1957), 165 skk. o., megtalálható még in: *Theorie und Praxis*, Neuwied 1963, 261—335. o.

következett be ugyanis a történetfilozófiai alapvetés neomarxista problematikájának — vagy pontosabban: a gyakorlati szándékkal föllépő társadalomfilozófia kritikai rekonstrukciójának — az a fordulata, amely az *etika* problémáját állította előtérbe. Ennek megfelelően az utópizmus-kritika újabban az etika egy bizonyos koncepciójával fordult szembe, amelyet lényegében Habermas-szal közösen képviseltünk. E koncepciót — saját terminológiámban és az utópizmus-kritika értelmében valóban kihívó megfogalmazásban — az „ideális kommunikációs közösség etikájának” szeretném nevezni.

Az utópizmus-kritika Habermas-szal kapcsolatban elsősorban az „uralommentes kommunikáció” formulája körül lángolt föl. Ez a fogalom a diszkurzusba bevetett érvek kényszermentes kényszere által kialakított konszenzusra vonatkozik.<sup>39</sup> Saját hozzájárulásomból pedig azt az igényt bírálják, miszerint az etika alapnormája — ti. egy ideális kommunikációs közösség keretében zajló, a normákról egy érvelő diszkurzusban kialakítandó konszenzus elve — a transzcendentálpragmatikai végső megalapozás értelmében elvitathatatlanul érvényesként (kötelező erejűként) bizonyítható.<sup>40</sup> A kommunikativ etika mindkét aspektusával szemben jellegzetes módon nemcsak egy specifikus utópizmus-vád, hanem ezzel összefüggésben az a kinyilvánított gyanú is megfogalmazódik, hogy egy ilyen etika elvárásai, de még a végső megalapozására irányuló igény is a gyakorlatban az eszménynek egyfajta robespierre-i terrorjához vezet. Semmibe veszi ugyanis azt a körülményt, hogy a normák „szociális érvényessége” egy pluralista, liberális-demokratikus társadalmi rend keretei között *intézményesített életbeléptetési eljárások* dolga. Ezen eljárások eredményeinek az elismerésén túl azonban a normák elismerése — mondjuk az erkölcsi normákénak a jogi normákkal ellentétben

<sup>39</sup> Vö. ehhez J. Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1968, I. 3., valamint J. Habermas—N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, főként 136 skk. o. Ehhez: R. Spaemann: „Die Utopie der Herrschaftsfreiheit”, in: *Zur Kritik der politischen Utopien*, Stuttgart 1977, 124 skk. o., valamint Habermas és Spaemann ehhez kapcsolódó levélváltását, uo. 127 skk. o.

<sup>40</sup> Vö. K.-O. Apel: *Transformation der Philosophie*, 2. köt. 405 skk. o., valamint „Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik”, in: *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für G. Frey*, (szerk.) B. Kanitscheider, Innsbruck 1976, 55—82. o. L. ehhez a vitát in: *Materialien zur Normendiskussion* Bd. I.: *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, (szerk.) W. Oelmüller, Paderborn 1978, 123 skk. o.



—, akár csak a vallás, az önként követett konvencionális tradíciók, vagy — végső soron — privát lelkiismereti döntések ügye kell hogy legyen. Ezért nem lehet és nem szabad, hogy egy demokratikus társadalmi rendben megköveteljük a legális intézmények és normák életbeléptetése eljárásainak interszubjektívan érvényes diszkurzív-etikai *legitimációját*. De főképp annak nem lehet és nem szabad megtörténnie, hogy a társadalom egy része — ti. a (baloldali) értelmiség — odáig merészkedjen, hogy ideológia-kritikailag kétségbe vonja a többiek — mondjuk a „katonai-ipari komplexum” képviselői — „kommunikatív kompetenciáját”.

Mit mondhatunk ezekről a szemrehányásokról? Vagy általánosabban és témafölvetésünk értelmében: hogyan viszonyul a diszkurzív-konszenzuális normamegalapozás ill. legitimáció etikája és ennek az ideális kommunikációs közösségre ill. az uralommentes diszkurzusra vonatkozó koncepciója az ember utópikus szándékához és az utópizmus-kritikához?

### **III. Az „ideális kommunikációs közösség etikája” mint az „utópikus szándék” parciális igazolása és „az utópikus ész kritikájának” posztulátuma**

Mivel a következőkben a diszkurzus-etika védelmezésére irányuló diszkurzív igyekezetről adok számot, mindenekelőtt ideiglenesen tisztázni szeretnék egy, a diszkurzusban résztvevők (pl. filozófusok, tudósok, publicisták, „utópizmus”-bírálok és az „utópikus szándék” képviselői) státusával, jogaival és kötelességeivel kapcsolatos kérdést. Ők — tehát azok az utópizmus-bírálok is, akik az „intellektuális rajongókkal” szemben az államot és intézményeit veszik védelmükbe — mind az „okoskodó nyilvánosság” (Kant, poroszországi II. Frigyes) reprezentánsai, s mint ilyenek, racionális érvek segítségével kétségbe vonhatják ill. megalapozhatják (igazolhatják) a normákat és intézményeket anélkül, hogy ez a metainstitucionális bírálat vagy legitimáció közvetlenül *politikai-jogi érvényességre (jogerőre)* tehetne szert. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az érvek ne lehetnének *interszubjektíven érvényesek vagy érvénytelenek*, hiszen különben nyilván az antiutópikus intézményvédők érveinek is eleve értelmetlennek kellene lenniük.

Ennyiben eleve el kell ismernünk, hogy létezik az *interszubjektív érvényesség*nek a normák megalapozhatóságával kapcsolatos (ezoterikus) értelme, amely nem esik egybe

a *jogerő* vel és nem vezethető vissza sem a tradíciók *konvencionális érvényességére*, sem a *lelkiismeretből fakadó privát döntésekre*. Ez utóbbiaknak — a decizionista beszédmód ellenére — semmi közük sincs a normák lehetséges érvényességének megalapozásához, hanem csupán azon normák követéséhez vagy megszegéséhez, amelyekről akkor is döntenünk kell, ha racionális érvek alapján nem érhető el diszkurzív konszenzus az érvényességgel kapcsolatban. A tradíciókon alapuló normák *konvencionális érvényessége* azonban elvben mindig is megkérdőjeleződik, ha egyáltalában fölvetődik a *racionális érvek általi megalapozhatóság* problémája. S a görög filozófiai fölvilágosodásnak ezt a kulturális küszöbét még az archaikus intézményes normák megkérdőjelezetlen érvényességének olyan védelmezői is szükségképpen előfeltételezik érveik számára, mint — mondjuk — Arnold Gehlen.<sup>41</sup>

Mármost milyen viszony áll fenn korunkban a *racionálisan megalapozható normák* (ezoterikus) *érvényessége* és a (normamegalapozás intézményesített eljárásai alapján biztosított) *jogerő* értelmében vett érvényesség, valamint a normák *társadalmi érvénybenlévősége* között?

Az utópikus diszkurzus-etika egyik bírálója, Hermann Lübbe az utóbbiakat a *jogerővel* azonosítja, s a normák érvényességének racionális megalapozását vagy a jogerőre emelt normák megalapozásának államilag intézményesített eljárásaira redukálja, vagy pedig — így pl. nyilvánvalóan a nemzetközi politikának jogi szabályozástól viszonylag mentes területén — a szerződések normák révén történő hatékony kialakításának eljárásaira (pl. az érdekelt államok bálnaelejtési hányadának esetében).<sup>42</sup> Nem nehéz észrevennünk, hogy a normáknak a filozófiai etika értelmében vett *racionális megalapozhatóságára* vagy *legitimációjára* vonatkozó „ezoterikus” kérdés ily módon „megszüntette-megőrződik”, azaz látszatproblémának bizonyul. Pontosabban: amíg a normákkal kapcsolatban a megalapozás vagy a legitimáció kérdését nem ártalmatlan ezoterikusok vetik föl (vagy pedig nem egészen ártalmatlan utópisták, akik racionális és nemzetközi szinten egyaránt kétségbe vonják az intézményesített eljárásokat, s ily

<sup>41</sup> A görög és az újkori felvilágosodásnak mint olyan kulturális küszöbnek a rekonstrukciójához, melytől a posztkonvencionális normamegalapozáshoz kísérrelhető meg átmenet, vö. a „Praktische Philosophie Ethik” 3. és 4. részeit (1980—1981).

<sup>42</sup> Vö. H. Lübbe: „Sind Normen methodisch begründbar?”, in: *Transzendentalphilosophische Normendbegründungen*, 38 skk. o., valamint H. Lübbe és C. F. Gethmann tanulmányait is in: *Materialien zur Normenbegründung — Normendurchsetzung*, (szerk.) W. Oelmlüller, Paderborn 1978.

módon legalábbis nyugtalanságot szítanak), addig ezt a kérdést „triviális módon” tisztán technikai-instrumentális természetű eljárások segítségével oldják meg.<sup>43</sup> Amint ugyanis a normamegalapozásban érdekeltek (mondjuk a pártképviselők a parlamentben, vagy egy külpolitikai érdekkonfliktusban szemben álló felek) megegyeznek egy közös „legfőbb célban”, attól kezdve — a Frankfurti Iskola által, nyilvánvalóan jogosulatlanul, elégtelenként megbírált — „instrumentális ész” parancsolja meg, hogy az előfeltételezett „legfőbb cél” tekintetében mely normák megfelelőek, s ennyiben racionálisan kötelező érvényűek. Miféle választ tartogat az ezoterikus és utópia-gyanúba keveredett diszkurzus-etika erre a kijózanító elemzésre?

Kezdjük a normamegalapozásoknak azokkal az intézményesült eljárásaival, melyeken a normák államon belüli *jogereje* alapul. Azonosíthatjuk-e ez utóbbit — a normák *racionális megalapozhatóságával* ellentétben — a *társadalmi érvényességgel*? Erre csak akkor lehet „igen”-nel válaszolni, ha magától értetődőnek vesszük a funkcionáló jogállamot, amint az talán — a házfoglalások és más állampolgári kezdeményezések ellenére — az NSZK-beli perspektíva javára írható. A legtöbb jelenleg főnnálló állam vonatkozásában azonban a szociológusnak minden alapja megvan rá, hogy élesen különbséget tegyen a pozitív *jogerőre emelt* normák és a *társadalmilag érvényes* — azaz a keresztülvihető ill. az érvényesként elfogadott (bár nem mindig követett) — normák között. E különbség jelentősége azonban a legtöbb esetben abban áll, hogy fölveti a pozitív-jogilag (illetve az intézményesített megalapozási eljárások által) életbe léptetett normák *legitimálhatóságának* (azaz a konszenzusra való képesség értelmében vett megindokolhatóságának) korántsem triviális problémáját.<sup>44</sup>

Ezzel eljutottunk *a jogi normák racionális megalapozhatóságának etikai* problémájához. Vajon Lübbe érvei alapján kielégítően szavakba önthető-e az itt előfeltételezett eljárási racionalitás, a szerződő feleknek — a pártképviselőknek a parlamentben, vagy az államok képviselőinek — egy közös legfőbb célban való effektív megegyezése révén?

Először is el kell gondolkodnunk azon, hogy a konszenzusteremtés általunk jellemzett racionális eljárását egy maffia is követheti, ahol az ellenlábások legfőbb közös célja — mondjuk — a kábítószerkereskedelem zavartalan lebonyolítása lehet. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy a szerződések sikeres politikai kialakulása ne menne végbe

<sup>43</sup> H. Lübbe ezen tézisének Horkheimernak „az instrumentális ész kritikájára” vonatkozó metakritikájával való összefüggésében kell szemlélnünk, in: *Fortschritt als Orientierungsproblem*, i. k., 121 skk. o.

<sup>44</sup> Vö. ehhez még J. Habermas: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, id. kiad.

éppen elég gyakran a Lübbe által megadott minta<sup>45</sup> alapján. Azt azonban tagadom, hogy a konszenzusteremtés ezen mintája egyúttal az *etikai ész* mintája is volna. Inkább azt lehetne mondani, hogy [ebben az esetben] a sikeres érdekérvényesítés *stratégiai racionalitásának* mintájáról van szó, mégpedig annyiban, hogy ez az érdekérvényesítés korántsem mindig az ellenféllel szemben folytatott harc, hanem gyakran a (legalább parciális) együttműködés révén érhető el jobban.<sup>46</sup>

De vajon nem a *stratégiai együttműködés* eljárása a konszenzusteremtés egyedül realizisztikus formája? S az érintettek létfontosságú érdekeinek megvalósíthatatlansága és potenciális károsítása értelmében nem *utópikus*-e minden kísérlet, mely a konszenzusteremtés olyan eljárását posztulálja, amellyel kizárná a maffiára vonatkozó eseteket? Úgy gondolom, hogy ez a kérdés juttatja kifejezésre az ún. pragmatikusoknak vagy politikai realistáknak az ideális kommunikációs közösség etikájával szemben támasztott legmélyebb kételyeit. Nem véletlenül lehet a szerződések idézett mintáját (a kialakulása általi normamegalapozás mintáját) visszavezetni a jogállam megalapításának Thomas Hobbes-i modelljére (a „farkas”-emberek közti társadalmi szerződés gondolatára) — arra a modellre, amely a „natural laws” (természeti törvények) racionalitását tényleg a kalkuláló önérdék stratégiai és instrumentális racionalitására vezeti vissza.

Talán nem úgy áll a dolog, hogy ezzel valójában kimerítettük az emberi racionalitás képességét — Kant azon föltevéseével szemben, miszerint az ész a morális törvényhozásnak a természetes önérdékekkel szemben álló, bizonyos mértékig transzszubjektív képességeként kell tekintenünk? Legalább annyit el kell ismernünk a politikai realistának, hogy egy felelős politikus — s ez annyit tesz: minden ember, aki kezeskedik egy önfenntartó rendszerért, lett légyen az akár egy individuum, egy család, egy csoport vagy egy állam — aligha *számíthat* valaha is arra, hogy ellenfele Kant „kategorikus imperatívuszát” követi, hogy pl. nem hazudik. Nem szükséges-e tehát, hogy a gyakorlatban legalább *stratégiailag is* cselekedjen, hogy mindenesetre ne cselekedhessen

<sup>45</sup> Vö. H. Lübbe: „Pragmatismus und die Kunst der Diskursbegrenzung”, in: *Normenbe-gründung — Normendurchsetzung*, id. kiad.

<sup>46</sup> A racionalitás-típusok, valamint a kommunikatív etika fényében való közvetítésük problémájáról vö. K.-O. Apel: „Die Situation des Menschen als ethisches Problem”, in: *Akten des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Innsbruck 1981. Továbbá „Normative Ethics and Strategical Rationality. The Philosophical Problem of a Political Ethics” (Third Hannah-Arendt-Memorial, New York 1981.)

Kant ama rigorózus javaslata értelmében, miszerint tilos „emberszeretetből” hazudnunk egy potenciális gyilkosnak az általa keresett áldozatról?<sup>47</sup>

Mielőtt megkísérelnénk válaszolni erre a kérdésre, ajánlatosnak tűnik, ha először azt tisztázzuk, hogy az ideális kommunikációs közösség etikája miért nem ismerheti el etikai szempontból kielégítőnek az érdekeltek megegyezése általi normamegalapozás hobbesi, ill. lübbi modelljét. Megítélésem szerint lényegében három okot említhetünk meg, amelyek a *konszenzuális-kommunikatív diszkurzus-racionalitás* és a *stratégiai racionalitás* közötti különbséget jelzik.

1. A legmélyebben fekvő ok a *stratégiaiilag megfontolt önérdekkel, mint motívummal* kapcsolatos. Ez bizonyos helyzetföltételek során indít ugyan az érdekegyeztetés értelmében vett megegyezésre, de éppen nem az érdekkonfliktusok esetén. Ezért a jogállam általánosságban érdekében áll ugyan a hobbesi ember-„farkasnak” (pl. az, hogy mindenki betartsa a törvényeket), arra azonban alapvetően nem készíthető, hogy egy megegyezés során (pl. szerződéskötés alkalmával) adja föl bűnözői fönttartását, ami azt tanácsolja neki, hogy alkalomadtán (ha nem kell szankcióktól tartania) tartózkodjon a szerződés betartásától, hogy ily módon húzzon „többlet-előnyt” a funkcionáló jogrendből.

2. A másik ok a (stratégiai) *tárgyalás* modelljének visszautasításában rejlik. E modell szerint ugyan nagyon is lehetséges visszamenni közös legfőbb célokra, s így alapot találni a normákkal kapcsolatos megegyezés számára, ami az összes ellenfél érdekében áll. Csakhogy eközben nem a *normamegalapozásnak* — mondjuk — az érdekek *argumentatív általánosításán alapuló* etikai elvét követik. A stratégiaiilag hatékony tárgyalási javaslatok (és a negatív következményekkel együttjáró fenyegetések) összefüggésében ténylegesen szerepet játszik az is, hogy ráeszmélnek a legfőbb közös célokra. Röviden: itt egy *stratégiaiilag kihordott érdekkompromisszumról* van szó.

3. A harmadik ok egy különbség következményeire vonatkozik. Ez a különbség *az összes érintett érdekei általánosításának etikai elve és azon stratégiai elv között húzódik, mely a konfliktust hordozó felek érdekei közti ad hoc jellegű kompromisszumot jelöli.* Az előbbi esetben szigorúan tilos a konfliktust hordozó felek valamely érintett harmadik

<sup>47</sup> Vö. I. Kant: „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, Akadémiai szövegkiadás, Berlin 1968, VIII. köt., 432 skk. o. Vö. még *Az örök béke* (Bp. 1985) I. függelék (főként 68 sk. o.), ahol Kant hitet tesz a „Fiat iustitia, pereat mundus” tétele mellett, s nem ismeri el az erkölcsnek és a politikának a stratégiai sikerrel kapcsolatos felelőssége közti közvetítés szükségességét.

kárára való megegyezése (mint a maffia esetében), míg az utóbbi esetben ez — a tárgyalás hatékonysága okán — egyenesen kézenfekvő.

Megítélésem szerint itt megmutatkozik, hogy az instrumentálisan célszerű normákkal kapcsolatos ad-hoc-megegyezés tárgyalásos modelljének semmi köze sincs a normák megalapozásának (vagy legitimálásának) etikai elvéhez, mivel e modell eltekint attól, hogy az *általánosítás* szigorúan *transzszubjektív elvére* támaszkodjon. Holott Kant a „kategorikus imperatívuszban” elsőként ezt adta meg az etika alapelvének. A konszenzuális-kommunikatív diszkurzus-etika a kanti elvet úgy tekinti, mint az *általánosított kölcsönösség* elvének formális internalizálását, mely megparancsolja, hogy a konkrét normákat lehetőség szerint *az összes érintett érdekeit érintő nézetegyeztetés* (kiderítés és érvelő közvetítés) révén alapozzuk meg.

A diszkurzus-etikának a stratégiai tárgyalások racionalitásával való ezen konfrontációjából közvetlenül kiviláglik, hogy amennyiben a megegyezés stratégiai modelljének visszautasítása utópikus, akkor ennek érdekes módon az etika jelzett elvére általában is érvényesnek kell lennie.

Ezzel *utópia és etika* viszonyára vonatkozó fejtegetésünk egy dialektikusan markáns pontjához érkeztünk. Hiszen most az a kérdés vetődik föl, hogy vajon az utópia-vád okán nem bizonyult-e máris föltételesnek az etika jelzett elve, vagy pedig hogy — az utópia-vádtól függetlenül, amelynek értelme még tisztázásra vár — racionális érvek segítségével megalapozható-e kötelező érvényüként. Ha az utóbbi eset forog fenn, akkor ez egyúttal azt is jelentené, hogy az utópiát — pontosabban az ember *utópikus intenciójának* egy bizonyos formáját — mint elkerülhetetlent és föladhatatlant lehet igazolni.

De miképpen *alapozható meg* racionális érvek segítségével az etika már idézett elve — egy olyan korlátozatlan, ideális kommunikációs közösség általánosított kölcsönösségének szigorúan transzszubjektív elve, amelynek keretében minden nézeteltérést (csak) az érvek kényszermentes kényszere alapján létrehozott konszenzus révén kell megoldani?<sup>48</sup> Nem előfeltételezzük-e már minden komoly érvelés során — tehát a magányos gondolkodásban is, amennyiben azt akarjuk, hogy interszubjektívan érvényes legyen —

<sup>48</sup> Vö. a szerzőnek a 32. és a 40. jegyzetben hivatkozott munkáit, valamint legutóbb W. Kuhlmann: „Reflexive Letztbegründung”, in: *Zeitschrift f. Philosophische Forschung* 35 (1981), 3—26. o. Az etika racionális végső megalapozása lehetőségéről vagy lehetetlenségéről folytatott vita időközben olyan méreteket öltött, hogy jelen összefüggésben nem vehetjük eléggé tekintetbe. A szerző ezt másutt reméli pótolhatni.

az idézett elvet mint az ideális diszkurzus lehetőségének normatív föltételét? Ha azonban ez helyesnek bizonyul, akkor nyilvánvalóan nem lehet *megalapozni* ezt az elvet anélkül, hogy egy *petitio principii*-vel már ne előfeltételeznénk. Röviden: az etika elve racionális megalapozásának — úgy tűnik — azon kell elbuknia, hogy minden racionális végső megalapozás logikai trilemmához vezet: vagy (1) *végtelen megalapozási regresszushoz*, amennyiben a megalapozás minden egyes elvét újra meg kell alapozni, vagy (2) olyan *logikai körhöz (petitio principii)*, amelyben a megalapozás során már előfeltételezzük a megalapozandó elvet, vagy pedig (3) egy elv (axióma) dogmatizálásához, melyet többé nem vagyunk hajlandók megalapozni.<sup>49</sup> (Úgy tűnik, az utóbbiról lehet szó Kantnál, aki *A gyakorlati ész kritikájában* mint lehetetlen vállalkozással fölhangy azzal a kísérlettel, hogy az erkölcsi törvényt a szabadság transzcendentális dedukciójával igazolja, s az „erkölcsi törvényt” a „tisztá ész ama tényeként” jellemzi, „melynek *a priori* vagyunk tudatában, s amely apodiktikusan bizonyos”.<sup>50</sup>)

Valóban igaz, hogy az etika idézett elvét minden komoly érvelés során előfeltételezzük már. Ez az elv nem *alapozható meg*, ha „megalapozáson” — mint szokásos — a matematika vagy a logika értelmében vett „bizonyítást” (egy axiomatizálható szintaktikai-szemantikai rendszer tételeiből nyert tételek *dedukcióját*, vagy a partikuláris tételekből ill. — általánosabban — az érzéki adatokból levezetett tételek predikátumainak *indukcióját*) értjük. Könnyen belátható, hogy ebben az esetben (azaz minden olyan

<sup>49</sup> Vö. H. Albert: *Traktat über kritische Vernunft*, 2. kiad., 1969, 4. kiad., 1980 (Tübingen).

<sup>50</sup> Vö. I. Kant, Akadémiai szövegkiad. V. köt., 46 sk. o. — G. E. Moore óta az analitikus metaetikában a „naturalista következtetési hiba” vádja az etikai normáknak „az ész tényére” történő utalás általi megalapozására irányul. Vö. K.-H. Ilting: „Der naturalistische Fehlschluss bei Kant”, in: *Rehabilitierung der praktischen Vernunft*, (szerk.) M. Riedel, Freiburg 1972, I. köt. 113—132. o. De még ha — Kant véleményével ellentétben és a spekulatív idealizmus értelmében — lehetséges volna is az akaratszabadság létezését az erkölcsi törvény („Képes vagy rá, mert kell”) már előfeltételezett kötelező érvényétől függetlenül bizonyítani, megítélésem szerint még akkor is — Kant és Fichte előfeltételezésével szemben — csak az erkölcsi törvény érvényességének pusztán *szükséges*, de nem *elégséges* föltételét bizonyítottuk volna, hiszen az ennek a nem-én vonatkozásában való szabadsága pusztá előfeltételezése mellett, azaz az én-szobjektumok kommunikációs közössége igényei reciprocitásának előfeltételezésénélkül még az etika értelmét és szükség-szerűségét sem lehetne belátni. Megítélésem szerint ebben van a transzcendentális filozófia kommunikációelméleti transzformációjának szükségesszerűsége.

esetben, amikor a megalapozás azt jelenti: *valamit levezetünk valamiből*) analitikus szükségszerűséggel következik a végső megalapozás jelzett logikai trilemmája. Csakhogy mélyebb értelemben véve éppen az a dogmatikus eljárás (és vezet *petitio principii*hez), ha a filozófiai *megalapozás* fogalmát a jelzett értelemben rögzítjük, ami annak előzetes eldöntését jelenti, hogy minden megalapozásnak egy *valami másból való levezetésből* kell következnie.

A diszkurzív-konszenzuális kommunikatív etika alapelvének minden komoly érvelésben való szükségszerű előfeltételezése esetén az etika elvének *végső filozófiai megalapozása* éppenséggel a komoly érvelésnek (s ezzel a diszkurzus normatív-etikai elvének) az érvelés szempontjából (reflexív) *kikerülhetetlenségében*, tehát bizonyos fokig az ész reflexív önmegbizonyosodásában van.<sup>51</sup> Az a körülmény, hogy a minden érvelés során szükségszerűen előfeltételezett normatív elv *logikai kör* (sennyeniben *petitio principii*) nélkül nem *bizonyítható logikailag*, ebben az esetben egészen új és szokatlan jelentésre tesz szert. E körülmény többé már nem egy logikai bizonyítás megghiúsulásának jeleként érdekes. Hanem annak jeleként, hogy az előfeltételezett elv — csakúgy, mint az érvelés maga — kikerülhetetlen, hiszen a logikai kör elkerülhetetlensége egy logikai bizonyításban ez esetben nem a kérdéses elv előfeltételezésének szintaktikai-szemantikai, hanem *transzcendentálpragmatikai* (azaz az érvelés szubjektuma számára reflexív módon belátható) szükségszerűségéből *következik*. Röviden: ebben az esetben nem a *körköröségmentes végső bizonyítás* — ismert — lehetlensége a döntő, hanem az a körülmény, hogy a kérdéses elv az érvelő *pragmatikai önellentmondása*<sup>52</sup> (azaz az

<sup>51</sup> Az, a decizionizmus által újra és újra fölhozott érv, miszerint az embernek még az ész mellett vagy ellen is *döntenie* kell, nem a diszkurzív észelv normatív érvényességére vonatkozik — hiszen ezt a „döntés” helyes *megértése* szempontjából is előfeltételeznünk kell már —, hanem az ész-tételezte norma gyakorlati követésére vagy nem-követésére. Éppen e problémának az érvényesség megalapozásával való összetévesztésén alapul a „decizionizmus”.

<sup>52</sup> Hangot adtak annak a követelésnek is, miszerint még az elkerülendő pragmatikai önellentmondás elvét is külön meg kell alapozni (vö. pl. S.C.F. Gethmann—R. Hegselmann: „Das Problem der Begründung zwischen Fundamentalismus und Dezisionismus”, in: *Zeitschrift f. allg. Wissenschaftstheorie* 8 (1977), 342—368. o.). Ez a követelés azonban láthatóan a megalapozás — H. Albertnél is megtalálható — *deduktív* — vagy szélesebb értelemben — „levezető” — fogalmának előfeltevésein alapszik. Hiszen az elkerülhetetlenre való reflexív visszanyúlás révén bármikormegmutatható, hogy mindenki, aki komolyan érvel, igénybe veszi a kérdéses elvet. Ennek kimutatása nem tartalmazza



*állítás aktusa* és az állított *propozíció* inkonzisztenciája) nélkül nem *vonható kétségbe* (mint pl. a következőképpen kinyilvánított mondatokban: „Ezennel azt állítom, hogy nem létezem”, vagy: „Ezennel azt állítom, hogy nem tartok igényt az igazságra”, vagy: „Ezennel azt állítom, hogy igaz (ti. interszubjektíven érvényes) az, hogy alapvetően nem várható el konszenzus az általam állítottakkal kapcsolatban”, vagy (akár): „azt állítom, hogy igaz az, hogy *alapvetően* nem vagyok köteles egyenjogúnak elismerni a korlátozatlan érvelő közösség minden tagját”).

Valójában ezzel az *elvek végső filozófiai megalapozásának* — újra és újra elvágott — hagyomány-vonulatára utalunk, amely Szókratész és Arisztotelész elenktikájától Augustinus és Descartes — látszólag metafizikailag-pszichológiailag értékelhető — szkepszis-cáfolatain át egészen Kantnak addig a — módszertanilag és szolipszista módon egyaránt megrövidített — belátásáig terjed, hogy az „Én gondolkodom” előfeltevése szükségszerű minden objektívan érvényes megismerés szempontjából.<sup>53</sup> A reflexív végső megalapozás hagyományának ez a vonulata ugyanakkor csak a beszéd elvitathatatlan érvényességi igényeire (az interszubjektívan érvényes értelem *ért-hetőségére*, a beszéd mint szubjektív kifejezés *hitelességére*, az elvileg egyetemesen konszenzusképes proposicionális tartalom értelmében vett *igazságára*, valamint a társalgás mint társadalmi kommunikációs cselekvés *helyességére*, ill. normatív igazolhatóságára vagy legitimálhatóságára) való transzcendentálpragmatikai ráeszmélésben jut el önnön explikatív megvilágításáig. Csak most válik világossá, hogy — az interszubjektív érvényesség értelmében vett, nyelviileg közvetített értelem és igazság korlátlan oszthatóságának szükségszerűsége okán — az „Én gondolkodom” tételnek az elméleti érvek számára elengedhetetlen előfeltevése nem választható el attól az etikai — pragmatikai előfeltevéstől, amely az ideális érvelő közösség normái elismerésére

ezen elv logikailag körbenforgó bizonyítását, hanem annak igazolását, hogy az értelmes érvelés lehetősége föltételeinek transzcendentálpragmatikai rekonstrukciója értelmében a fönthebb idézett elv tekintetében a bizonyítás külön kötelessége arra hárul, aki megkérdőjelezi azt.

<sup>53</sup> Ezt az előfeltevést nem szabad összetéveszteni az én metafizikai-elméleti vagy empirikus-elméleti megismerésével. Még annak is, aki — mint pl. Nietzsche — joggal vonja kétségbe a „res cogitans”-ra vonatkozó karteziánus tudás előfeltevésmentes evidenciáját, el kell ismernie ennek az érvelési aktusnak, valamint érvényességi igényének reflexív-performatív bizonyosságát, ha azt akarja, hogy az érvelés értelmes módon lehetséges legyen.

vonatkozik. Röviden: a „módszertani szolipszizmus” leküzdésével lehetővé válik a végső megalapozás, mint az elméleti és a gyakorlati ész egységéről való reflexív önmeggyőződésünk.

De mi következik ebből az érvelésből az ember *utópikus intenciója* lehetséges igazolására nézve? — Eleinte talán hajlanánk arra, hogy horderejét utópia-kritikai nézőpontból a következőképpen korlátozzuk. Az etika fölvázolt elve elismerésének szükségszerűsége — hangozhatna az érv — pusztán *a cselekvéstől tehermentesített diszkurzus speciális etikájára* vonatkozik, melynek keretében a beszéd érvényességi igényeinek beváltásához fűződő észérdeket művi előfeltételezés eredményeképpen elválasztották az emberek (ill. az általuk képviselt önfenntartó rendszerek) stratégiai-gyakorlati önfenntartási érdekeitől. Ezért — lehetne következtetni — elmarasztaló értelemben utópikus volna, ha a diszkurzus-etika elismeréséből akarnánk levezetni az egyén megfelelő etikai kötelezettségét az érvelő diszkurzuson kívül zajló gyakorlati érdekkonfliktusok élethelyzetével kapcsolatosan. Sőt, ezen ellenvetés szerint, a diszkurzus-etika még a diszkurzusban résztvevők azon lehetséges gyakorlati érdekkonfliktusait sem érinti, amelyek az érvényességi igények diszkurzus általi beváltásához fűződő érdeküktől függetlenül is fönállnak.

Ebben az érvben számomra a következő tűnik helyesnek. Az érvelő vita — melynek a filozófia és a tudomány számára konstitutív eszméje Nyugaton nyilván Szókratészre megy vissza, aki azt a szofisták retorikai diszkurzusával állította szembe — valóban egy, *a konszenzuális-érvelő és a stratégiai racionalitás* szétválasztása értelmében vett idealizáción alapul. E szétválasztás az érvelő diszkurzus bevezetése előtt ill. azon kívül nem jellemző az emberek kommunikációs formáira, s még ama diszkurzus számára is — amit ez a szétválasztás intézményként *konstituál* — csak „regulatív eszme marad, melynek semmi empirikus dolog sem felelhet meg tökéletesen” (Kant). Csakhogy e körülményből semmiképp sem következik, hogy az érvelő diszkurzus során előfeltételezett etika ne volna kötelező a gyakorlati érdekkonfliktusok kihordása számára. Hiszen mindenki, aki komolyan érvel (s ez azt jelenti: aki akár csak egyetlen megfelelő kérdést fölvet), a priori mindig is előfeltételezi már azt, hogy egy ideális kommunikációs közösség normatív föltételei között folytatott diszkurzus nem pusztán egy lehetséges „nyelvjáték” más nyelvjátékok mellett, hanem mint egyedül elgondolható megalapozási

és legitimáló instancia minden lehetséges nyelvjátékban az emberek vitatott érvényességi igényeire vonatkozik.<sup>54</sup>

Ha tehát azt akarjuk, hogy vitatott normatív érvényességi igényének esetén egyáltalán elérhető legyen a *jogos igények* (s nem pusztán a tárgyalás vagy a nyílt harc) általi „megoldás”, akkor a diszkurzus-etikát a vitatott normákkal kapcsolatos konszenzus kialakításának alapjául is el kell ismernünk. (Ezt azonban — hogy ugyanis egy nem-stratégiai, hanem argumentatív-konszenzuális megoldást kell elérni — mindig is elismerte már az, aki fölvetette az etika kötelező voltára irányuló kérdést!)

Természetesen elmarasztaló értelemben utópikus — ti. a „felelősségetikával” összeegyeztethetetlen — volna, ha az, aki egy reális élethelyzetben jótáll egy önfenntartó rendszerért — főként a politikus, de virtuálisan minden ember — ne akarná észrevenni az életgyakorlat és a cselekvéstől tehermentesített diszkurzus közti különbséget, s minden további nélkül föltételezné, hogy ellenfelei (akik ugyancsak kezekednek egy önfenntartó rendszerért) korlátozatlanul követni fogják a diszkurzus-etika alapnormáját. Még ha két felelős, jószándékú politikus el is ismerné a diszkurzus-etika kötelező voltát, akkor sem tudhatják ezt biztosan egymásról, és — mint különböző önfenntartó rendszerek képviselői — erre nem is számíthatnak. Ebben van a *politikai etika* (pl. a leszerelési tárgyalások) *alapparadoxona*, amely az *etikai* és a *stratégiai ész (racionális)* különbségén, teljesen soha föl nem oldható feszültségén alapul.

Eszerint az etika, úgy tűnik, elvileg — mégpedig a következőképpen — különbözik az utópiától. Az előbbi ugyan — akárcsak az utóbbi — egy, a fönnálló realitástól különböző *eszményből* indul ki, de azt nem egy empirikusan lehetséges alternatív vagy ellenvilág elképzelése révén anticipálja, hanem csupán *regulatív eszmének* tekinti. Törekedhetünk ugyan arra, hogy a realitás föltételei mellett megfeleljünk ennek az eszmének — pl. a stratégiai önfenntartás föltételei melletti diszkurzív konszenzus-kialakításnak —, de sohasem föltételezhetjük, hogy tökéletesen megvalósult volna.

Ez a *diszjunkció* etika és utópia között bizonyosan nem hamis, de nem képes megfelelően kezelni a két jelenség közötti belső összefüggést. Az ideális kommunikációs közösség etikája valójában nem *elégedhet meg* azzal, hogy eszményét kanti értelemben vett „regulatív eszmeként” tekintse. Valójában mindenkinek, aki komolyan érvel — s ezt megelőzően mindenkinek, aki az érvényességi igények lehetséges beváltásának

<sup>54</sup> Ezen előfeltételezés nélkül nem helyezkedtünk komolyan az érvelés talajára. Vö. ehhez K.-O. Apel: „Warum transzendente Sprachpragmatik?” in: *Prinzip Freiheit*, (szerk.) H. M. Baumgarten, Freiburg—München 1979, 13—43. o.

értelmében más emberekkel kommunikál, s így mind a többieket, mind önmagát nagykorúnak tekinti<sup>55</sup> — bizonyos módon (tényellentétesen) beváltottnak kell előfeltételeznie az ideális kommunikációs közösség ill. az ideális beszédhelyzet föltételeit, azaz egy *ideális állapotot* kell *anticipálnia*. (Ez leginkább azon szónok pragmatikai önellentmondása segítségével bizonyítható, aki hallgatóságát, egyre nagyobb igyekezettel, mindennek az ellenkezőjéről nagyjából a következő mondat segítségével igyekszik meggyőzni: „Mindannyiunknak el kell ismernünk, hogy elvileg nem vagyunk abban a helyzetben, hogy elvonatkoztatassunk létezésünk individuális különösségeitől és elégtelenségeitől.”)

Számomra *etika* és *utópia* — s ez annyit tesz: *ész* és *utópia* — legmélyebb összefüggése valóban ebben a jelenségben válik láthatóvá. Ez az összefüggés nyilvánvalóan a „condition humaine”-ben horgonyozódott le ilyen elkerülhetetlenül. Mint *nyelvhasználó lény* (Sprachwesen), akinek ahhoz, hogy érvényes formában gondolkodhasson, a hozzá hasonlókkal kell *értelmet* és *igazságot* megosztania, az embernek mindenkor *tényellentétesen anticipálnia kell a kommunikációt, s ennyiben a társadalmi interakció ideális formáját*. Ez a „föltételezés” ugyan konstitutív az érvelő diszkurzus intézménye számára, de az ember mint nyelvhasználó lény már ezt megelőzően sem viszonyulhat tisztán stratégiailag a fajtársaihoz, mint azt a hobbesi „természeti állapot” legalábbis értelmes fikcióként föltételezi. (Korábban már megkíséreltük kimutatni, hogy éppenséggel ezen fiktív előfeltevés mellett nem gondolható el — a bűnözéssel kapcsolatos fönntartás okán — a működő jogállamra való átmenet sem.)

Megítélésem szerint az érvelő konszenzus-kialakítás ideális közössége tényellentétes anticipációjának transzcendentálpragmatikailag megalapozható antropológiai

<sup>55</sup> Mindig helyesnek tartottam Habermas ezen tézisé, de Habermas-szal ellentétben ezt az *antropológiai* igazságot nem úgy tekintem, mint a *transzcendentálpragmatikai* végső megalapozás helyettesítését az elvitathatatlan előfeltevésekre irányuló szigorú reflexió révén olyanok által, akik pl. megkérdőjelezzik az antropológiai tézist, vagy mint pusztán tényt önmagukra nézve normatíven nem tartják kötelezőnek. Röviden: az etikai normák érvényessége végső megalapozásának — értelmi konstitúciójuk rekonstrukciójával ellentétben — a cselekvéstől tehermentesített diszkurzus módszertani elsőlegességéből kell kiindulnia, mivel mindig is előfeltételeznie kell már az emberi kommunikáció érvényességi igényeinek problematizálását. Vö. ehhez: K.-O. Apel: „Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, in: *Sprachpragmatik und Philosophie*, id. kiad., főként 122 skk. o.

szükségszerűségét úgy kell tekinteni, mint az ember eredendő bűne miatti totális romlottságára vonatkozó teológiai tanítást, s ennyiben — mondjuk — a protestáns kereszténység radikálisan antiutópikus álláspontjával szembeni központi jelentőségű filozófiai ellenérvet. Hiszen ezen eszménynek a gondolkodás számára szükségszerű anticipációjával együtt egyúttal megalapoztuk realitás és eszmény ellentmondása hosszú távú fölszámolásának a *kötelességét* is. Ennyiben a haladásba vetett hit tisztán etikai igazolását nyújtottuk, amely a kételkedő vállaira helyezi a haladás lehetetlenségét igazoló bizonyítás súlyát.<sup>56</sup>

A kommunikatív ész, etika és utópia közti belső összefüggésnek ezt a bizonyítását értelmezhetjük az *utópia* — azaz a legáltalánosabb értelemben vett *utópikus intenció* — *antropológiai funkciója* nélkülözhetetlensége és föladhatatlansága igazolásaként is. Ebben az esetben azonban mindjárt tisztáznunk kell, hogy a föladhatatlan utópikus intenció mennyiben különbözik az utópia — Kanttal szólva — „fellelengzős” gondolkodási formájától, amely transzcendentálpragmatikailag nem igazolható.

Igaz ugyan, hogy érvelés közben — tehát az érvényességi igényekkel föllépő komoly gondolkodásban — nem csupán „regulatív eszmének” tekintjük az ideális kommunikatív álláspontot. Ezen túl még tényellentétesen anticipálnunk is kell, tehát bizonyos mértékig a fönnálló realitással szemben kell föltételeznünk egy alternatív vagy ellen-világ formális struktúráját. Csakhogy ez az anticipáció nem egy „konkrét utópiára” vonatkozik, amelynek empirikus megvalósulása elképzelhető, leírható, vagy egy jövőben beköszöntő világállapotként elvárható volna, hanem csak az ideális kommunikáció azon *normatív föltételeit* érinti, melyeknek egy konkrét társadalomban való realizálódása mindig a történelmi individualizálódás — pl. a konkrét intézmények és konvenciók individualizációja — járulékos föltételeitől függ.

Ennyiben magas árat kell fizetnünk az utópia ügyének filozófiai eszközökkel történő „megszüntetve-megőrzéséért”, ami az utópikus intenció megőrzőjeként többet és egyúttal kevesebbet jelent a *fiktív utópiánál*. Többet, amennyiben nemcsak egy alternatív empirikus társadalmi rendet föltételez, hanem formális struktúrája okán az egyenrangú személyek kommunikációs közösségének valóságos „eszményét” is. S kevesebbet, amennyiben nem vázolja föl azokat a pragmatikai föltételeket — pl. a napirenddel, az idő- és témabeli korlátozásokkal kapcsolatos megegyezéseket, az

<sup>56</sup> A bizonyítás súlyának ezen áthárításáról lásd még I. Kant, Akadémiai szövegkiadás, VIII. köt. 308 sk. o.

érintettek képviselőit különleges szerepkompetenciákkal fölruházott személyek által stb.—, amelyek mellett elképzelhetnénk az eszmény empirikus realizálását.

Abban, hogy az utópia jelzett „megszüntetve-megőrzése” több, de egyben kevesebb a „konkrét utópiánál”, az is megmutatkozik, hogy az eszmény tényellentétes anticipációja ellenére érvényben marad Kantnak az „eszmény” ill. a „regulatív eszme” és az eszmény összes empirikusan elképzelhető megvalósítása közti különbségtétele. Amennyiben az ideális kommunikációs közösség normatív föltételeit a történelmi individualizáció járulékos föltételeitől függően valósítjuk meg, úgy e megvalósulásoknak az időben szükségképp el kell maradniuk normatív eszményüktől. Éppen e föloldhatatlan különbség okán kerül el az utópia transzcendentálfilozófiai „megszüntetve-megőrzése” az összes *fikciós utópia alapvető apóriáját*, azt ugyanis, hogy nem szabad, s mégis szükségszerűnek kell elgondolnunk a továbbfejlődést az eszmény utópikus megvalósítása szerint.

Számomra úgy tűnik, hogy ez az antinómia különösképpen a zsidó-keresztény *eszkatológia utópikus-chiliasztikus* változatának apóriáját, valamint ennek a *spekulatív történetfilozófiában* továbbélő örökségét jellemzi, amely a történelmi folyamat dialektikus törvénye alapján előfeltételezi az eszmény időbeli megvalósulását. Az utópikus intenció etikai megszüntetve-megőrzése egyfelől (mondjuk Kant „filozófiai chiliazmusa”<sup>57</sup> értelmében) igenli az ilyesfajta utópikus történeti teleológiát, másfelől viszont kritikusan tagadja azt, hiszen az *etikailag* megalapozott haladás-posztulátummal nem egyeztethető össze sem a lemondás az eszmény progresszív megvalósításáról, sem pedig az időben elképzelt eszkatológikus verifikáció (vagy falszifikáció). Hans Jonas ebben látta a kanti történetfilozófia fél-teológiai ill. platónikus-metafizikus következtelenségét Hegel és Marx általa bírált utópikus történetfilozófiájához képest.<sup>58</sup> Jőmagam ebben inkább kritikai elkülönítést látok (1) a föltétlen *kellőség etikai* jövő-dimenziója, (2) a *hipotetikus lehetőség fikciós-utópikus* jövő-dimenziója és (3) *(a kauzális és technológiai szükségszerűség) előrejelezhetetlensége spekulatív-történeti* jövő-dimenziója között. A kritikai megalapozhatóság aktuális előnyét azonban egyértelműen az *etikai-deontikus teleológia* javára könyvelem el. E tekintetben a *spekulatív-determinista történetfilozófiát* helyettesíteni kell a *történelem gyakorlati szándékkal föllépő kritikai rekonstrukciójára* (lehetséges folytathatóságára) irányuló, mindig

<sup>57</sup> I. Kant: „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”, in: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, 2. jav. kiad., Bp. 1980, 58—76. o.

<sup>58</sup> Vö. H. Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*, id. kiad., 227 skk. o.

megújuló próbálkozással. Ez jelentené a társadalomtudományok „kritikai elméletének” megalapozását.

E helyütt megmutatkozik, hogy az utópikus intenció részleges igazolása az ideális kommunikációs közösség etikájának transzcendentálpragmatikai megalapozásával egyben az *utópikus ész kritikájának* posztulátumát is tartalmazza. Jelen tanulmányban nem bonthatom ki e program kvázi-ismeretelméleti dimenzióját.<sup>59</sup> Befejezésül csupán etikai-politikai tekintetben kísérlem meg példaképpen megvilágítani ezt a kérdést, hogy ne hagyjam megválaszolatlanul az utópizmus-bírálat kihívását, amely az „uralommentes kommunikáció” habermasi képlete körül támadt.

#### **IV. Az „uralommentes kommunikáció” utópiája az „utópikus ész kritikájának” fényében**

Az „uralommentes kommunikáció” képlete megítélésem szerint különösen exponált formában képviseli az *utópikus intenció* általunk jelzett *ambivalenciáját*. Egyrészt egy megkérdőjelezhetetlen föltevést és egy nélkülözhetetlen etikai elvet juttat kifejezésre, másrészt pedig veszélyes utópiát jelezhet: egy olyan rajongó-anarchista eszmét, amely megvalósítása esetén terrorba, s végül totális uralomba csap át. E két értelmi dimenzió megkülönböztetésének kritériumát először is a „cselekvéstől tehermentesített diszkurzus” és azon kommunikációs formák közti, általunk már bevezetett — ugyancsak Habermasra visszamenő — különbségtétel szolgáltatja, melyekben — értelmezésünk szerint — nem választható el egymástól az önfenntartási rendszerek szolgálatában végrehajtott stratégiai cselekvés, valamint az érvényességi igények lehetséges érvelő beváltásának értelmében vett konszenzuális-kommunikatív cselekvés.

A „cselekvéstől tehermentesített diszkurzus” ideája — amely a görög fölvilágosodás és teljeskörűen az újkor nyugat-európai fölvilágosodása óta vált konstitutívva a filozófia, a tudomány, valamint a vélemény- és sajtószabadság által jellemzett „okoskodó nyilvánosság” intézményei számára — vitathatatlanul előfeltételezi az érvek „kényszermentes kényszere” értelmében vett *uralommentes kommunikáció* eszméjét. Az érvelő diszkurzus intézménye, mint olyan, elvileg túlhaladta azt a képzetet, hogy a beszéd

<sup>59</sup> Vö. föntebb a 11. jegyzetet. Ehhez az összefüggéshez tartoznak Lars Gustafssonnak a „Negation als Spiegel” (in: *Utopieforschung*, 1. köt., 290—292. o.) c. tanulmányában közzétett érdekfeszítő kezdeményezései.

érvényességi igényei (értelem, hitelesség, igazság, normatív helyesség) beválthatók olyan konvencionális világképek ill. intézmények keretében, amelyek értelmezési monopóliumra tarthatnának igényt. Ezen intézmény tehát ennyiben *posztkonvencionális* és — bizonyos mértékig ugyanúgy, mint a nyelv — *metaintézményi* státussal rendelkezik (ezen alapul lehetséges funkciója, mint az összes intézmény és intézményesített norma legitimációs instanciája).

Ugyanakkor azonban vitathatatlan, hogy az imént jellemzett kvázi-intézmény önnön megvalósításához mindig előfeltételezte az állami vagy kvázi-állami uralom védelmi és jótállási funkcióját. Az uralommentes kommunikációnak az uralmi funkciók általi lehetővé-tétele kétoldalú. Egyértelműen az államra hárul a külső védelem. E tekintetben a diszkurzust, amely mint olyan elvileg egy korlátozatlan kommunikációs „rendszerre” vonatkozik, egyúttal az állami önfenntartási rendszer azon alrendszereként kell kezelni, amely az uralom általi jótállásra szorul. A politikai uralmi funkciót — főként a jogkövetés kikényszeríthetőségét — ennyiben azért előfeltételezzük, hogy a korlátozott érdekcsoportok tényszerű konszenzusaival szemben megközelítően éppen az érintettek ideális konszenzusát juttassuk érvényre. (A demokratikus államforma különös legitimációja persze itt abban van, hogy az érintettek ill. választott képviselőik nyilvános diszkurzusokat előfeltételező és elhatározó tényszerű konszenzusát jobb közelítésnek tekintjük az érintettek ideális konszenzusához, mint annak egy „bölcshatalmú” vagy elit általi anticipációját.) A diszkurzus állami lehetővé-tételétől eltekintve szükséges még az is, hogy a diszkurzus, belső önvédelme révén, kvázi-politikailag tegye lehetővé önmagát, mivel a diszkurzusban résztvevő embereknek, akik természetesen élő önfenntartó rendszerek is, az uralommentes kommunikáció realizálódását még egy kvázi-uralmi funkciótól (pl. a chairman [elnök], a vitavezető és más hasonlók funkciótól) is függővé kell tenniük. E két védelmi és lehetővé-tévő funkció szükségessége teszi fölismerhetővé az „uralommentes kommunikáció” képlete anarchista értelmezésének veszélyes utópizmusát, s alapozza meg annak visszautasítását. Az anarchista értelmezés regresszív tendenciája végső soron azon alapul, hogy fölcseréli az érvelés metaintézményi funkcióját az őt politikailag lehetővé tévő intézményes uralmi funkcióval. Az utóbbinak az előbbivel való helyettesítésére irányuló illuzórikus kísérletnek végül egy karizmatikus vezér tekintélyelvű uralmi funkciója diadalához kell vezetnie és diktatúrával befejeznie a permanens vita közvetlen demokráciájának forradalmát.

Az intézményes uralmi funkció — amely politikailag lehetővé teheti az uralommentes diszkurzust — és a diszkurzus — ez esetben metaintézményi — legitimációs funkciója



közi különbségtétel nem csak arra szolgálhat, hogy visszautasítsuk a rajongó anarchista ideológia utópizmusát. Egyúttal föltárja az uralommentes diszkurzus metaintézményeinek (az eszmény és regulatív eszmeiként betöltött funkciója tényellentétes anticipációjának) pozitív értelemben vett utópikus dimenzióját is. Politikai, történeti és jogi szempontból ugyanis hosszú távon hatást gyakorló, forradalmi lépést jelent az, hogy a jogállam intézményként megengedheti magának a diszkurzív legitimáció és bírálat metaintézményi instanciáját, melyet ő maga védelmez és garantál.

Az ún. hatalommegosztás fontos lépést jelent ebbe az irányba. Rajta keresztül rendelődnek hozzá a *végrehajtó hatalom* közvetlen uralmi funkciójához — (a népképviselet) független *törvényhozása* és az *igazságszolgáltatás* formájában — azok a legitimáló intézmények, amelyek legalább megközelítően megtestesítik a diszkurzus-elvet. A törvények intézményes megalapozásának és többségi határozat általi életbeléptetésének demokratikus procedúrájában nemcsak egy döntési eljárás rejlik, hanem az az eljárás is, melyben — mondjuk egy diktatúrához képest — kiderítik és közvetítik az összes érintett érvelő képviselhető érdekeit is. S a modern demokráciák igazságszolgáltatásának — főként az alkotmánybíróság intézményének — keretében a törvényhozó hatalomhoz a legitimáció és a bírálat még egy további instanciája rendelődik, amely egyebek mellett a *természetjogi tradícióval* együtt mindig is előfeltételezi már az etika egyetemes elveit — mint amilyenek mondjuk az *alap*- és az *emberi jogok* — a partikuláris jogállamok pozitív jogrendszerében.

Az uralmi funkció és a kritikai ill. legitimációs funkció kölcsönös föltételezettségének viszonya, ami a hatalommegosztásban intézményesül, ugyanakkor csak úgy bontakoztathatja ki progresszív lehetőségeit, ha az állami intézmények összességükben megfelelő kapcsolatot alakítanak ki az érvelő diszkurzus és az „okoskodó nyilvánosság” metaintézményéhez. Hiszen az állam e metaintézmény formájában engedi meg magának a legitimáció és a kritika instanciáját, amely eleve transzcendálja s ennek megfelelően megkérdőjelezi azt, hogy az állam egy partikuláris önfenntartó rendszer más önfenntartó rendszerek között. A filozófia, a tudomány és az okoskodó nyilvánosság képviselte diszkurzus itt mindig is már az emberiségre, mint a korlátlan kommunikációs közösség általunk ismert szubsztrátumára szabott. S az állam, mint partikuláris önfenntartó rendszer, itt már a nemzetek fölötti egyházhoz fűződő viszonyában — belement abba, hogy partikuláris uralmi funkciója révén szavatolja a diszkurzív szolidaritás lehetőségét, s ennyiben azt a lehetőséget, hogy az egyes ember az emberiséggel ésszerűen azonosulhasson.

A partikuláris intézmény és az egyetemes metaintézmény közti kölcsönös föltételezett-ségi viszony pozitív értelemben vett utópikus dimenziója a hegeli államfilozófia alapvető apóriája segítségével világítható meg. Hegel szándéka szerint ennek keretében kell az arisztotelészi *polisz-etikának* megfelelően még egyszer „megszüntetve-megőrizni” a személynek — a keresztény világvallás, valamint a sztoikus természetjog erkölcs- és jogelveinek *egyetemessége* értelmében vett — *végtelen szabadságát* a mindig konkrét és partikuláris állam — s csak a sors kauzalitásának, s ezzel a világtörténelemnek mint a világ ítélőszékének alávetett önfenntartó rendszer — „szubsztanciális erkölcsiségében”. E koncepció azon a körülményen bukott el, hogy a keresztény lelkiismereti szabadság, valamint a világvallások és a filozófiai fölvilágosodás posztkonvencionális korszakának etikája többé nem engedi már meg — mondjuk háború esetén — a személynek egy csupán partikuláris önfenntartó rendszerrel való totális szolidaritását és azonosulását.<sup>60</sup> Ez nem azt jelenti, hogy a háború, mint a partikuláris állam önfenntartó funkciója, már idejétmúlt volna, de azt igen, hogy ezen állami funkció tekintetben is legitimációra szorul és az okoskodó nyilvánosság diszkurzusában egyetemes erkölcsi elvek fényében kell igazolnia magát.

A diszkurzus korlátlan közösségének egyetemes instanciája és az összes partikuláris önfenntartó rendszer közti feszültség egyebek mellett a *háború moralizálásának* tendenciájában mutatkozik meg. Konzervatív elmék sajnálkozhatnak bár e moralizálás elkerülhetetlen átmeneti stádiumai fölött — a fanatikus vallásháborúk, később pedig azon ideológiák miatt, melyek az egyetemes erkölcsi elv önjelölt képviselőiként a mindenkori ellenséget az emberiséggel szembeni bűnök elkövetőjeként bélyegzik meg. A közbülső stádiumok leküzdése azonban nem állhat az intézmények autoritásához való visszatérésben. (A. Gehlen), hanem csakis azon regulatív eszmék progresszív megvalósításában, amelyeket Kant az *okoskodó nyilvánosság*, a *republikánizmus* és a *világpolgári jogi közösség* egymást előfeltételező elveivel adott meg.

Az erkölcsi föladatként kitűzött haladási folyamat e három regulatív elvével azonban megadtuk a diszkurzus-elv, s ennyiben az uralommentes kommunikáció, mint regulatív eszme progresszív megvalósításának három, egymástól függő dimenzióját. Az állam belső területén korunkban a médiumok közvetítette kommunikációs és információs szabadság nem csupán jogi, hanem gazdasági megvalósításáról, valamint az ún. „demokratizálásról” és „a döntések meghozatalában való részvételről” van szó, továbbá

<sup>60</sup> Vö. ehhez K.-O. Apel: „Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht”, in: *Kant oder Hegel? Hegel-Kongress 1981*.

az államok fölötti ill. közötti tartomány dimenziójáról, melyben az imperialista és (neo)kolonizációs hatalmi politikát helyettesíti a diszkurzushoz hasonló „beszélgetések” révén történő érdekegyeztetés politikája.

Az uralomnak uralommentes kommunikációvá (pl. a technokrata tervezés tanácskozás és megegyezés általi dialógikus tervezéssé) történő transzformálása mindkét dimenziójában ugyanakkor nem lehet szó arról, hogy az uralomgyakorlás politikai funkcióját teljességgel nélkülözhetővé tegyük.

Hiszen az uralom lehetséges transzformációjának empirikusan elképzelhető megvalósítása maga is függ még a hatalompolitika védelmi és jótállási funkcióinak gyakorlásától, így pl. a kommunikációs szabadságnak az államon belüli demokratizálása és megvalósítása függ a jogállam azon funkcióitól, amelyek képesek korlátok közé szorítani az érdekszövetségek informális uralmi funkcióit. S így függ az érdekek „beszélgetések” általi egyeztetésének államközi megvalósítása is a kis és nagy önfenntartó rendszerek közötti stratégiai egyensúly egyidejű fönntartásától.

A politikai felelősségetika álláspontja ezért sosem engedi meg a jogkövetés belülről és a stratégiai önfenntartás kívülről irányuló kikényszeríthetőségének teljes föladását. Ugyanis éppen ez tiltja meg az összes érintett lehetséges konszenzusával és a korlátozott érdekcsoportoknak egy harmadik fél kárára kialakított tényszerű konszenzusaival kapcsolatos érdek közti különbségtevést. Ennyiben továbbra is szükséges fönntartani az intézmények és a diszkurzus, illetve a stratégiai és a konszenzuális-kommunikatív cselekvés közti kölcsönös föltételezettségi viszonyt. E szükségyszerűség azonban nem áll ellentétben azzal, hogy a felelős politika az emberi interakció minden síkján egy olyan hosszú távú stratégia regulatív elve alá tartozik, mely az ideális kommunikációs közösség formális föltételeinek megvalósítására tör.

(Fordította *Felkai Gábor*)

## A DISZKURZUS-ETIKA HATÁRAIN?\*

KARL-OTTO APEL

A *kommunikatív* vagy *diszkurzus-etikának univerzál-* vagy *transzcendentál-pragmatikailag* megalapozott kezdeményezése — amit Jürgen Habermas és én lényegében közösen képviselünk — a 70-es évek elején történt bevezetése óta maga mögött tudhat már néhány kritikai hangvételű vitát, amelyek hozzájárultak a kezdeményezés elmélyültebb kidolgozásához. Visszatekintve ezekre a tapasztalatokra, talán nemcsak a diszkurzus-etika bírálói, hanem képviselői és védelmezői számára is helyénvalónak tűnik, hogy előtérbe helyezzük a koncepció *határait* firtató kérdést. Nemrégiben Jürgen Habermas ebben az értelemben érvelt, „Morál és erkölcsiség: a diszkurzus-etika problémái” című előadásában, a diszkurzus-etika szerény önértelmezése mellett. A diszkurzus-etika hatáira a következő szavakkal utal: „Minden deontologikus és egyúttal kognitív, formális és univerzális etika erőteljes elvonatkoztatásoknak köszönheti a maga szűk erkölcsfogalmát. Ezért először az a probléma merül föl, hogy az igazságosság kérdései esetében egyáltalában elvonatkoztatathatunk-e a jó élet mindenkori különös összefüggéseitől. Ha ez a probléma megoldható, akkor az a további kérdés adódik, hogy a gyakorlati észnek nem kellene-e legkésőbb az igazolt normáknak a különös szituációra történő alkalmazásakor leköszönnie, egy a mindenkori kontextusához tapadó okoskodás javára. De még ha ez a probléma megoldható is volna, akkor is fölmerül az újabb kérdés: van-e az egyetemes erkölcsnek egyáltalában kilátása arra, hogy a gyakorlatba átültessék.”<sup>1</sup>

Ezek a megjegyzések valóban éles fényt vetnek a diszkurzus-etika sajátosságára — ennyiben messzemenőig egyet is értek velük. De az analitikus meta-etika Habermas által használt terminusait („deontologikus”, „kognitív”, „formális” és „univerzális”) megítélésem szerint csak a legnagyobb elővigyázatossággal szabad alkalmazni, ha nem akarjuk félreérteni a „szűk erkölcsfogalom” és „a diszkurzus-etika határai” megfogalmazásokat. Ehhez saját nézőpontomból legalább néhány utalást szeretnék fűzni.

\* Nachwort: Grenzen der Diskursethik? *Zeitschrift für philosophische Forschung* 1986.

<sup>1</sup> Vö. J. Habermas: „Moralität und Sittlichkeit. Probleme der Diskursethik” (kiadatlan kézirat).

1. Kezdjük azzal, hogy a diszkurzus-etika, mint *racióális megalapozási igénnyel* föllépő etika, valóban *kognitív* etika. Ez azonban nem jelenti azt, hogy félre kellene ismernie az *akaratlagos döntés* és a *begyakorlás általi nevelés* szerepét, s hogy — mondjuk — az *erény taníthatóságát* kellene képviselnie. Radikálisabban meggondolva, a diszkurzus-etika, mint *kognitív* etika, mindenesetre ragaszkodik a jó eszméjének mint a megkövetelt eszmének *ésszerű belátásához*. Ennyiben a *decizionizmus* minden formájával szembehelyezkedik, amely ti. úgy véli, hogy az érvényességnek egy elv beláttatása általi megalapozását egy elv (vagy maga az ész) mellett meghozott *irracióális végső döntéssel* kell helyettesíteni. A diszkurzus-etika azonban nem állítja, hogy az elv belátható érvényességének megalapozásával a belátható elv *követésére irányuló jóakaratot* is *szemléltetni* tudná a cselekvés konkrét szituációjában. Itt, ahol az érvényesség belátásának *akarat általi megerősítéséről* van szó<sup>2</sup>, a diszkurzus-etikának — mint ahogy Kantnak<sup>3</sup> is — határaként kell elismernie (nevezzük így) a szabad akaratú döntés (akár a rosszra irányuló akarat!) irracióális „misztériumát”.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Vö. K.-O. Apel (1973), 412 sk. o.

<sup>3</sup> Vö. Kantnál, az „erkölcsi normák elfogadásának legelső szubjektív alapjáról”, in: Kant (1793, 1. rész, IV.).

<sup>4</sup> Annemarie Pieper (1985, 301 sk. o.) úgy gondolja, hogy a diszkurzus-etikának ki kell zárnia „a jót mint irracióális akaratminőséget” a megalapozási kezdeményezésből, mégpedig azért, mert nem lehet többé választ adni a kérdésre: „Miért ne az erőszak eszközeivel hárítsuk el a konfliktusokat, hanem az egymással folytatott ésszerű beszélgetés, illetve egy gyakorlati vita segítségével?” Ez a következtetés azonban — megítélésem szerint — összezavaráson alapszik. Éppenséggel az utóbb megfogalmazott kérdést válaszolja meg a *diszkurzus-etika elvének a gondolkodás számára szükségszerű elismerése*, transzcendentál-pragmatikai igazolása. Ugyanakkor ebből a kognitivistá megalapozású kérdésre adott válaszból nem lehet levezetni a konkrét cselekvéshez vezető *szabadakaratú elhatározás okságilag hatásos motivációját*. (Lásd a 3. lábjegyzetet!)

Megítélésem szerint a problémák hasonló összetévesztéséről van szó a következő esetekben is: J. Habermas a megalapozás-apória értelmében vett „decizionista maradvány-problémát” látott — legalábbis korábban (1973, 152) abban a beismerésben, miszerint az elv érvényességének belátásán kívül szükség van még *követésének akarat általi megerősítésére* is. Ezért úgy vélte, hogy — úgyszólván — az elv megtagadható elismerésének a helyébe egy naturalisztikus-genetikus típusú, visszautasíthatatlan megalapozást kell helyezni (1976, 200).

2. A diszkurzus-etika — akárcsak Kant etikája — lényegét tekintve azért *formális* és *univerzális*, mivel az emberiség *posztkonvencionális* makroetikája számára nélkülözhetetlen (egyetemesség-) elv csak akkor alapozható meg, ha — először is — elvonatkoztatunk a szituációkkal kapcsolatos *materiális* normák megalapozásától (nem is szólva azokról a *materiális értékekről*, amelyek konstitúciója aligha gondolható el az értékelő szubjektumok szubjektív, időhöz kötött szükséglet- vagy érdekszempontjai nélkül). A *jó akarat formájára* (azaz az egyes egyén beállítódására) összpontosító kanti etikával szemben a diszkurzus-etika *formális-eljárásos* elve, amely a materiális, szituációkra vonatkozó normák megalapozását az érintettek (illetve az őket képviselők) *gyakorlati vitái* hatáskörébe utalja, épp emiatt megalapozza a *formális* elv és a *materiális* normák közti *közvetítés mechanizmusát* (ezt jelenti a diszkurzus-etika elvi kétfokozatúsága<sup>5</sup>).

3. Csak vonakodva, s nem minden fönn tartás nélkül fogadhatom el a diszkurzus-etika tekintetében a „deontologikus” predikátumot. Megítélésem szerint mindebből ennyi igaz: a diszkurzus-etika posztkantianus etika, s annyiban deontologikus, hogy *a jó élet teloszára*, például az egyén vagy egy közösség *boldogságára* vonatkozó platóni—arisz-

A „konstruktivisták”: C. F. Gethmann és R. Hegselmann (1977, 351), C. F. Gethmann (1979, 47) s végül J. Mittelstrass (1984, 25), a „kritikai racionalista” H. Alberttel (1975, 139) nagyon is egybehangzóan, abban a körülményben, hogy „az ész gyakorlati megvalósításához” az elv transzcendentálisan szükségszerű „elismerésének” akarat általi megerősítésére van szükség (így Apel 1973, 413), ugyancsak megalapozási apóriát látnak, mégpedig abban az értelemben, hogy hiszen megtagadhatjuk *az akarat általi megerősítés értelmében vett elismerést*. Ennyiben — szerintük — egy második megalapozásra van szükség, melynek a megtagadható akaratlagos megerősítés helyébe kellene lépnie (így Mittelstrass, i. h.), és így tovább ad infinitum (vagy körben forogva).

Ezzel az ellenvetéssel kapcsolatban azt kell mondanom, hogy *az elv elismerése akaratlagos megerősítésének* sohasem kizárható megtagadása egyáltalán nem tartozik *az etika megalapozásának a problémájához*. Ennyiben a megtagadás nem számíthat olyan *érv* nek, amely a megalapozás továbbfolytatására készíthetne (vö. Apel 1973, 413 Popper ellen). Itt található meg a transzcendentál-pragmatikai diszkurzus-etika *határa*. Csakhogy nem a racionális megalapozás tökéletlenségéről van szó, hanem minden *kognitív*, azaz *belátásra* hivatkozó megalapozású program *értelemhatáráról*, amely a (jó vagy rossz) akarat problematikájával szemben mutatkozik meg. Ebben van Duns Scotus óta a *voluntarizmus* igaza; de a *decizionizmus*, amely *a végső megalapozást a végső döntéssel* akarja helyettesíteni, a voluntarizmus perverziója.

<sup>5</sup> Vö. K.-O. Apel (1984).

totelészi, majd utilitarisztikus kérdés elébe helyezi a mindenkitől kötelező érvénnyel *elvárt kellés* (deon) kérdését. Ezt nem azért teszi, mert lebecsüli vagy pedig nem ismeri el az etika körébe tartozónak egy közösség jó és *sikerült életének* vagy *javának* a problémáját, hanem lényegében a következő okokból.

Először is a diszkurzus-etika mint *kritikai*-univerzális etika nem akar dogmatikusan előre dönteni az egyének vagy közösségek boldogság-telosztát illetően, hanem *szabadon engedni* akarja ezt a döntést. (Nem akar és nem is tud előírni az embereknek egy az igazságosság, erény és boldogság egységének értelmében vett totális életformát, mint Platón s minden utána következő utópia szerzője, vagy pedig „a szubsztanciális erkölcsiség” szükségszerű „valóságaként” fölfogni azt, mint Hegel.<sup>6</sup>) De a diszkurzus-etika mint *kritikai-univerzális* etika nem tudja és nem is akarja elfogadni a divatos *relativizmus* vagy a relativista *neoarisztotelianizmus* szellemében a lehetséges, sikerült életformák szükségszerű pluralizmusának elismerésével egyetemben a különböző *igazságosság-elvek* értelmében vett „erkölcsök” pluralizmusát. Sőt, a diszkurzusra történő visszanyúlás révén, amit a különböző életformák folytathatnak és folytatniuk is kell egymással, megmutatható, hogy konfliktus-esetekben a különböző (totalításokként ráadásul összeegyeztethetetlen) életformáknak általános érvényű, korlátozó föltételeknek kell a diszkurzus-etika értelmében alárendelniük a jó élettel kapcsolatos tervezeteiket. Végül a diszkurzus-etika — akárcsak Kant — nem tudja és nem is akarja szavatolni igazságosság és boldogság összeegyeztethetőségét (mint Platón az *eszményi államban* és Augustinus az *Isten államában*). Megítélésem szerint a diszkurzus-etika Kanttal egyetemben csak azt ismerheti el, hogy a boldogságra való méltóság és a „legfőbb jó” értelmében vett boldogság egymásnak való megfelelése valóban „a gyakorlati ész posztulátuma”. Azt egyébiránt nem zárja ki, hogy az „okoskodó nyilvánosság” szabadjára engedett vitái síkján lelkészek, filozófusok, pszichoterapeuták, írók, sőt, még a fikciós utópiák szerzői is megkíséreljenek választ adni a jó élet célját vagy céljait firtató kérdésre.

Eddig rendben is volnánk. S ha mégis vannak főntartásaim a „deontologikus” címkével szemben, akkor ez azért van, mivel ez magában foglalja a *jóakarat* kanti értelemben vett *formális etikájának* sugallatát, amely teljességgel elvonatkoztat a *cselekvési céloktól*, illetve a következményektől (és a mellékhatásoktól). Megítélésem szerint a diszkurzus-etika itt találja magát szemben a legnehezebb föladattal, mégpedig a „szándék-etika” álláspontjának — melyen a kanti etika szerintem *nem* jutott túl — egy

<sup>6</sup> Vö. K.-O. Apel (1983 a) és (1986).

felelősségetika (Max Weber) javára történő meghaladásával. Megítélésem szerint ez azonban — s ezt még meg kell mutatni — nem lehetséges anélkül, hogy a *teleológiai* gondolkodást bizonyos fokig ne vennők figyelembe már az etika formális elvében is.

E kérdések tisztázása után ismét csak helyeselhetem Habermas következő mondatait: „Az erkölcs szűk fogalmának az erkölcsre vonatkozó elmélet szerény önértelmezésének kell megfelelnie: főadata a moral point of view (az erkölcsi álláspont) kifejtésére és megalapozására korlátozódik. Az erkölcsre vonatkozó elmélet tisztázza morális intuíciónk egyetemes magvát és megcáfolja az erkölcsi szkepticizmust. Egyúttal lemond minden saját, szubsztanciális hozzájárulásról. Kitünteti az akaratképzés eljárását, s ezzel helyet szorít az érintetteknek, akiknek maguknak kell választ találniuk az erkölcsi-gyakorlati kérdésekre.”<sup>7</sup>

Ennek ellenére szükségesnek tűnik, hogy pontosabban minősítsük a diszkurzus-etika „szerény” önértelmezésére valamint annak „határait” vonatkozó megfogalmazásokat, különben még önmagának az etika hagyományos kezdeményezéseivel szembeni relativizálásaként érthetnők félre őket. Megítélésem szerint azonban nincs ok ilyen önértékelésre. Inkább azt mondhatnók: értelemszerűen nem várhatjuk el többé a diszkurzus-etikától, hogy magáévá tegye a hagyományos etikai koncepciók bizonyos állítólagos válaszait, ha megértettük specifikus teljesítményét — a „moral point of view” racionális, *végző megalapozását*, s ezzel az *erkölcsi szkepticizmus és relativizmus cáfolatát*.

Mindenesetre itt egy apró véleménykülönbség van Habermas és köztem. Számomra éppúgy jogosnak és szükségesnek tűnik a *transzcendentálpragmatikai végző megalapozás igényéhez* való ragaszkodás, mint eddig, ha azt akarjuk, hogy a diszkurzus-etika egy elv belátása értelmében *kognitív*, s az *érvényesség* a priori módon igényelt tartománya értelmében *univerzális* legyen.<sup>8</sup> Számomra végző soron a *diszkurzus-etika határait* firtató kérdések megválaszolása is a diszkurzus-etika racionális, végző megalapozása szükségszerűségének és lehetőségének kielégítő kifejtésétől függ. Ezért itt először is vissza kell térnem a végző megalapozással kapcsolatos téziseimre.

Abból indulok ki, hogy komoly viták során — tehát az érvényességi igényt támasztó magányos gondolkodásban is! — szükségképpen mindig is elismertünk már egy normatív erkölcsi elvet. Azt ugyanis, hogy a kommunikációs partnerek között fölmerülő

<sup>7</sup> J. Habermas, kiadatlan kézirat

<sup>8</sup> Lásd erről J. Habermas (1976) és (1983) versus Apel (1976a és b), valamint (1984a), továbbá W. Kuhlmann (1985).



*minden vitatott kérdést, véleménykülönbséget, konfliktust* stb. csakis (legalábbis az érvelő viták megelőlegezett, konszenzusra képes eredményei értelmében vett) konszenzusra képes érvek segítségével *kellene eldönteni*. Mármost megítélésem szerint ez az elv, amely — egyebek mellett — meghatározza a vita *eljárásának szabályait*, önmaga nem bírhat még a *vita-hipotézis* — csak ideiglenesen alternatíva-nélküli, de elvileg fallibilis-státusával is. E helyütt *téves* szerénységre bukkanok Habermas barátomnál, ami az uralkodó szkepticizmus és relativizmus láttán érthető ugyan, de éppen velük szemben szükségtelen és nem helyénvaló. Itt most a transzcendentálpragmatikai végső megalapozás mellett szóló legfontosabb érvek közül csak kettőre utalhatok.

1. A diszkurzus-etika — akárcsak a lehetséges tudományos igazság episztemologikus vitaelmélete — valóban abból indul ki, hogy minden, a legszélesebb értelemben vett empirikus hipotézis fallibilis, és az emberi tapasztalat korrigálhatósága előtt — így a (felelősség) etika előtt is — a lehető legnagyobb játéktérrel szeretné megnyitni. Éppen ezért nem tud és nem is akar közvetlenül szituációkra vonatkozó normákat vagy akár konkrét cselekvési utasításokat megalapozni, hanem ezek megindokolását az érintettek (illetve képviselőik) vitáihoz utalja. Ez a lemondás a *szubsztanciális* kijelentésekről a *formális-eljárásos* vitaelv javára megítélésem szerint annak a szükségszerűségnek felel meg, hogy egyrészt *minden érintett* valóságos szükségletei, másrészt pedig azok a szakértői ismeretek jussanak érvényre, melyek rendelkezésre állnak a cselekvések vagy normák (például jogi törvények) valószínű következményeiről és mellékhatásairól.

Ennyiben a diszkurzus-etika valóban *fallibilis* — a szó Charles Peirce szerinti értelmében.<sup>9</sup> Mint *transzcendentális pragmatika* azonban abból a belátásból indul ki, hogy a tudomány (valamint a revideálható, szituációkra vonatkozó normák) fallibilis módszertana értelmetlenné válik, ha nem adott a priori legalább a hipotézisek (s így a csak hipotetikusán ajánlott normák) *ellenőrzésének és falszifikációjának a fogalma* mint *az eljárás mércéje*. (Hogy mivé lesz a fallibilis tudománykonceptió, ha az empirikus elméletek illetve hipotézisek versengését minden előfeltevés nélkül, nem az összevetés empirikus-elméleti mércéi alapján gondoljuk el, megmutatkozik a popperianizmusnak Paul Feyerabend általi fölbomlasztásában, amely az abszolutizált fallibilizmus föltételei mellett valóban elkerülhetetlen!) A diszkurzus-etikának így a normákkal kapcsolatos fallibilis javaslatok ellenőrzésének nemcsak episztemológiai, hanem etikai-normatív elvét is előfeltételeznie kell, ami viszont nem lehet fallibilis. Éppen az eljárásnak ez az elve — nem több, s nem kevesebb — alapozható meg transzcendentálpragmatikailag azáltal,

<sup>9</sup> Vö. K.-O. Apel (1975), Mutató.

hogy a komoly érvelés (gondolkodás) lehetőségének szükségképpen elismert (azaz performatív önellentmondás nélkül nem vitatható) normatív föltételeire reflektálunk.

A transzcendentálpragmatikai végső megalapozás csattanóját, melyre az imént utaltam, tapasztalataim szerint szkeptikus ellenvetések segítségével mindig újra meg kell világítani, s így bizonyos értelemben be kell gyakorolni. Vegyük például szemügyre a következő ellenvetést, amely egy témánkba vágó ülésszakon fogalmazódott meg.<sup>10</sup> Meglehet — ezt elismerték —, hogy mi *itt és most ténylegesen megállapíthatjuk*: a magunk részéről elismerünk bizonyos *szükségszerű preszuppozíciók* at (köztük például a beszéd négy, elsőként Habermas által megfogalmazott<sup>11</sup> egyetemes érvényességi igényét: az *értelmet*, az *igazságot*, a *hitelességet* valamint a *kommunikációs aktusok* erkölcsileg igazolandó *helyességét*, ezenfelül pedig azt az előfeltevést, hogy a négy érvényességi igény — amennyiben a kommunikációs partnerek megkérdőjelezzik őket — érvelő vitában és csakis így, nem pedig erőszak vagy stratégiai tárgyalások útján válthatók be elvileg kötelező érvényüként vagy mutatható ki róluk, hogy jogosulatlanok). De — s most következik az ellenvetés — miképp igazolható, hogy az említett előfeltevéseket *mindenki*, aki komolyan érvel, szükségszerűen igénybe is veszi, hogy tehát *egyetemes* érvényűek, s nem függenek társadalmi-kulturális föltételektől? Ehhez — így hangzik a javaslat, amely egyebek mellett a *rekonstruktív tudomány* habermas-i fogalmára hivatkozhatott — olyan empirikus-antropológiai vagy társadalomtörténeti vizsgálódásra volna szükség, amelynek példák és ellenpéldák segítségével kellene bizonyítania az idézett preszuppozíciók létezését és szükségszerűségét — körülbelül úgy, ahogyan ez Chomsky nyomán a szabály-preszuppozíciók ellenőrzésekor a nyelvészetben történik a „native speakers” (anyanyelven beszélők) kikérdezése során.

Megítélésem szerint erre az ellenvetésre a transzcendentális pragmatika képviselőjének válasza csak a következőképp hangozhat.

a) Az arra történő utalás, miszerint bizonyos társadalmi-kulturális föltételek mellett esetleg nem ismerik el explicit módon a vita normáit, a bennünket érdeklő probléma-összefüggésben teljességgel irreleváns. Ugyanis itt kizárólag arról a kérdésről van szó, hogy az érvelés adekvát fogalma szükségszerűen magában foglalja-e a vita tárgyát képező normatív preszuppozíciókat. E helyütt most fölmerülhet a *petitio principii* gyanúja, hiszen — vethetné ellen valaki — épp arról van szó, hogy az érvelés adekvát fogalmához empirikus vizsgálódás segítségével jussunk el.

<sup>10</sup> Vö. W. Oellmüller (kiad.) (1978), 206 skk. o., főként 208 skk. o.

<sup>11</sup> Vö. J. Habermas (1971) és (1976).

b) Csakhogy éppen ez az ellenvetés teremt alkalmat a transzcendentális pragmatika értelmében vett tulajdonképpeni válaszra, amely így hangzik: az érvelés adekvát fogalmához — *szükségyszerű* feltételeit tekintve — csak *szigorú transzcendentális reflexió* útján juthatunk el, például a következő megfontolás alapján. Számunkra elgondolhatatlan az, hogy megértsük az ellenőrzés javasolt empirikus eljárásának értelmét, ha közben nem előfeltételezzük a négy érvényességi igényt, valamint elvileg lehetséges diszkurzív beváltását illetve be-nem-váltását. Pontosan ebben mutatkozik meg, hogy az érvelés idézett föltételei, mint olyanok, *mindenki* számára, aki csak érvel, megkerülhetetlenek, s ennyiben kétségbevonhatatlanok. Fönntartásuk annyiban *infallibilis*, amennyiben értelmesen az érvelés teszi lehetővé a fallibilis hipotéziseket és azok fölülvizsgálatát.

(Fölismerjük ugyan a régi kanti csattanót, de mint érvelési stratégiát be kell gyakorolnunk és mindig újra érvényre kell juttatnunk. Kant maga elhanyagolta ezt saját filozófiája érvényességének vonatkozásában, s megítélésem szerint az ortodox kantiánusok manapság távol vannak attól, hogy radikális formában juttassák érvényre a *transzcendentális reflexió módszerét*. Az imént megvitatott ellenvetést például egy úgynevezett transzcendentálfilozófus terjesztette elő, s azt az ülésszak minden résztvevője, köztük az összes jelenlévő transzcendentálfilozófus meggyőzőnek találta. Megítélésem szerint annak fő oka, hogy a transzcendentálfilozófusok miért viselkedtek de facto naiv empiristákként, talán abban keresendő, hogy megragadtak Kant *ismeretelméleti* kérdésföltevésénél, s aligha gondoltak rá, hogy Kant transzcendentális kérdésföltevését, *szigorú reflexió*<sup>12</sup> segítségével, saját érvelésük föltételeire alkalmazzák. Természetesen szokatlan számukra az a kíváncsi is, hogy saját gondolkodásukban bukkanjanak rá a *nyilvános, nyelvileg közvetített érvelés* s ennyiben *egy tényellentétesen anticipált ideális kommunikációs közösség normatív preszuppozícióira*.)

2. De még ha elfogadjuk is a fallibilizmus abszolutizálásával szemben fölvázolt érvet (melyet tovább izmosíthatnánk egy korlátozatlan sennyiben önmagára is alkalmazható fallibilizmus paradoxonjára való utalással<sup>13</sup>), valószínűleg még így is csak a diszkurzus-etika végső megalapozásának *szükségyszerűsége* (azaz módszertani posztulálhatósága), nem pedig *reális lehetősége* mellett fölhozott érvet pillanthatnánk meg benne. Hiszen utalni lehetne arra, hogy a diszkurzus-etika szükségszerűen elismert elvének *megfogalmazására* irányuló mindennemű kísérlet *revideálhatónak* mutatkozik. S valóban úgy

<sup>12</sup> Vö. ehhez W. Kuhlmann (1981) és (1985).

<sup>13</sup> Vö. K.-O. Apel (1976 a) és (1984 a).

tűnik számomra: ez a legerősebb érv mellett, hogy még a transzcendentális reflexió eredményei is csak *hipotetikus* jellegűek. Mert hiszen mindenki, aki ezen elv megfogalmazásán fáradozik, azt tapasztalja, hogy megfogalmazásai revideálhatónak mutatkoznak — legalábbis abban az értelemben, hogy nem felelnek meg eléggé a vita minden kontextusában, s így mindig korrekcióra vagy kiegészítésre szorulnak.

Elfogadom ezt az érvet, s elismerem, hogy az érvelés során szükségképpen elismert etikai elv tekintetében *hipotetikus értelem-magyarázatokról* beszélhetünk. De ehhez mindjárt hozzá szeretném fűzni, hogy ezek a magyarázatok — mint minden, az érvelés szükségszerű preszuppozícióira vonatkozó magyarázat — teljesen más státussal rendelkeznek, mint az empirikus hipotézisek. Lehetséges korrekcióik nem külső, empirikus magától értetődésekben keresendők, hanem az érvelő cselekvésre vonatkozó tudásunk *performatív evidenciáiban*, melyek *az érvelés aktusára irányuló szigorú reflexió útján beláthatók s ezért performatív önellentmondás nélkül nem vonhatók kétségbe*. (Éppen ezért *nem bizonyíthatók be formállogikailag* ezek az evidenciák *anélkül, hogy bele nem kerülnének a logikai körbe*, hiszen minden bizonyítási művelet során már előfeltételeznünk kell őket.<sup>14</sup>) Röviden: csak mint a kétségbevonhatatlan evidenciák értelmének többé-kevésbé megfelelő illetve kimerítő magyarázatai korrigálhatók; korrekcióik ezért az *önkorrekció*<sup>15</sup> státusával bírnak; a már mindig is előfeltételezett *performatív evidenciák*ra való szigorú reflexió segítségével korrigálják önmagukat. Ezek elvileg megfogalmazás útján fejthetők ki, s *nem érthetők meg anélkül, hogy tudnánk: igazak* (szemben az empirikus hipotézisekkel, melyek Wittgenstein szerint már akkor is érthetők, ha tudjuk, hogy minek az esete forog fön, *ha igazak*).

Ez áll például azzal a mondattal kapcsolatban is, mint: „Gondolkodom, tehát vagyok”, amennyiben tagadásának a következőképp kellene hangzania: „Ezennel azt állítom, hogy nem létezem”.<sup>16</sup> (Ennek természetesen semmi köze sincs az empirikus vagy az intelligibilis énnel kapcsolatos empirikus-pszichológiai vagy metafizikai megismerés-igényhez, ennyiben tehát nem érintik például Nietzsche-nek a karteizianizmus-szal szemben fölhozott érvei. De nagyon is képezhetők evidens mondatok az olyan egzisztenciális preszuppozíciók vonatkozásában, mint: „Érvelek”, „Érvelsz”, „Érvel”,

<sup>14</sup> Vö. K.-O. Apel (1976 a).

<sup>15</sup> Vö. K.-O. Apel (1984c).

<sup>16</sup> Vö. J. Hintikka (1967).

„Érvelünk”, „Érveltek”, „Érvelnek”: s ennyiben egy kommunikációs közösségnek a személyes névmások aktuális használatakor előfeltételezett létezéséről.)

Ugyanígy képezhetők evidens (s ez azt jelenti: a priori konszenzusra képes) mondatok az érvelés négy egyetemes érvényességi igényével kapcsolatban. Így például — legalábbis a beszédaktusokra vonatkozó tudás *performatív* evidenciájára történő szigorú reflexió értelmében — nem mondhatom, hogy „Nem tartok igényt az értelemre”. S még egy hipotézis *propozicionális* értelmével kapcsolatban sem mondhatom, hogy „Nem tartok igényt az igazságra”, mivel ebben az esetben az előterjesztett hipotézis védetté válna a lehetséges bírálattal szemben. (Azt viszont éppenséggel mondhatjuk egy hipotézis esetében: „Nem támasztok ezzel kapcsolatban *bizonyosság-igényt*.” De még a bizonyosság-igény sem vonható kétségbe értelmesen a beszédaktusokkal kapcsolatos tudás *performatív* evidenciájára vonatkozóan. Nem kell előfeltételeznem egy fallibilis beszédaktus-elméletet ahhoz, hogy *tudjam*, állítok vagy kérdezek-e valamit. Ha ezt nem *tud*hatnánk, akkor nem volna lehetséges a fallibilis elméletek értelmes megvitatása.) A beszédaktus performatív evidenciájára történő szigorú reflexió értelmében ismét csak nem mondhatom: „Nem tartok igényt az *igazságra*.” (Megítélésem szerint ezen a körülményen alapul a *hazug ember* ún. *szemantikai antinómiája*, nem pedig, mondjuk, a *beszéd* — a *performatívák* Austin fölfedezése révén megcáfolt — *szemantikai önreferenciájának* lehetetlenségén.)

Végül performatív önellentmondás nélkül azt sem mondhatom: „Érvelési aktusommal mint kommunikációs aktussal nem tartok igényt *normatív helyességre*”; vagy részletesebben: „Interszubjektív érvényességre tartok igényt a következő érvvel kapcsolatban: aki komolyan érvel, egyáltalán nem kell hogy elismerje az érvelés kommunikatív-pragmatikai normáinak interszubjektív érvényességét, s ezzel konszenzus-képességét”. Vagy még részletesebben: „Ezennel azt állítom (azaz érvényesnek s ezzel egy korlátozatlan és ideális kommunikációs közösség előtt konszenzusra képesnek tartom), hogy érvelés közben egyáltalán nem kell előfeltételeznem a kommunikatív-pragmatikai normák érvényességét és konszenzus-képességét minden érvelő partnernek egy korlátozatlan, ideális kommunikációs közösség tagjaként vett egyenjogúsága értelmében.”

Az utolsó példamondattal gyakorlatilag igazoltuk már a *normatív-etikai* elv megfogalmazásának lehetőségét, amit komoly érvelés közben szükségképpen (ti. performatív önellentmondás nélkül kétségbe nem vonhatóként) elismerünk. A megfogalmazás kielégítően megmutatja, hogy az érvelés preszuppozíciói értelmének etikailag releváns magyarázata még mindig mondat-jelleget ölthet, *melyet nem érthetünk*

*meg anélkül, hogy tudnánk: igaz.* Ebben az értelemben állítom, hogy az érvelés preszuppozíciói értelmének minden, az etikai végső, transzcendentál-pragmatikai megalapozásához szükséges magyarázata annyiban *kétségbevonhatatlanul igaz*, tehát *bizonyos*, amennyiben a benne előfeltételezett performatív evidenciák kifejtését képezi. Ezek szerint ezek a magyarázatok csak annyiban tekinthetők revideálható magyarázat-hipotéziseknek, amennyiben *önkorrekcióra* szorulnak. Ezen önkorrekció által végrehajtott revíziók során azonban éppenséggel előfeltételeznünk kell a gondolkodás megkerülhetetlen „archimedesi pontjához” való módszertani visszatérést.

A korrektúra illetve revízió természetesen már csak azért is szükséges lehet, mivel a transzcendentális filozófia képviselője éppúgy elkövethet hibákat a kiejtés közben, mint bárki más. De ezt a *pszichológiaiailag releváns fallibilitást* nem szabadna összetéveszteni a *módszertani szempontból releváns fallibilitással*. Aki a végső megalapozás elvi lehetőségét és szükségszerűségét képviseli a filozófiában, nem tart igényt személyes tévedhetetlenségre — éppúgy nem, mint a lehetséges matematikai belátások aprioritását állító matematikus vagy a fallibilizmusnak az a híve, aki — joggal — azt állítja, hogy a *formállogikai* végső megalapozás lehetetlensége — mondjuk az alberti trilemma<sup>17</sup> értelmében — logikailag belátható, hiszen ő is abból az idealizáló előfeltevésből indul ki, hogy amennyiben belátjuk a trilemma szükségszerűségét, akkor már nem csúszik be pszichológiai eredetű hiba.

Megítélésem szerint ugyanakkor be kell ismerni, hogy rendkívül nehéz — de épp ezért éri meg a fáradságot — a komoly érvelés szükségszerű preszuppozícióinak *teljességgel megfelelő* kifejtése. Ezt a következőkben az érvelés során előfeltételezett *etikai elvnek* igen eltérő hangsúlyokkal ellátott s így nem teljes körű és ennyiben revideálható kifejtése vonatkozásában mutatjuk meg. Ennek során megmutatkozik majd, hogy egy többé-kevésbé teljes körű kifejtés alkalmassága egyrészt a vita kontextusától függ, másrészt viszont állandóan kiegészíthető s ennyiben korrigálható a radikálisan szkeptikus ellenvetések figyelembevételével. Ezen ellenvetések esetében mindig a *diszkurzus-etika elvi határának* föltételezéséről van szó. Csakhogy a vita közben már elismert transzcendentál-pragmatikai elvre történő reflexív újra-ráeszméltetés segítségével — amint azt kimutatni remélem — minden esetben megcáfолható ez a szkeptikus föltételezés.

Minden megalapozható elvekre épülő etika (Prinzipienethik) határának első, radikális föltételezése már abból a formállogikailag helyes megfontolásból is levezethető,

<sup>17</sup> Vö. H. Albert (1968); lásd erről Apel (1976 a).

miszerint az (elméleti vagy gyakorlati) ész álláspontja körben forgó érvelés (*petitio principii*) nélkül nem alapozható meg az észre való hivatkozás révén. E kihívással összefüggésben elegendő a következő, rövid formában megmagyarázni az etikai elv megalapozásának csattanóját. *A komoly érveléssel együtt* — s ez annyit tesz: egy érvek segítségével megválaszolandó kérdés komoly fölvetésével — *már rá is léptünk a vita talajára, s ennyiben elismertük az érvelő ész normáit.* Ez a megfontolás csattanós cáfolatát nyújtja annak az ismert tételnek, miszerint először *az ész mellett* kell *döntenünk*, s hogy elvileg az ész tagadását (*Unvernunft*) is választhatnánk.<sup>18</sup> A cáfolat ennyiben nagyon is megfelelőnek és kielégítőnek tűnik számomra. A fönti megfogalmazás ugyanis megmutatja, hogy az, aki érvel, már nem is kerülhet Buridán szamarának föltételezett helyzetébe, s hogy az, aki nem érvel, mivel — mondjuk — megtagadja az érvelést, nem számít, hiszen nem tud érvelni. (S természetesen csak azok, akik érvelnek, állíthatnak föl elméleteket azokkal kapcsolatban, akik nem érvelnek — és nem megfordítva —, s mindenestre jó okuk van föltételezni, hogy *az érvelés elvi okokból* történő elutasítása — tehát a racionális nézetegyeztetés és az önmegértetés megtagadása — nagyon súlyos pszichopatológiai problémát takar.)

Világos azonban, hogy az elv imént fölidézett, igen rövid kifejtése több összefüggésben sem megfelelő. Példának okáért nem teszi eléggé világossá, hogy az ész normáinak a vita normáiként való elismerése ténylegesen magában foglalja az etika elégséges elvét. Hiszen lehetséges, hogy a vita szükségszerűen elismert normái — például a vitapartnereknek az *ideális beszédhelyzet* értelmében vett egyenjogúsága — csak a „cselekvéstől mentesített vita” játékszabályait határozzák meg, anélkül hogy erkölcsileg releváns elvet tartanának készenlétben az életvilágban lejátszódó valóságos érdekkonfliktusok szabályozására. Ekkor a vita során — s ez annyit tesz: a vita normái alapján — arra az eredményre juthatnánk, hogy az életvilágban az erősebb vagy a ravaszabb joga érvényesül illetve kellene érvényesülnie, azaz itt mindenkinek tisztán stratégiaiilag kell viselkednie, anélkül hogy tekintettel lenne legalább a morális helyességgel szemben támasztott érvényességi igények diszkurzív beválthatóságára. (Pontosan ezt tételezi föl a szofista Thraszymakhosz, Platón „Állam”-ának I. könyvében.) A diszkurzus-etika határa mármost abban állna, hogy még a legjobb esetben is csak a vitákban résztvevők számára képezne egy speciális etikát, nem pedig azok számára, akiknek érdekkonfliktusok föltételei mellett kell cselekedniük az életvilágban.

<sup>18</sup> E nézet szempontjából reprezentatív K. R. Popper (1957, I. köt., 5. fejj.; II. köt. 283 skk. o.).

Ahhoz, hogy szembeszállhassunk ezzel az ellenvetéssel, már sokkal pontosabban és kimerítőbben kell *kifejteni* a diszkurzus-etika transzcendentál-pragmatikailag megalapozott elvét. Például így: A *komoly*<sup>19</sup> érvelés során mindig is elismertük már az értelem föltételeként, hogy az érvelő vita nem pusztán egy tetszőleges nyelvjáték az életvilág száz más nyelvjátéka közül, amelyben vagy részt veszünk, vagy sem: hanem — az emberi beszéd négy egyetemes érvényességi igénye okán — a kommunikáció minden formájának alapját képezi, mint a vitatott érvényességi igények egyedül elgondolható reflexiók, beváltó és ennyiben legitimáló instanciája. (Az érvelő vita a filozófia segítségével történt berendezkedése óta a kultúra minden intézményének metaintézményét képezi — például a világ okoskodó nyilvánosságának alakjában.) A (gyakorlati) vita éppen azért működhet az emberi interakció (s ezért az intézmények normái és a jog tételezte törvények) vitatott *helyesség*-igényeinek legitimációs instanciájaként, mivel a vitázva érvelőknek mindig is el kellett ismerniük már *a normák megalapozásának illetve a legitimációnak az eljárásos elvét*, ami a normák interszubjektív érvényességét *az összes érintett fél* (nem pedig csak — mondjuk — egy egyezményben *résztvevők*) *szempontjából való konszenzusképességén méri le*.

Az elv ezen kifejtése számomra tényleg megfelelőnek tűnik, ha annak bizonyításáról van szó, hogy a diszkurzus-etika elve által posztulált és formális-eljárásos módon szabályozott normamegalapozás-vita egyáltalában szükségszerű és elégséges funkciót tölthet be az életvilág erkölcsi és jogi problémáinak megoldásában. Csakhogy könnyen belátható, hogy más szempontokból ez a kifejtés sem megfelelő, illetve kielégítő. Példának okáért akkor sem, ha azt kell megmutatnunk, hogy a diszkurzus-etika — a kanti etika kategorikus imperativuszával ellentétben — nemcsak *a tiszta és jó akarat* etikája — azaz egy Max Weber szerinti értelemben vett „érzületetika” —, hanem *következményeket számba vevő felelősségetika* (Folgen-Verantwortungsethik) is.

Manapság némely kantianus oly módon kísérli meg igazolni Kantnak a cselekvések minden következményétől való rideg elvonatkoztatását, hogy a cselekvések következményeinek figyelembevételét a *reflektáló ítélőerő* problémájává nyilvánítják *a kategorikus imperativusznak szituációkra vonatkoztató alkalmazása* tekintetében. Csakhogy ez az érvelési stratégia nem oldja meg kielégítően *a következményeket számba vevő felelősségetika* Max Weber által fölvetett problémáját. Hiszen továbbra is fönnáll az a probléma, amit a normák szituációkra vonatkoztatott s az *ítélőerő* (vagy az arisztotelészi *phronészisz*) segítségével végrehajtott alkalmazása jelent, még akkor is, ha

<sup>19</sup> A *komoly* érvelés és az időtöltés céljából vállalt érvelés különbségéről vö. Apel (1979).



például holnaptól minden ember kész volna kizárólag a kategorikus imperatívuszot követni cselekvési maximái etikailag releváns kiválasztásakor. (Még ebben az esetben is az ítélőerő segítségével kellene áthidalni a szabály és a szabály alkalmazása közt tátongó, Wittgenstein és Gadamer által hangsúlyozott űrt; amire nem létezhet szabály.) Éppen a politikailag felelős személynek (azaz az önfenntartó rendszerért a hátát tartó személynek, s ez lehet egy északír vagy libanoni családapa is) *elvből* nem *szabad* számítani mások azon hajlandóságára, hogy majd a kategorikus imperatívusz alapján cselekszenek (mégpedig nem azért, mintha az ellenlábasok mindig gonoszak volnának, hanem azért, mert mint politikailag felelős személyeknek nem *szabad* arra számítaniuk, hogy a másik fél a kategorikus imperatívusz alapján cselekszik).

E helyütt tárul föl tehát a szokványos — vagyis a „feszélyezetlen, szubsztanciális erkölcsiség” (Hegel) *konvencionális* föltételei mellett meglevő — alkalmazásproblémán kívül az ész-tételezte etika (Vernunftethik) elvének lehetőség szerint egykoron majd szokványos alkalmazására való történelmi átmenet *elvi*, s ezért *posztkonvencionális* problémája.<sup>20</sup> Az *erkölcs elvárhatóságának* problémájáról van szó, amit nyilvánvalóan igen különbözőképpen lehet megítélni, aszerint hogy vajon a felelős személy a jogállam sikeres intézményesülése előtt vagy az után él-e, vagy pedig hogy országának államilag védelmezett békéje keretében, vagy a külpolitika államközi kvázi-természeti állapotának körén belül kell-e cselekednie. Megítélésem szerint itt nemcsak a kanti, hanem a diszkurzus-etikával kapcsolatban is fölmerül az összes *elvekre épülő* etika határaitra vonatkozó, rendkívül komolyan veendő kérdés. Lenin és Bertolt Brecht („A szecsuáni jólélek”-ben) valóban úgy akarták megválaszolni a kérdést, hogy a polgári társadalom föltételei mellett nem várható el erkölcs, s azt az osztályharc értelmében vett stratégiai cselekvéssel kell helyettesíteni. Megítélésem szerint azonban ez a válasz ahhoz a paradoxonhoz vezet, hogy olybá tűnik: az erkölcsnek nincs is funkciója az életben, mivel mindenütt, ahol még az emberek stratégiai viselkedésével kell számolni, nem várható el erkölcs, utána viszont — a „szabadság” utópikus „birodalmában” — éppúgy fölösleges volna, mint az állam.

A politikai felelősség e specifikus erkölcsi problémájára a következményekkel kapcsolatos felelősség általános problémájának tárgyalása után válaszolok majd.

<sup>20</sup> A *konvencionális* erkölcsről a *posztkonvencionális* erkölcsre való átmenet filogenetikai dimenziójára hivatkozom az erkölcsi tudat L. Kohlberg által posztulált fejlődési fokozatai ontogenetikus dimenziójának értelmében. Vö. L. Kohlberg (1981).

Számomra úgy tűnik, hogy — függetlenül a politikai felelősség-etikának Max Weber, Brecht, Lenin és Sartre (mint pl. a „Fogaskerék”-ben) által fölvetett problémájától — nem lehet megoldani *az ész-tételezte posztkonvencionális etika következményekkel kapcsolatos felelősségének* problémáját azzal, ha utalunk az *ítélőerő*nek illetve a *phronészisz*nek az erkölcsi szituációkra való alkalmazásában betöltött szokványos funkciójára. Meglehet, hogy a „feszélyezetlen szubsztanciális erkölcsiség” *konvencionális* föltételei mellett — tehát mondjuk a szofista vagy a szókratészi fölvilágosodás előtti Athénban, vagy az „ancien régime” keresztény Európájában — az erkölcs alkalmazása a „phronészisz” vagy az „ítélőerő” dolga volt, melyet a „megszokottságok” (a wittgensteini „szokások” illetve az arisztotelészi *ἔθος*) keretében még be is lehetett *gyakorolni*. (E föltételezés alaposabb fölülvizsgálata során, megítélésem szerint, megállapítható, hogy az erkölcs alkalmazásának ilyen) problémátlan funkcionálásáért mindig az erkölcsi normák egyetemes érvényességi igényének konvencionális korlátozásával fizettek, így például görögök és barbárok, urak és rabszolgák, férfiak és nők, hívők és hitetlenek, fehérek és bennszülöttek stb. mintegy magától értetődő egyenlőtlen kezelésével; röviden: a belterjes morál (Binnenmoral) valamely formájával. Az erkölcs alkalmazása problémájának éppennyire opportunista leegyszerűsítését sugallja manapság újra az, hogy az elvi kérdésektől szkeptikus-pragmatikus módon terelik el a figyelmet.<sup>21</sup>) Egyáltalán nem kézenfekvő az a föltételezés, miszerint eleget lehet tenni a tudomány és a technika következményeivel és mellékhatásaival kapcsolatos felelősség makroetikájával szemben napjainkban — jelesül az ökológiai válság okán — támasztott követelésnek az *ítélőerő szokványos* funkcionálása révén, *konvencionális* normáknak a szituációkra való alkalmazása által.

De a maxima megválasztásának Kant által fölállított, posztkonvencionális általánosító elve (már) nem egészíthető ki a cselekvések következményeire és mellékhatásaira való hiányzó reflexió tekintetében az arra történő utalással, hogy mindig szükség van az *ítélőerőre* a cselekvési normáknak a szituációkra való alkalmazásakor. A *következményeket számbavevő felelősség-etika* szintjén ugyanis egyszerűen nem helyes, ha Kant nyomán abból indulunk ki, hogy a „közönséges ember” a tudomány segítségével mindig is tudja már, hogy mit köteles tenni. Napjainkban nem az a fontos, hogy mindenki egyedül vállalja magára a felelősséget az emberi tevékenységek beláthatatlan következményeiért, hanem inkább az, hogy minden egyes ember — kompetenciája és erői mértékében — a kultúra minden szintjén részt vegyen az emberi ténykedés

<sup>21</sup> Vö. pl. O. Marquard (1981) és (1984).

világmeretű kihatásaiért való szolidáris felelősségvállalás megszervezésében. Ebből az a kérdés adódik, hogy vajon az elvekre épülő posztkonvencionális etika képes-e készenlétben tartani — Kanton túllépve — egy a priori észveltet a következményekért való felelősségvállalás számára. Megítélésem szerint a kanti etika transzformációjának pontosan itt kell kitennie magát a kanti formalizmussal szemben Hegel, majd az angolszász utilitarizmus és legutóbb Hans Jonas<sup>22</sup> által megfogalmazott bírálóknak. Fölvetődik tehát a kérdés, hogy vajon a kanti etikának a következményekkel kapcsolatos felelősség tekintetében meglévő határai egyúttal a diszkurzus-etika határait is kijelölik-e.

Először is, Habermas-szal egybehangzóan, úgy gondolom, hogy a diszkurzus-etika már kezdeményezése — *a kanti általánosító elv transzformációja* — okán is eleget képes tenni a következményeket számba vevő felelősség-etika egyik lényeges követelményének. Ismét csak arra van szükség, hogy megfelelő módon — azaz ebben az esetben a következményekkel kapcsolatos felelősség körüli vita összefüggésében — fejtsük ki a komoly érvelés során már mindig is elismert eljárásos erkölcsi elvet. Ebből egyrészt az következik, hogy — Kant *deontologikus* és *formalista* etikájával összevetve — már nem tudjuk a priori megalapozni (s ennyiben előírni) a hegeli értelemben vett szubsztanciális erkölcsiség bizonyos intézményes formáit, vagy a sikerült élet illetve minden egyes egyén lehető legnagyobb fokú boldogságának egyes definícióit. Megalapozni csak az e „szubsztanciális kérdésekkel” kapcsolatos *tanácskozás és döntés eljárásos formáját*, ti. éppenséggel a *gyakorlati viták* követelését tudjuk, melyek során kideríthetők és közvetíthetők egymással (1) az összes érintett fél szükségletei és (2) a hipotetikusan javasolt norma követéséből adódó valószínű következmények és mellékhatások; mégpedig egy az összes érintett számára konszenzusképes norma szempontjából. Ebből — másrészt — az következik, hogy a *formális diszkurzus-etika* — Kant *monologikus-formális etikájával* ellentétben — *a formális általánosító elv és a materiális, szituációkra vonatkozó normák közötti közvetítés* felelősség-etikai elvét is készenlétben tartja. Azért képes erre, mivel — Kanttal ellentétben — elsődlegesen nem a magányos egyén föladatává teszi, hogy egy gondolat-kísérlet során kifürkéssze: cselekvésének maximái közül vajon melyik alkalmas rá, hogy egy mindenki számára érvényes törvény alapjául szolgáljon (miközben az egyén a legjobb esetben is csak *konvencionális értelmezésükhöz* mérten képes elképzelni mindenki más érdekeit). A diszkurzus-etika sokkal inkább a *valóságos vitákban való részvételre* utasítja az egyént, amelyek során leginkább érhető

<sup>22</sup> Vö. H. Jonas (1979).

el kölcsönös megértés *a valóságos érdekekkel kapcsolatban*, valamint *a normák követéséből származó következményekre és mellékhatásokra* való optimális *empirikus irányultság*. (Ebben rejlik a transzcendentális kommunikációelmélet azon belátása, miszerint a magányos egyén erkölcsileg releváns megfontolásai, mint interszubjektív érvényességi igénnyel bíró érvek és mint arra irányuló kísérletek, hogy megfeleljenek egy általánosított kölcsönösség-elvnek, nem mások, mint a nyilvános kommunikáció reflexív internalizálásai.)

Így már érthető és kézenfekvő, hogy Habermas, a kategorikus imperatívuszt helyettesítendő, a normák gyakorlati vitákban való egyetemesítésének következő, eljárásos elvét (U) javasolta:

(U) „Minden érvényes norma meg kell feleljen annak a föltételnek, hogy *minden* érintett kényszermentesen elfogadhassa azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek *általános* követéséből *minden* egyes személy érdekei kielégítése szempontjából adódnak.”<sup>23</sup>

Nincs kétségem afelől, hogy e formula megfelelő módon kibontja a diszkurzus- és felelősség-etikai *normamegalapozás* (például a legitimálható jog értelmében vett *törvények* megalapozásának) formális kritériumát. *Ennyiiben* megmutattuk, hogy a diszkurzus-etika mint a kanti etika transzformációja az *egyetemesítő elv szintjén* képes figyelembe venni a következményekkel kapcsolatos felelősség problémáját. (Nem szólok itt arról, hogy mennyire nehéz konkrétan megoldani a valóságos viták síkján a következmények megállapítását és értékelését — például a géntechnológiának vagy az atomhulladék-temetőknél az eljövendő generációkra való kihatásaival kapcsolatos föltételezések körüli tudományközi vitákban. De kifejtettük-e ezzel már az (U) formula segítségével a diszkurzus-etika elvéből következő *cselekvésselvet* is úgy, hogy „megszüntette-megőrződött” benne a felelősség-etika ügye? Vagy pedig egyáltalán semmilyen elv sem következik a diszkurzus-etikából az egyén cselekvése tekintetében, hanem csak egy megítélési kritérium a normák nyilvános legitimációja számára?

Ezt majdhogynem elfogadhatnánk, ha a normamegalapozás eljárásának (U) elvét úgy állítják be, mint a *kategorikus imperatívusz helyettesítését*. Ebben az esetben azoknak volna igazuk, akik abban látják a diszkurzus-etika határát, hogy az nem tudja megmondani: nekem, mint egyénnek, van-e erkölcsi kötelezettségem — például beteg és szenilis nagybátyámmal szemben, aki már nem tud beszélni — , s ha van, akkor miben áll ez a kötelezettség. Erre az ellenvetésre először is úgy válaszolunk, hogy beismerjük

<sup>23</sup> Vö. J. Habermas (1984, 212).

a következőket: az (U) elv nem egyszerűen csak *a kategorikus imperatívusz helyébe* lép, hanem az utóbbit kell átalakítani *a cselekvési maximák tekintetében* úgy, hogy közben tekintetbe vesszük a normamegalapozás (U) elvét mint kritériumot. Körülbelül így:

*Cselekedj kizárólag ama maxima szerint, amelyről egy gondolat-kísérlet során föltételezheted, hogy egy valóságos vitában — ha az az érintettekkel lefolytatható volna — minden érintett fél kényszermentesen elfogadhatná azokat a következményeket és mellékhatásokat, amelyek előreláthatólag adódnak minden egyes érintett fél érdekeinek kielégítése okán történő általános követéséből.*

A diszkurzus-etikának az idős nagybácsi esetére történő alkalmazása most már nem jelent többé elvi nehézséget. Ugyanakkor alkalmasint az is megmutatkozik, hogy a diszkurzus-etika *racionálisan megalapozható* elvéből nem következik, hogy én — vagy az ideális kommunikációs közösség — egyszerűen ne volna köteles kielégíteni az emberek *minden szükségletét*. A racionálisan megalapozott *kötelezettség* tényleg csak azokra a szükségletekre vonatkozhat, amelyek egy konkrét helyzetben konszenzusra képes érvek segítségével — tehát mindenki más erőforrásai és igényei mértékében — mint *igények* igazolhatók. Ebből azonban nem következik, hogy az emberek kötelesek volnának igazolni az összes szükségletüket, vagy pedig ne kellene számolniuk azzal, illetve ne tekintenék kívánatosnak, hogy az emberek spontán módon „barátság, jószág, szerelem és felebaráti szeretet ..., együttérzés, hála és nagyvonalúság” alapján „elégítsék ki embertársaik — főként a rájuk bízott emberek — nyilvánvaló szükségleteit”.<sup>24</sup> Normális esetben nem tartozik az elvekre épülő posztkonvencionális etika funkciói közé az, hogy beleártsa magát ebbe a kérdésbe. De *ha* az emberi szükségletek megvalósulása

<sup>24</sup> Megítélésem szerint Heller Ágnes (1978, 165 skk. o.) *a jövő társadalma szubsztanciális utópiájának* főlvázolásaként érti félre az ideális érvelő közösség önellentmondás nélkül kétségbe nem vonható normáinak transzcendentál-pragmatikai megalapozását. Ebben az értelemben hiányolja Heller a diszkurzus-etikában az összes, „az ésszerű érvelés viszonyán” túlmenő, erkölcsileg releváns emberi viszony figyelembevételét. Egy „racionális utópiának” — Karl Marx nyomán — ténylegesen az összes valóságos emberi szükséglet jogosultságából kellene kiindulnia és racionális indokolást megkövetelnie e szükségletek *kielégítésének elmulasztásáért*.

A diszkurzus-etika azonban transzcendentál-pragmatikai előfeltevései okán nem szabályozhatja normatívan illetve nem írhatja elő *az emberi viszonyok konkrét totalitását*, hanem arra épít, hogy az *ésszerű érvelés* általa megkövetelt viszonyai *elégséges minimális föltételeket* képeznek „az emberi nem gazdagságának” (Marx) kreatív kibontakoztatásához. Vö. még ehhez Apel (1982) és (1984 b).

során problematikussá válik a konfliktust hordozó érdekek és/vagy az érdekek és az erőforrások szükséges mérlegelése, úgyhogy abból létrejön a *kötelezettségek racionális megalapozása* nak a problémája, akkor figyelembe kell venni azt a különbséget, ami az *egyáltalában vett szükségletek* (itt még eltekintek a hamis szükségletek és a terapeutikus viták problémájától) és az a priori módon *igazolható igények* között van. — Ezáltal nem zárjuk ki föltétlenül a „tékozló fiúnak” az apa általi visszafogadását, amit testvérei eleinte igazságtalan kivételezésnek érznek. Hiszen lehetséges, hogy kiderül: visszafogadása testvérei mélyebb szükségleteinek felel meg.

A kategorikus imperatívusznak az (U) normamegalapozási elv figyelembevétele értelmében való átalakítása megmutatta ugyan, hogy a diszkurzus-etika az *egyes ember cselekvése* tekintetében is rendelkezik *egy elvvel*. Ezzel azonban — sajnálatos módon — még egyáltalán nincs megoldva például a *következményeket számba vevő etika* Max Weber által kimutatott mélyebb problémája. Eddig ugyanis az *eszményi viszonyoknak* ugyanazt a *tényellentétes föltételezését* vettük igénybe a cselekvéselv diszkurzus-etikai megalapozása számára, amely Kant etikáját jellemzi, s amelyet a diszkurzus-etika pusztán „szándék-etikának” minősít, mert az figyelmen kívül hagyja a cselekvések tényszerűen valószínűként elvárható következményeit és mellékhatásait. Pontosabban: Habermas javaslatát követve fölvettük az (U) normamegalapozási (ill. legitimáló) elvbe az „egy norma általános követéséből valószínűleg várható következmények és mellékhatások” figyelembevételének szempontját, de tekintetbe vettük ezt a princípiumot a kategorikus imperatívusznak a cselekvési maximák kiválasztási elvként való megfogalmazásakor is. Azt azonban még nem vettük figyelembe, hogy az önfenntartó rendszerekért (egyének, családok, államok és hasonló) felelős személyek (még) nem olyan világban élnek, amelyben arra számíthatnának (arra *szabadna* számítaniuk!), hogy mindenki állandóan a vitaelméletileg átalakított kategorikus imperatívuszt követi.

Vagy, másképp fogalmazva: Kanthoz — legalábbis „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése” Kantjához — és sok mai teológushoz, valamint az ún. „békemozgalmak” legtöbb képviselőjéhez hasonlóan, föltételeztük, hogy a diszkurzus-etika alkalmazása úgyszólván a *történelem zéruspontján* kezdődhetne, vagy hogy olyasvalami, mint az *emberi interakció ésszerű újrakezdése* a diszkurzus-etika elvének belátása után válna lehetővé. Ez a föltételezés azonban nem veszi tekintetbe azt az először Hegel által érvényesített belátást, hogy a *gyakorlati ész elvi történetisége az objektív szellem* alakjában ölt testet; tehát nem veszi figyelembe sem azt a — Hegel által hangsúlyozott — körülményt, hogy az emberi szokáserkölcsek (Sitten) és intézmények *valósága* már mindig is *ésszerű*, sem pedig azt a — Hegel által inkább elhallgatott — körülményt,

hogyan ez a valóság lényegében (még) ésszerűtlen.<sup>25</sup> E föltételezés ennyiben tehát figyelmen kívül hagyja az „elfogulatlan szubsztanciális erkölcsiség” értelmében vett konvencionális (belterjes) erkölcs alkalmazásáról a diszkurzus-etika — mint az univerzális, posztkonvencionális ész-tételezte etika legmagasabb foka — alkalmazására való történelmi átmenet problémáját: az emberiség — hogy úgy mondjam — serdülőkori válságát<sup>26</sup>, amely az egyetemes világvallások és a filozófiai fölvilágosodás első föllépése óta tart. Az *elvekre épülő etika történelemre való alkalmazásának* ez a problémája nem azonosítható sem a konvencionális erkölcs szituációkra való alkalmazásának szokványos problémájával, sem a következményekkel kapcsolatos felelősségnek a norma-megalapozás illetve -legitimáció szintjén fölmerülő, az (U) formulában figyelembe vett problémájával; inkább az (U) eljárási elv alkalmazásának még megvalósulatlan föltételeivel kapcsolatos. A probléma tehát — amelyet elsősorban a politikai irányultságú filozófusok vetettek föl — abban áll, hogy *egyáltalán föltételezhető-e elvekre épülő etika*.<sup>27</sup> E probléma láttán még egyszer fölvetődik a *diszkurzus-etika határát* firtató kérdés. Egyáltalán: elérkeztünk-e most ehhez a határhoz — az elvekre épülő etika határához?

Válaszom még egyszer — és utoljára — azon etikai elvre irányuló reflexióra támaszkodik, amelyet komoly érvelés közepette mindig is elismertünk már. Ha ezt az elvet *kielégítően* kifejtette volna a *normamegalapozás (U) elve*, akkor megítélésem szerint itt el kellene ismernünk, hogy elérkeztünk a diszkurzus-etika határához. De akkor nem, ha érvelésünk egzisztenciális preszuppozícióira való szigorú transzcendentál-pragmatikai reflexió révén fölfüggesztjük az (U) elv megfogalmazásának még alapját képező *absztrakciót*, amely elvonatkoztat az érvelő reális cselekvéshelyzetének előzetesen adott egzisztenciális struktúrájától.

<sup>25</sup> Lásd a 6. jegyzetet.

<sup>26</sup> Lásd a 20. jegyzetet.

<sup>27</sup> W. Schluchter (1979, 69 skk. o.) azon okból, hogy Max Weber bebizonyította a kanti etika felelősség-etikaként való elégtelen voltát, egy, az erkölcsi tudat „elveken alapuló etikáját” meghaladó fokozatot posztulál az „elvekre reflektáló” beállítódás értelmében, amely az összes elvvel szembeni hajlékonyságát nyilvánvalóan a szituációkra vonatkozott ítélerőnek köszönheti.

A következőkben előadásra kerülő megfontolásaim a schluchteri posztulátummal szemben megfogalmazott alternatívaként foghatók föl.

Az érvelőnek egyrészt (1) — amint azt minden komolyan érvelő in actu igazolja (még akkor is, ha ennek ellenkezőjét állítja) — tényellentétesen anticipálnia kell egy ideális beszédhelyzet illetve egy kommunikációs közösség föltételeit. Ennyiben pedig szükségképpen elismerte a normák eljárásos megalapozásának (U) elvét. Másrészt viszont (2) előfeltételeznie kell a reális beszédhelyzet illetve kommunikációs közösség esetleges, történeti föltételeit. (A „világban való lét” Heidegger által elemzett „tényszerűségének” alapján az érvelőnek előfeltételeznie kell például a *tárgyi igazság értelméről* folytatott kielégítő nézetegyeztetést illetve az azzal kapcsolatos *egyetértést* ahhoz, hogy érvelése *elismert premisszákból* indulhasson ki.<sup>28</sup> (Mivel azonban a reális esetleges előfeltételek empirikus föltételek mellett sohasem esnek egybe a tényellentétesen anticipált ideális előfeltételekkel, ezért az érvelőnek előfeltételeznie kell a reális és az ideális feltételek közt fönnálló elvi *különbséget* is (3). Amennyiben az érvelő már mindig is erkölcsileg kötelezőnek ismerte el az eljárásos normamegalapozás anticipált ideális föltételeit a reális világ konfliktusainak szabályozására (lásd föntebb), annyiban — az ideális és a reális föltételek közt fönnálló, ugyancsak elismerendő *különbség* tekintetében — szükségképpen el kellett ismernie azt a morális kötelezettséget, hogy részt vegyen e különbség fölszámolásának munkálataiban a reális viszonyok megváltoztatásával.

Más szavakkal: aki komolyan érvel, már elismerte a *gyakorlati ész egyik posztulátumát*, illetve egyik, a konvencionális (belterjes) erkölcsről, valamint konvencionális alkalmazási föltételeiről az ész-tételezte posztkonvencionális erkölcsre és a diszkurzusetikában posztulált ideális alkalmazási föltételeire való áttérés értelmében vett *regulatív eszméjét* is. Kifejthető-e mármost regulatív eszmeeként az itt elismert posztulátum oly módon, hogy *cselekvési elvként* egy — önmagában még *formális, deontikus — kiegészítő elv* (E) adódik az (U) ideális *normamegalapozási elv* számára? Vagy pedig — Hegel nyomán — rá kell bízunk a „gondviselésre” illetve „a világszellem cselére” — a gyakorlati ész posztulátuma elismerésének ellenére — a posztkonvencionális erkölcs alkalmazási föltételeire való világtörténelmi áttérést, s engedjük át addig — Machiavelli, Hegel és Lenin nyomán — a politikai cselekvést (az önfenntartó rendszereknek felelős cselekvés legtagabb értelmében véve!) az erkölcstelen, stratégiai észnek?

Mielőtt válaszolhatnánk erre a kérdésre, rövid kitérőt kell beiktatnom a *stratégiai* és a *konszenzuális-kommunikatív* cselekvésrationalitás különbségéről illetve belső viszonyáról.

<sup>28</sup> Erre a körülményre H. G. Gadameren (1960) kívül elsősorban C. Perelman (1970) utalt.



Még ha az emberi ész végső egységéből indulunk is ki, mégis különbséget lehet tenni a *racionalitás* elvontan korlátozott *típusai* között<sup>29</sup> (s e megkülönböztetés szem előtt tartása napjainkban nagyon is tanácsos azon teljes körű észkritika láttán, amely de facto legtöbbször az ész absztrakt módon megrövidített szempontjai ellen irányul). Megítélésem szerint ideáltipikusan a következő racionalitásformák között tehetünk különbséget: 1. (elvont minimális racionalitás a proposíciók illetve a mondat-funkciók közti elkerülendő ellentmondáselvének értelmében): *matematikai-logikai racionalitás*; 2. (az affektív, instrumentálisan beavatkozó cselekvés és a kísérleti oksági elemzés kölcsönös előfeltételezése értelmében): *technikai-szcientifikus racionalitás*; 3. (az instrumentális racionalitásnak az emberi interakcióra és kommunikációra való kölcsönösen reflektált alkalmazása értelmében): *stratégiai-kommunikatív racionalitás*; 4. (a négy érvényességi igény alapján lehetséges kommunikatív cselekvésszszehangolás értelmében): *konszenzuális-kommunikatív racionalitás*; 5. (a konszenzuális-kommunikatív racionalitás érvényességi igényeinek cselekvéstől-mentesített konszenzuális-kommunikatív racionalitás általi kritikai megkérdőjelezése és reflexív beváltása értelmében, az érvelők elkerülendő performatív önellentmondásának elve alapján): *diszkurzus-racionalitás*. (A fölvázolt tipológia alapjául a cselekvési racionalitás lehetséges elvont meghatározásai progresszív, reflexív „megszüntetve-megőrzésének” eszméje szolgál, mégpedig oly módon, hogy a filozófiai racionalitás nem az axiomatikus rendszerek reflexiótól mentes, logikai-matematikai konzisztenciájával esik egybe — mint Russellnál és Tarskinál —, hanem az érvelő ész reflexív önutolérésének (Selbststeinholung) konzisztenciájával.

Etikai szempontból mármost elsősorban a *stratégiai* és a *konszenzuális-kommunikatív* cselekvésracionalitás különbsége valamint a köztük lévő belső viszony releváns, mivel e két racionalitásforma illeti meg az emberi interakciót és kommunikációt, s mivel bizonyos értelemben kölcsönösen elvitatják a másik illetékességét az alkalmazás e területén — különösképpen a társadalmi cselekvés és a beszédaktusok *kölcsönösségi* viszonyának szabályozása terén.

Erről a vitáról — legalábbis a reflexió filozófiai síkján — Arisztotelész óta beszélhetünk. Egyik meghatározó oka talán az lehet, hogy Arisztotelész — leegyszerűsítve — különbséget tett ugyan *poiészisz* és *praxisz* (s ennek megfelelően *technikai* ügyesség és *phronészisz*) között, viszont a *praxisz* és *phronészisz* fogalmaival mind a stratégiai okoskodást, mind pedig az etikailag helyes cselekvés *gyakorlati esztét* illetve *ítélőerejét*

<sup>29</sup> Vö. J. Habermas (1981, I. köt.), valamint Apel (1979 a) (1983 b) és (1984 c).

lefedte. Az arisztotelészi filozófia és a tőle függő cselekvéseméletek egészen napjainkig nem ismerik a *praxis* más struktúrafogalmát, mint az *egyes személyek teleológiai cselekvését*, akik a célokkal kapcsolatos szándékaikat megfelelő eszközök segítségével próbálják megvalósítani. Ez a cselekvésfogalom csak annyiban enged meg egy etikai szempontból releváns megkülönböztetést, amennyiben különbséget lehet tenni a *célokhoz vezető eszközök* és a *magukbanvaló* illetve *végző célok* között, s ha az utóbbiak meghatározása az etikai ész ügyévé tehető. Ez a klasszikus elméletalkotás teljesen figyelmen kívül hagyja a *nyelvileg közvetített interakció* (tehát a szűkebb értelemben vett kommunikációs aktusok és az általuk közvetített interakciók) struktúráját. Vagy másképp fogalmazva: amikor sor kerül e jelenségek tematizálására, akkor a klasszikus elmélet kénytelen az egyes aktorok cselekvései *cél-eszköz-racionalitása stratégiai reciprocitásának* mintája alapján megérteni az *interakció reciprocitását* (sőt, már ezt megelőzően a *beszéd és a megértés racionalitását* is).<sup>30</sup>

A kommunikatív cselekvés elmélete szempontjából ez, többek között, a következőket jelenti. A *nyelvi kommunikációt* nem érthetjük meg olyan *sui generis jelenségként*, amely ráadásul még az érvényes *gondolkodás* és ennyiben a céllal kapcsolatos szándék lehetőségének is alapját képezi, mint például értelem és igazság szétválasztása lehetőségének *interszubjektív* föltétele. Ellenkezőleg: úgy kell (például a nyelv *jelentés-konvenciói* tekintetében) elgondolnunk, mint az egyes aktorok nyelv-előtti, perlokúciós szándékai instrumentális megvalósításának eredményét; röviden: mint egy stratégiai játszma lehetséges kimenetelét.<sup>31</sup> Ugyanennek kell ezek szerint elgondolhatónak lennie az emberi *cselekvés* mindenfajta *összehangolása* szempontjából is. Nem állhat fönnt tehát elvi különbség a *beszéd négy egyetemes érvényességi igényének kötőereje* (vagy pedig azon érvek alapján, amelyek — megkérdőjelezése esetén — igazolják ezt a kötőerőt) és a nyílt stratégiai tárgyalások (ajánlatok és/vagy fenyegetések kicserélése) vagy — radikálisabban elgondolva — a (rábeszélés illetve sugalmazás *közvetlenül perlokúciós* aktusai értelmében vett) burkoltan-stratégiai nyelvhasználat alapján történő cselekvésszöszhangolás között (amelyek nem hagynak esélyt a hallgatónak az *illokúciós* aktusok megítélésére és tudatos elfogadására).

Mindezt elfogadva nem nyílik többé lehetőségünk racionálisan megindokolható különbség föltételezésére az eredendően *morálisan* illetve a *cselekvő személyek önértékétől motivált* stratégiai interakció (példának okáért a gazdasági-stratégiai

<sup>30</sup> Vö. Max Weber (1964), 12 skk. o.

<sup>31</sup> Lásd erről Apel (1983 b).

játékelmélet értelmében vett korlátozott együttműködés) között. Hiszen azon etika racionális végső megalapozásának a lehetősége, amely nem vezet vissza — Hobbes nyomán — az önérdék szolgálatában az instrumentális-stratégiai racionalitáshoz, hanem — Kant segítségével — a sui generis etikai-gyakorlati észhez — legalábbis így hangzik a diszkurzus-etika központi tétele — a már a nyelvhasználat (így tehát a gondolkodás) során előfeltételezett *konszenzuális-kommunikatív racionalitáson* alapul, amely a *diszkurzus racionalitásában* válik önreflexió tárgyává. Ha nem nyúlhatunk vissza erre a racionalitásra, hanem csak az egyének (vagy a kollektív önfenntartó rendszerek) önmegvalósításának *teleológiai* (a természeti objektumok vonatkozásában: *instrumentális-technikai*, a cselekvésben részt vevő emberek vonatkozásában: *instrumentális-stratégiai*) racionalitására, akkor már csak az a lehetőség marad, hogy a moralitás vagy a kiokoskodott önérdékre, vagy — túl a racionalitáson — a vallásos hitre vagy szimpátia-érzésekre (tehát valószínűleg ösztönmaradványokra) alapozzuk.

E helyütt csak utalhatunk rá, hogy megmutatható: bukásra van ítélve minden arra irányuló kísérlet, hogy a moralitást a stratégiailag kiokoskodott önérdékre — mondjuk egy megfelelően megalapozott szerződéselméletre — vezessük vissza. Ezek a kísérletek már csak azért is elbuknak, mivel a szerződések betartását sem a szerződések, sem pedig az önérdék révén nem lehet kielégítően megindokolni. Ezenkívül az is megmutatható, hogy az emberi nyelvhasználat (különösképpen a *jelentésekben való lehetséges osztozás*), s ennek megfelelően az illokúciós aktusok érvényességi igényeinek kötőereje alapján végbemenő *konszenzuális-kommunikatív cselekvésösszehangolás* nem redukálható a *burkoltan stratégiai nyelvhasználatra*, s hogy funkcióját tekintve sokkal inkább ez utóbbi — amely, valljuk be, ritkán nincs jelen — *tapad élősködőként* a konszenzuális-kommunikatív nyelvhasználatához, amely az egyes beszédaktusok perlokúciós céljainak elérését a beszéd négy egyetemes érvényességi igényének intersubjektív konszenzusképességétől teszi függővé.<sup>32</sup> Végül az e kérdésről folytatott érvelő vita megkerülhetetlen reflexiós szintjén magától értetődik, hogy a konszenzuális kommunikáció, valamint etikai szabály-preszuppozíciói nem helyettesíthetők a tárgyalások vagy a rábeszélés burkoltan stratégiai racionalitása által. Sokkal inkább arról van szó, hogy épp fordítva kell meghatároznunk — mint ahogy az itt történik — a stratégiai racionalitás struktúráját, mégpedig a racionalitás-típusoknak a konszenzuális-kommunikatív racionalitás alapján megalkotott elmélete keretében — s ezzel egy eredendő etikai racionalitás előfeltételezésével.

<sup>32</sup> Vö. Habermas (1981, I. köt., III. fej.), Apel (1983 b).

Ekkor nagy vonalakban a következő kép rajzolódik ki. Az egyének és a kollektív rendszerek önfenntartásának és önmegvalósításának stratégiai racionalitása (amely, mint a maximális mértékű génburjánzás értelmében vett és a fejlődés során megszilárdult viselkedési stratégiák kialakulásának tendenciája, valóban uralni látszik az állatok viselkedését<sup>33</sup>) csak a konszenzuális-kommunikatív racionalitás értelmében megalapozott *restriktív játékszabályokhoz képest tud aktualizálódni* illetve *kellene* hogy aktualizálódjon. A stratégiai racionalitást végső soron csak azért *lehet* ily módon aktuálissá tenni, mert az ember olyan, nyelvében élő lény (Sprachwesen), amely gondolkodása okán már mindig is rá van utalva a konszenzuális kommunikációra. Ennyiben a „bellum omnium contra omnes” hobbesi fikciója nem értelmes empirikus föltételezés az ember természeti állapotáról. Másrészt a diszkurzus-etika értelmében vett konszenzuális-kommunikatív racionalitás alapozza meg azt, hogy esetenként miképp *kellene* deontikus normák segítségével korlátozni az önfenntartás és az önmegvalósítás stratégiai racionalitását. Így például a sportszerű versengés esetén olyan játékszabályok révén, melyek lényegében *a fair viselkedés szabályai*, vagy pedig a gazdasági konkurencia szintjén *jogi normák* útján. A deontikus normák etikai legitimációja ismét csak nem abban keresendő, hogy a jog minden lehetséges szerződő fél formális egyenlőségét biztosítja, hanem abban, hogy a jogi normák, összességükben — például mint esélyegyenlőséget biztosító normák, továbbá, mint szükségszerű kompromisszumok az igazságosság és a közhasznúság között —, minden érintett számára konszenzusképesek.

Figyelemre méltó, hogy napjainkban — s nemcsak a demokratikus jogállamok keretei közt, hanem még a nemzetközi politika kvázi-természeti állapotának szintjén is — bizonyos értelemben elismerik az összes stratégiailag rivalizáló önfenntartó rendszer erkölcsi kötelezettségét a konfliktusoknak vitákhoz hasonló keretekben történő szabályozására (az eredmények és megoldások minden érintett számára való konszenzusképességének értelmében). Itt nemcsak azokra a nemzetközi jogi rendelkezésekre gondolok, amelyek mint — például az emberi jogokkal kapcsolatos — *jogi rendelkezések nyilvánosan érvényben vannak*, még akkor is, ha *szankciók segítségével legtöbbször nem érvényesíthetők* úgy, mint a jogállam törvényei. Emellett arra a számtalan, vitás politikai kérdésekkel kapcsolatban rendezett konferenciára gondolok, amelyeknek lényegében tárgyalás-jellegük van, mégis — a világ nyilvánosságával szemben tanúsított tapintatból — legalábbis *tettetniük* kell azt, hogy a konszenzusra képes érvek segítségével minden érintett fél érdekeit figyelembe veszik.

<sup>33</sup> Vö. W. Wickler—U. Seibt (1977), R. Darokins (1978).

Most, miután a racionalitás-típusoknak a diszkurzus-racionalitást is előfeltételező elmélete keretében nagy vonalakban fölvezeltük a *stratégiai* és a *konszenzuális-kommunikatív* racionalitás közt fennálló különbséget illetve belső kapcsolatot, visszatérhetünk a *felelősség-etika* problémájára, pontosabban arra a kérdésre, hogy a diszkurzus-etika (U) *normamegalapozási elv*ét kiegészítheti-e az (E) cselekvéselv, mely regulatív eszmeként működhetne (U) *alkalmazási föltételeinek megközelítő realizálás*a számára.

A tervbe vett kiegészítés nehézsége nyilvánvalóan abból adódik, hogy egy *morális stratégia* jellegével kell rendelkeznie. S ez azt jelenti, hogy itt valóban az *egyén teleológiai (célracionális) cselekvésének* regulatív elvéről van szó. Ennek az egyént mint jóakarátú, felelős embert — például mint erkölcsileg elkötelezett politikust — olyan szituációkban kell eligazítania, melyekben nem követheti (nem szabad követnie) a diszkurzus-etika imperatívuszát — például a konfliktusok diszkurzív szabályozásának követelményét, mivel ezzel veszélyeztetné, mondjuk, a rábizott önfenntartó rendszer biztonságát. Ezzel világossá vált, hogy az (E) kiegészítő elvnek meg kell szüntetnie a *diszkurzus-etika* és a *stratégiai racionalitás* — valamint a *deontologikus* és a *teleologikus etika* — közti szétválasztást. Közvetítenie kell a szigorú diszkurzus-etikai eljárás és a *stratégiai cselekvés racionalitása* között, s csak azáltal válhat minden, szituációra vonatkozó közvetítő teljesítmény a priori, *formális* elvévé, hogy egy hosszú távú cselekvésstratégia *céljává (teloszává)* teszi a megkövetelendő viták ideális föltételeinek megvalósítását. De nem ismerjük-e el ezzel a diszkurzus-etika határát: azt a határt, amit az arisztotelészi eredetű teleologikus etika értelmében át kell lépünk?

Erre a kérdésre — hangozhatna az érv — annyiban kell *igen* nel felelni, amennyiben a *vita etikai elve* (a normamegalapozás racionalitásának az érvelés során már mindig is kötelezőnek elismert elve) nem alkalmazható közvetlenül anélkül, hogy ne kerülnénk ellentétbe a *felelősség-etika* álláspontjával. Hadd mondjuk el újra: *nem egy szabály alkalmazásának szokásos problémájáról* van itt szó, amelyre elvileg nem létezik szabály, úgyhogy annak — Wittgenstein és Arisztotelész szerint — egy „szokás” keretében kell megtörténnie. Sokkal inkább az *elvekre épülő posztkonvencionális etika* különös problémájával van dolgunk, melynek alkalmazásával kapcsolatban nem létezik szokás, úgyhogy az alkalmazás föltételeit történetileg még meg kell valósítani. Régebben javasoltam már, hogy ebben az összefüggésben az *etika B részéről* beszéljünk. Az etikának nyilvánvalóan arról a részéről van itt szó, amely nem kezelhető a történetfilozófiától függetlenül — vagy inkább azon elvi tematikától függetlenül, mely az

erkölcsnek a kulturális fejlődés keretében végbemenő filogenezise empirikus és normatív rekonstrukciójára vonatkozik.

Az érvelés szükségszerű, normatív föltételeire való transzcendentális reflexió alapján ugyanúgy megadható az etika e B része számára egy *formális* és normatív elv, amely a kanti értelemben vett *regulatív eszme* jegyét viseli magán, s ennyiben *teleológiai* elvet is képez. Csakhogy az itt *előfeltételezendő telosz* nem a jó élet (vagy egy megfelelő spekulatív történetfilozófia illetve utópia) *szubsztanciális* koncepciójából következik, hanem együtt tételezzük az etika diszkurzus-elvének — tényellentétes-anticipatív — elismerésével, s így az (E) kiegészítő elvből konstituáljuk az (U) normamegalapozási elvet. Az (E) kiegészítő elv értelmének teleológiai tartalma megfelel annak a formális maximának, hogy dolgozzunk együtt (U) alkalmazása föltételeinek a szituációk esetleges föltételei mértékében történő megvalósításán — azaz önmagunk fölöslegessé tételén. Megítélésem szerint már csak ezért is „nem”-mel kell felelnünk az azt firtató kérdésre, hogy vajon átléptük-e itt a diszkurzus-etika határát egy Kant előtti, szubsztanciális-teleologikus etika kedvéért.

Ezenfelül — megítélésem szerint — megfontolást igényel az is, hogy a diszkurzus-etika *deontologikus* eljárás-elvének *teleologikus* kiegészítése — a diszkurzus-etika végső, transzcendentál-pragmatikai megalapozásának értelmében — végső soron *konszenzusra képesnek* mondható. Ez azt jelenti, hogy *végül is* nem a stratégiai célracionalitás parancsolja meg nekünk, hogy az (U) deontologikus eljárás-elvet az (E) kiegészítő elvvel egészítsük ki, hanem a végső megalapozás racionalitásának filozófiai síkján az önreflexív diszkurzus-racionalitás az, amely *érvényesnek* mutatja meg (U)-nak (E) általi kiegészítését. Ez már abból a körülményből is világosan következik, hogy a stratégiai (eszköz- és) célracionalitás soha nem képes a cselekvés *végső célját* normatívan érvényesként fölmutatni. A végső cél megalapozása a Kant előtti etikában dogmatikus (onto-teológiai) spekuláció ügye volt. Ezzel szemben a posztkantianus diszkurzus-etikában az (E) kiegészítő, teleológiai elv az (U) deontologikus eljáráselvvvel együtt az érvelés pragmatikai konzisztenciájának megkerülhetetlen racionalitás-elvéből következik.

Ha pontosabban reflektálunk az (E) teleológiai elv *kiegészítő* funkciójára az (U) ideáliseljáráselvhöz való viszonyában, akkor megítélésem szerint a priori konszenzusra-képesnek mutatható ki a formális kiegészítő elv még egy további meghatározása is. Arra a kérdésre ugyanis, hogy erkölcsileg vajon minden eszköz elfogadható-e (U) alkalmazási föltételeinek progresszív megvalósítása során, újfent egy formális elv megadása segítségével válaszolhatunk: Minden elkerülendő, ami veszélyeztetné (U) alkal-

mazásának már megvalósult természeti és kulturális föltételeit. Ezzel (E) *emancipatórikus* és — hogy úgy mondjam — *formális-utópikus* értelmének tartalmát kiegészítésképpen a *beigazolódás elvének* segítségével korlátozzuk, mégpedig anélkül, hogy egy utópieellenes beigazolódás-elvet tennénk a „felelősség elve” értelmének kizárólagos tartalmává.<sup>34</sup> E helyütt visszatérhetek — az újraértelmezés értelmében — egy korábbi megfogalmazásomhoz. A reális kommunikációs közösség túlélése — így az emberiség túlélése az ökológiai válságban —, valamint kulturális hagyományaink „ésszerű valóságának” megőrzése képezi az ideális kommunikációs közösség főadatul ránk rótt megvalósításának, azaz (U) föltételeinek szükségszerű előfeltételét. S ez utóbbi cél ad értelmet a beigazolódás elvének.<sup>35</sup>

(Fordította *Felkai Gábor*)

### *Irodalom*

- Albert, H. (1968): *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: Mohr.
- — —: (1975): *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Apel, K.-O. (1973): „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, in *Transformation der Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, II. köt.
- — —: (1975): *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt: Suhrkamp.
- — —: (1976 a): „Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik”, in B. Kanitscheider (szerk.): *Sprache und Erkenntnis*. Innsbruck, 55—82.
- — —: (1976 b): „Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen”, in Apel (szerk.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 10—173.
- — —: (1979 a): „Types of Rationality To-day” in Th. Geraets (szerk.): *Rationality Today*, Ottawa: University Press, 307—340.
- — —: (1979 b): „Warum transzendente Sprachpragmatik?”, in H.M. Baumgartner (szerk.): *Freiheit als praktisches Prinzip*, Freiburg—München: Albert, 13—43.

<sup>34</sup> Ebben az értelmében különbözik a mi „felelősség-elvünk” a Hans Jonas-étól (1979).

<sup>35</sup> Vö. Apel (1973), 431.

- — —: (1982): „Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?“, in W. Vosskamp (szerk.): *Utopieforschung*, Stuttgart: Metzler, I. köt. 325—355.
- — —: (1983 a): „Kant, Hegel und das aktuelle Problem der Grundlagen von Moral und Recht“, in D. Henrich (szerk.): *Kant oder Hegel?*, Stuttgart: Klett—Cotta, 579—624.
- — —: (1983 b): „Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?“, in *Archivio di Filosofia*, Anno LI, 375—434.
- — —: (1984 a): „Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?“, in (lásd 1984b), 82—122.
- — —: (1984 b): „Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale praxis anwendbar?“, in Apel—Böhler—Kadelbach (szerk.): *Funkkolleg: Praktische Philosophie /Ethik. Dialoge*, Frankfurt: Fischer, II. köt., 123—146; folytatása in Apel — Föhler—Rebel (szerk.): *Funkkolleg: Praktische Philosophie/ Ethik. Studentexte*, Weinheim—Basel: Beltz, III. köt., 606—634.
- — —: (1984 c): „Das Problem einer philosophischen Begründung der Rationalitätstypen“, in H. Schnädelbach (szerk.): *Rationalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 15—31.
- — —: (1986): „Das Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression“, in W. Kuhlmann (szerk.): *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Dawkins, R. (1978): *Das egoistische Gen*, Berlin—Heidelberg—New York.
- Gadamer, H. G. (1960) *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr.
- Gethmann, C. F. — Hegselmann, R. (1971): „Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus“, in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, 342—368.
- Gethmann, C. F. (1979): „Zur formalen Pragmatik der Normenbegründung“, in J. Mittelstrass (szerk.): *Methodenprobleme der Wissenschaften vom gesellschaftlichen Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1979): *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt: Insel.
- Habermas, J. (1971): „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“, in J. Habermas — N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- — —: (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- — —: (1976): „Was heisst Universalpragmatik?“, in Apel (szerk.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 174—272.
- — —: (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns* 1—2. köt., Frankfurt: Suhrkamp.



- — —: (1983): „Diskursethik — Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 63—126.
- — —: (1984): „Moralität und Sittlichkeit. Was macht eine Lebensform, rational?“, in H. Schnädelbach (szerk.): *Rationalität*, Frankfurt: Suhrkamp, 218—235.
- — —: (kiadatlan kézirat): „Moralität und Sittlichkeit. Probleme der Diskursethik“.
- Heller, A. (1978): *Philosophie des linken Radikalismus*, Hamburg.
- Hintikka, J. (1967): „Cogito, ergo sum: Inference or Performance?“, in W. Donney (szerk.): *Descartes. A Collection of Critical Essays*, New York, 103—139.
- Kuhlmann, W. (1981) „Reflexive Letztbegründung“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 3—26.
- — —: (1985): *Reflexive Letztbegründung: Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg—München: Alber.
- Kohlberg, L. (1981): *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row.
- Mittelstrass, J. (1984): „Gibt es eine Letztbegründung?“, in P. Janich (szerk.): *Methodische Philosophie*, Mannheim—Wien—Zürich: Bibliographisches Institut.
- Marquard, O. (1981): *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart: Reclam, 181.
- — —: (1984): „Das Über-Wir: Bemerkungen zur Diskursethik“, in K. H. Stierle — R. Warnung (szerk.): *Das Gespräch, Poetik und Hermeneutik XI.*, München: Fink.
- Oelmüller, W. (szerk.) (1978): *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn: Schöningh (UTB).
- Perelman, C. (1970): *Traité de l'Argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles: éd. de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre, 2<sup>e</sup> édition.
- Pieper, A. (1985): „Das Gute“, in E. Martens—H. Schnädelbach (szerk.): *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbeck: Rowohlt, 262—305.
- Popper, K. R. (1957): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern—München: Francke.
- Schluchter, W. (1979): *Die Entwicklung des okzidental Rationalismus*, Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1964): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln.
- Wickler, W.—Seibt, U. (1977): *Das Prinzip Eigennutz*, Hamburg.

## TÁJÉKOZÓDÁS

### A PRAGMA AZ ÍRÁST NEM ISMERŐ KULTÚRÁKBAN\*

WILHELM DUPRÉ

A kultúrát története tárja elénk. Ismerni a múltat annyi, mint tudni, hogyan jöttek létre a dolgok, ám tudni azt, hogyan észleljük a múltat annyi, mint érteni, milyenek is a dolgok. Ugyanis, habár a múlt azonos a történelemmel, a történelem nem azonos a múlttal. Ez az Arandák álma, a Kachinák lejönnek San Francisco dombjairól a kívákbá; nem más ez, mint parabola.

W. Goldschmidt<sup>1</sup>

#### 1. Előzetes fogalmi-elméleti tisztázás

Az jellemez minket, embereket, hogy a gondolkodásnak és a gondolkodás eredményeinek olyan értelmet tulajdonítunk, amely az időn és az alakuláson (Werden) túl is érvényes. Amennyiben a gondolkodás nem irányul másra, mint hogy megragadja azt, ami van és azt, ami lehet, gondolkodni nemcsak hogy egyformán kötelező minden gondolkodó lénynek, hanem az igazságra és helyességre való vonatkozásában ez a gondolkodás maga is meghatározott. Ennek ellenére nem tekinthetünk el attól, hogy amiben a gondolkodás megmutatkozik, a fogalom valósága és a világ az időben jelenik meg, csakúgy, mint mi magunk, s pusztán ama kontinuitásnak köszönhetően tarthat

\* H. Stachowiak (Hg.): *Pragmatik* Bd. I, Meiner, Hamburg 1986, 1—23. o.

<sup>1</sup> Az (ausztráliai) Arandák „álma” az álom idejének és hőseinek jelenvaló múlt idejére utal. A Kachinák viszont (a zunik, hopik stb. az Egyesült Államok délnyugati területein) olyan lények, akik a jelenvaló rendet e rendnek a kultusz (föld alatti) terében (Kiva) történő jelenvalóvá-tételén keresztül a világ és az ember eredetével kapcsolják össze.

igényt az érvényességre, amely az alakulást a léttel, a létet pedig az alakulással egyenlíti ki. Miközben így a fogalom a fölfogáshoz kötődik s mindkettő a lét és az alakulás igazságában talál megalapozásra, a gondolkodás számára világossá válik, hogy már mindig is olyan környező mezőben (Umfeld) valósul meg, amelyben úgy az egyes gondolat e mező által, mint a környező mező maga a gondolatok által válik igazivá, úgy minősülnek tudniillik, mint a megtalált és a még megtalálandó igazság.

### *1.1 Kultúra és pragma*

Ezt a tényállást továbbá úgy bonthatjuk elemeire, hogy egyfelől — tudniillik amennyiben az ember a beszéd és a cselekvés során gondolkodó lénynek bizonyul — a gondolkodást és a pragmat egymással szembeállítjuk és mint ilyeneket egymásra vonatkoztatjuk; másfelől pedig — tudniillik amennyiben kultúraalkotó lényként előtálaljuk és alakítjuk létünket — a fogalmat és a kultúrát mint egymásra igényt tartó és egymást kiegészítő nagyságokat különböztetjük meg. Eszerint a pragmat alapvetően úgy kellene értenünk, mint ama kontextust, amelyben a gondolkodás mindenkor kibontakozik, amelytől függ, amelyre visszahat és amit alakít, miközben általa maga is alakíttatik. A pragma mint olyan átfogja mind a gondolkodás szabályait és mintáit, melyekre az artikulációs folyamat során rászorulunk, mind pedig annak egészét, amit az emberek egyáltalában valóságként és érzéki kíváncsalmként tapasztalnak meg, s amit a gondolkodás és cselekvés alapjaként kiváltképp akkor föltételeznek, amikor azt a gondolkodás és cselekvés során létrehozzák. Ezzel szemben a kultúrát ama valóságként és alakzatként (Gestalt) kellene azonosítanunk, amelyben a mindenkori pragma fogalmi létet nyer, azáltal és annyiban, hogy életformának bizonyul és az időbeni állandóság alapján magyarázatot nyer. Jóllehet a kultúra mint „a természet fölbukkanása és átalakulása a logoszban és az emberi logosz által”<sup>2</sup> konvergál a pragma aktualitásával, egyidejűleg mégis különbözik a pragmatól annyiban, hogy léte egyetemességében mutatja meg részlegességének megszűnését. A kultúra megfelel a pragma fogalmának, amennyiben ez képességének és teljesítményeinek folyamatosságában a beigazolódásra, valamint az igazságra nézvést alapvetően nyitott és ebben a nyitottságban valóságos.

<sup>2</sup> Vö. W. Dupré 1975, 19. o.

## 1.2. Kultúra, pragma és filozófia

A filozófia művelésének és a filozófiának vonatkozásában, amelyek főadatuknak tudatában vannak és megkísérik a dolgokat — úgy, ahogy vannak — s ezekkel együtt önmagukat megragadni, mindazonáltal nem feledkezvén meg eközben arról, hogy eme próbálkozás a pragmatól és a kultúrától éppoly kevésbé választható el, mint ahogy ezek sem gondolhatók gondolkodás és fogalom nélkül; a filozofálás és a filozófia vonatkozásában tehát a pragma és kultúra viszonyának háromféle jelentése van:

Először is a gondolkodás etnocentrikus karakterét létünk szükségképpen következményének tartja.<sup>3</sup> Amennyiben a gondolkodás a logosszal bíró lét egészében, továbbá tetteinek tükrében magára ismer, önnön intencionalitásának értelmében ugyan meg kell különböztetnie magát ezektől, mégsem válhat azonban el tőlük tulajdon lehetőségfeltételeinek alapján. Éppen azért, mert a gondolkodás tevékenysége és a fogalom valósága az előfeltétele a pragma és kultúra viszonyának, ez a viszony amazok kibontakozásának szempontjából is meghatározó marad, amihez persze hozzá kell tennünk azt is, hogy eme fölismerés igazolja mind a kulturális lét, mind pedig a gondolkodás transzcendenciáját.

Másodszor a kultúra és pragma viszonya annyit jelent, hogy nem létezik olyan ítélet és kijelentés, amely ne volna a megnyitottságban (*Erschlossenheit*), továbbá az előítéletben és eme viszony predikatív struktúrájában megalapozott. Miután ez a viszony egyfelől a pragmban válik jelenvalóvá, másfelől azonban abban, ami a kultúra, nem pusztán a mindenkori pragma számára érvényes, hogy a hozzá tartozó kultúrát predikálja, hanem mindebből az is következik, hogy az őt alkotó elemek is predikatív természetűek kell hogy legyenek. Egyúttal azonban le kell szögeznünk, hogy az említett elemek emellett csak azt ismétlik meg és igazolják létükkel, ami a pragma és kultúra viszonyaként már előre adott és föladott.<sup>4</sup>

Harmadszor a pragma és kultúra viszonyából nemcsak az következik, hogy benne a filozófia művelésének a terepe alapvetően behatárolt, hanem az is, hogy a filozófia éppen ebben a viszonyban vált már mindig is valósággá és hogy tulajdon lehetőségének meghatározott alakjaként benne jelenvaló. Minthogy a filozófia művelését magát a

<sup>3</sup> Vö. ehhez T. Lemaire, továbbá W. Dupré 1980[b].

<sup>4</sup> Fölfogással egyrészt olyan gondolatokat teszek magamévá, amelyeket Nicolaus Cusanus fogalmazott meg *De coniecturis* (1441—1444) c. írásában, másfelől megkísérlem ezeket kurrens kultúrfilozófiai (vö. 14. jegyzet) és szemiotikai megfontolásokkal összekapcsolni. Ez utóbbiakhoz vö.: M. Singer, i. m.

pragma elemeként kell fölfognunk, a kultúra alkotja azt a horizontot, amelyben a filozófia nemcsak hogy egyáltalában kibontakozhat, hanem — konkrét tevékenységként — mindig is benne kell kibontakoznia. És fordítva, minthogy a valóság megnyitottságának, amit a filozófiai fogalomban keresünk, szükségképpen voltak kezdeményei abban, ami bennünket kultúrával rendelkező lényekként jellemzett (hogy ti. e megnyitottság egyáltalában lehetővé válhasson), a kultúrának a mindenkori pragmban történő megvalósítását is úgy kell értenünk, mint annak kezdeti ábrázolását, ami a filozófia valóságosan és ami a filozófia lehetőség szerint. Akárhogyan is értsük ennél fogva a filozófia művelésének illetve a filozófiának a célját és értelmét, fogjuk föl bár ideológiakritikailag avagy értelmezzük analitikusan, interpretáljuk metateoretikusan vagy ragadjuk meg fundamentálonológiaiilag, az bizonyos, hogy a pragma és kultúra viszonya e fölfogásmódok mindegyikének számára mértékadó és iránymutató.<sup>5</sup> A döntő itt természetesen nem az, hogy *de facto* ez a viszony határoz meg bennünket, hanem az, hogy számunkra éppen ennek, valamint a benne kifejeződő és konkretizálódó tapasztalatoknak az alapján lehetséges eme viszonyba magába belemenni és ezt a reflexió tárgyává tenni.

A pragma és kultúra viszonya kapcsán itt vázolt megfontolások az írást nem ismerő kultúrák pragmjára irányuló kérdés szempontjából mind teoretikusan, mind pedig metodológiaiilag relevánsak.

### *1.3. Pragma és kultúra tematikus relevanciája*

Pragma és kultúra tematikusan azért relevánsak, mert általuk belátjuk: a kultúrtörténet olyan folyamat, melyben az emberi pragma abbéli igyekezete és arra irányuló próbálkozása, hogy fogalmát és igazságát föllelje, különbözőképpen volt lezárt és beigazolódásnak kitett. A kultúrákat, mondjuk így, a pragma szemszögéből nézve olyan kísérletnek kell tekintenünk, amelyben az emberek számára szükséges, vágyakozást gerjesztő és értelmes dolgok egésze ideiglenes, önmagát folytonossá tevő és fönntartó lezáráshoz jutott. Változásának egységében a kultúratörténet természetesen nyílt esemény, amely mindaddig nem lezárt, amíg a cselekvő lények felelősségében és szabadságában adott a pragma. Mint kultúrák története azonban legalábbis annyira befejezett, amennyire az egyetlen kultúra, az egyetlen kulturális lét a lehetséges alakzatok

<sup>5</sup> Vö. ezzel Hegel fölfogását a *Jogfilozófiá* ban, mely szerint a filozófia gondolatok által ragadja meg korát.

sokaságában megmutatkozott és ezeket az emberi lét autentikus módozataiként megőrzi. Ebben a vonatkozásban az illető kultúrák története már nem rajtuk kívül, hanem bennük magukban található, azaz ők a történelem. Ezért ha az írást nem ismerő kultúrák esetében kérdezzük a pragmrára, úgy ez azt jelenti, hogy eme kérdést mindenekelőtt és egészen általánosan olyan próbálkozásként kell értékelnünk, amely föl tárja és megragadja az emberiségnek az írást nem ismerő kultúrákban megvalósult kulturális kísérletét. Milyen helyet foglalnak el, kérdezhetjük így is, a kultúratörténet egészében, s mit jelent mindez a fogalom és a fölfogás lehetőségét és valóságát illetően? És amennyiben az emberi lét problémáinak sikeres megoldásaiként fogjuk föl őket, mit mondanak nekünk az ember, valamint ama valóság lényegéről, amelyben mi magunk élünk és cselekszünk? Az, hogy emellett tulajdon múltunk rekonstrukciójára is gondolhatunk és kritikai jellegű föltevéseket fogalmazhatunk meg az általunk megtett úttal kapcsolatosan, annyiban kézenfekvő, amennyiben a kultúrák közötti szakadék a kulturális lét lényegében van megalapozva és kiegyenlítve, s ezáltal a maga részéről utal annak lehetőségére, hogy az egyes kultúrák morfológiájában fölfedezzük azokat a momentumokat, amelyek meghatározott tradíciók összefüggései alapjául szolgálnak. Ebben a vonatkozásban mindenképpen csatlakozni szeretnék E. B. Tylor véleményéhez, mely szerint az írást nem ismerő kultúrák tanulmányozása „fontos útmutató lehet a jelen megértéséhez és a jövő alakításához”.<sup>6</sup>

#### *1.4. Pragma és kultúra metodológiai relevanciája*

Ezek a megfontolások módszertanilag azért relevánsak a pragma és kultúra viszonyának szempontjából, mert arra figyelmeztetnek bennünket, hogy a pragmrára irányuló kérdés nem válaszolható meg úgy, mintha olyan problémáról volna szó, amelyet az ember önmagáért vizsgálhatna.

Mínthogy ugyanis úgy a mások pragmrája, mint a sajátunk logosszal fölruházott, egyáltalában nem adott csak úgy — hanem abban a pillanatban, amint találkozunk vele, beilleszkedik kommunikációs folyamatunkba. Természetesen el tudunk képzelni különféle pragmrákat teljességgel objektív képződményekként. Ha azonban megkísérjük megismerni őket mint olyanokat, úgy ez majd akkor fog sikerülni, amikor meg kell állapítsuk: itt olyan válaszok és kérdések adódnak, amelyek egyidejűleg a saját

<sup>6</sup> E. B. Tylor, i. m. 24. o.

kérdéseink és válaszaink, illetőleg ezek konkurensei.<sup>7</sup> Hogy ilyen körülmények között mégis fönntarthatjuk a másság és az elkülönülő önállóság gondolatát, az részint a sokaságban és másságban egyesült természetből következik, részint azonban arra is visszavezethető, hogy a pragma a hozzátartozó kultúra valóságában van megőrizve, s így olyan momentumként képes rögzülni, amelyben a kulturális folyamatnak úgy konkrét, mint általános igazsága szerint specifikálódik. Habár a másik pragma megismerése szigorúan véve azzal a következménnyel jár, hogy az a miénkkel szintézist alkot, mégis megőrződik a megismerés számára annyiban, hogy a kultúra fogalmában a kultúrák sokféleségének alapján el tudjuk gondolni, s képesek vagyunk a hozzátartozó kultúra felől meghatározni. Más szavakkal: miközben a másik pragma közvetítését azzal igazoljuk, hogy az szintézist alkot a sajátunkkal, ennek a szintézisnek a tapasztalata azt jelenti, hogy az idegen kultúrákhoz való eljutás a pragma és a rá jellemző dinamika alapján lehetséges, valamint azt, hogy a pragma megismerését úgy a saját, mint az idegen másság értelmében alapvetően a kultúra és a kultúrák megismerése szavatolja. Habár ezzel a pragma megfigyelését, leírását és analízisét — úgy, mintha egy számunkra többé vagy kevésbé idegen *species* viselkedéséről volna szó — elvileg el kell vetnünk<sup>8</sup>, mégis le kell szögezni, hogy nem mondhatunk le a saját pragma közvetítő funkciójáról valamely másik pragma megismerésénél, ám ez a megismerés csak olyan mértékben valósítható meg, amilyen mértékben a kultúrát, amelyben az illető pragma otthon van, sikerül megértenünk.

### 1.5. Kultúra és írás

Habár az írás kritériumát kívülről húzták rá az írást nem ismerő kultúrákra, s így az illető kultúráról magáról ez nem mond semmit, annyiban azonban mégis elhatározó jelentőségű, hogy utal arra a határra a kultúra történetén belül, amelyet az írás föltalálása és használata tesz fölismerhetővé. A határ, amelyről itt szó van, egyrészt a történeti tudatra vonatkozik, amennyiben az dokumentarista módon értelmezi magát, s ezzel elüt attól a tudattól, amelynek történeti horizontját lényegében a kötetlen elbeszélés és a szójhagyomány határozza meg. E határ másfelől arra a fölfedezésre utal, amely szerint az egyes embereknek, valamint az egyes csoportoknak és kultúráknak lehetőségük van átlépni tradíciójuk körén s ezáltal a fönnálló kultúrán kívül — vagy ha

<sup>7</sup> Vö. S. Diamond 1974, F. H. Fischer 1981, valamint J. Fabian 1983.

<sup>8</sup> Ehhez I.C. Jarvie 1983.

úgy tetszik, régiókat átívelő bázison, különböző tradíciók összezáródása által — új kultúrát teremteni. Természetesen a két eset egyikénél sem föltétlen kíváncsi az írás föltalálása.<sup>9</sup> Minthogy azonban az írás lényegesen megkönnyíti a dokumentarista tudathoz és a kultúra régiókat-átívelő alakításhoz történő átmenetet, illetőleg ez az átmenet az írás nélkül huzamosan nem tartható fenn, teljességgel indokolt, hogy az írást kultúrhistoriai kritériumként használjuk és olyan szimbólumnak tartsuk, amely emlékeztet bennünket: a kultúrák kontinuumába mozgásba lendült és maga a történelem új fordulatot vett.

Amennyiben a kulturális folyamatnak az írás szimbólumában jelzett megváltozása először a neolitikumban jelenik meg világosan, kézenfekvő neolitikus választóvonalról beszélni.<sup>10</sup>

### *1.6 Neolitikus választóvonal*

Ha az írás kritériumának használata azt jelenti, hogy az írást nem ismerő kultúráknak nevezett képződmények a neolitikus választóvonalon túl találhatók, úgy ezen kultúrák jelenkori reprezentánsai arra a fölismerésre készítetnek, hogy efféle lokalizáció csak abban az esetben fogadható el, ha elsődlegesen morfológikusan és nem történetileg értjük azt. Minthogy a humánus eredményes megvalósítására utal már ama tény is, hogy az efféle kultúrák egészen korunkig életerőseknek bizonyultak, teljességgel hamis volna, ha bennük csupán az emberi fejlődés előfokát óhajtanánk látni. Éppen ellenkezőleg: nem tagadhatjuk, hogy ama kulturális környezetet, melyben a magaskultúrák kialakultak, legalábbis részben ahhoz hasonló tradíciók alkották, mint amilyenekkel a történeti jelenkor írást nem ismerő kultúráink esetében szembe találjuk magunkat. Az ily módon keletkező dilemmát véleményem szerint csak úgy oldhatjuk meg, hogy egyrészt a pragma kontinuitásából indulunk ki, s mind az írást nem ismerő, mind pedig az írásnak birtokában lévő kultúrákat emberi létproblémák elvileg egymással összevethető megoldási kísérleteiként fogjuk föl, másrészt pedig úgy, hogy az írással rendelkező kultúrák fejlődését olyan folyamatnak tekintjük, amelyben az írást nem

<sup>9</sup> Vö. ezzel az afrikai és amerikai, írást nem ismerő magaskultúrák előfordulását: D. Westermann 1952, H. Nachtigall 1958, W. G. L. Randles 1968, valamint P. Schebesta a monomotapareichekről: i. m. és P. Farb 1978.

<sup>10</sup> Vö. R. Redfield 1968. A kultúrtörténeti problematikához, melyet a neolitikum vet föl, vö. C. Lévi-Strauss 1966, a 15. o.-tól.



ismerő kultúrák öröksége alapvetően — bár nem dialektikus törések és implikációk nélkül — megőrzött és megtartott jellegű. Miközben ezzel egyfelől érthetővé válik az a magaskultúrákban föllelhető hajlandóság, hogy a velük kapcsolatba kerülő, írást nem ismerő kultúrákat „civilizálják” és önálló életformaként megsemmisítsék őket, másfelől az is világos, hogy a neolitikus választóvonal nem valamely múltbeli eseményt jelöl, hanem utal a kulturális fejlődésnek ama belső feszültségére, amelyet az írást nem ismerő kultúrák már mindig is anticipáltak, ám amely az írással rendelkező kultúrákban továbbra is fönnálló problémaként őrződik meg.

### *1.7. Az írást nem ismerő kultúrák pozitív meghatározása*

Az írást nem ismerő kultúrák kultúrtörténeti helyzetének meghatározásához természetesen nem elégséges, ha egy a szóban forgó kultúrák számára negatív kritérium vezet csupán bennünket. Ebben a vonatkozásban mindenekelőtt a gazdasági és társadalmi szervezet körével kell foglalkoznunk. Ezen a körön belül az írást nem ismerő kultúrák — tipológiailag — egyfelől életközösségi (pre-tribális) gyűjtögető és vadász, másfelől pedig tribális növénytermesztő (földműves) és állattenyésztő kultúrákként jelennek meg.

Ha gyűjtögető és a vadász kultúrákra az a jellemző, hogy olyan eszközök segítségével biztosítják létüket, melyeket a környező világ bocsát rendelkezésükre, akkor a növénytermesztők és állattenyésztők ugyanazt a célt úgy érik el, hogy a természeti nyersanyagokat oltalmukba veszik és művelik, amíg csak azok az életfönn tartás elengedhetetlen forrásainak tekinthetők. A gazdasági rendszer hordozója mindkét esetben a közösség, mely önálló egységként szolgálja ki magát. Emellett a vadászok és gyűjtögetők gazdálkodási módja általában olyan közösségi formákat kényszerít ki, amelyek patrilokális csoportokban önállósulnak és válnak folytonossá.<sup>11</sup> A növénytermesztők és állattenyésztők társadalmi szervezetét ezzel szemben az tünteti ki, hogy a nyelv és a közös leszármazás elve szolgál alapjául, mely őt mindenkor egységében meghatározza.

<sup>11</sup> Kivételt képeznek azok a szituációk, melyekben a környező világ jóvoltából rendelkezésre álló élelmiszer — mint pl. Észak-Amerika csendes-óceáni partvidékén — nagyobb népsűrűséget enged. Ezekben az esetekben a gyűjtögetőknél és vadászoknál is találkozhatunk törzsi szerveződési formákkal.

### *1.8. Az írást nem ismerő kultúrkomplexumok egysége és különbözősége*

Habár a gyűjtögetők és vadászok kultúrái egyfelől, valamint a növénytermesztők és állattenyésztőké másfelől — az írással rendelkező tradíciók szempontjából — hasonlítanak egymáshoz és sajátos komplexumot alkotnak, amennyiben életük alakításának folyamatát alapvetően a rokonsági kapcsolatok hálójához kötik, mindazonáltal megkülönbözteti őket az, hogy az előbbiek a külvilágtól úgyszólván visszahajlanak magukhoz, az utóbbiakat pedig korlátozzák tulajdon szervezeti elveik. Az átmenetek természetesen részben elmosódottak — ami példának okáért kifejezésre jut gazdasági tekintetben akkor, amikor a gyűjtögetők és vadászok gondoznak bizonyos gyümölcsfákat, vagy akkor, amikor az állattenyésztők létesítményeiket és nyájaikat a gyűjtögetők és vadászok módjára szipolyozzák ki<sup>12</sup>. Mindez azonban mit sem változtat azon, hogy éppen a fizikai és társadalmi környezethez való hozzáállás vonatkozásában tűnik elő az a beállítódás, amely szükségessé teszi, hogy hangsúlyozzuk mind az írást nem ismerő kultúrák önállóságát az írással rendelkezőkével szemben, mind pedig a gyűjtögetőket és vadászokat a növénytermesztőkével és állattenyésztőkével szemben. Ha meggondoljuk ezenfelül, hogy az élelmiszer önállósult termelése és a törzsközösségek hierarchikus rendje valamint intézményesítettsége teremtette meg a magaskultúrák megjelenésének föltételeit, akkor ebből az következik, hogy bár a magaskultúrákhoz történő átmenet ezen kultúrák szempontjából csak az államalapítással kezdődik, a gyűjtögetők és vadászok perspektívájából azonban már a növénytermesztők és állattenyésztők törzsközösségeiben kezdetét vette. A neolitikus választóvonal eszerint semmi esetre sem olyan egyértelmű, mint amilyennek történeti szempontból tűnik, hanem sokkal inkább olyan kultúrimmanens mozgást jelez, amely belevonja az írást nem ismerő kultúrák komplexumát a magaskultúrákéba. Az is következik ebből, hogy az írást nem ismerő kultúrkomplexum centrumát nem a növénytermesztők és állattenyésztők törzsi, hanem a gyűjtögetőknek és vadászoknak a törzsi szervezettség előtti — vagy életközösségben létező — kultúraiban kell keresnünk. Mint olyanok, ezek nem pusztán a törzsi kultúrák kialakulásának előfeltételeit artikulálják, hanem egyúttal ábrázolják azt is, ami az ember életközösségi lényként maradandó módon lehet. Egyben azt az állítást is igazolják, hogy az életközösség valósága nem a kultúra része, hanem úgy kell azt fölfognunk, mint ennek önálló konkretizációját. Az írást nem ismerő kultúrák kultúrtörténeti pozícióját egyrészt az írással rendelkező kultúrákhoz mért távolsága

<sup>12</sup> Vö. K. Hutterer 1983.

határozza meg, másrészt főként az tünteti ki ezt a pozíciót, hogy mind a gyűjtögetők és vadászok, mind pedig a növénytermesztők és állattenyésztők kultúráját olyan életformának mutatja, amelyben a kulturális folyamat dinamikája alapvetően kidolgozott és befejezett jellegű, mint hogy ez a dinamika megreked az ittlét problémáinak tartós megoldásaiban. Az itt szereplő előzetes megjegyzésekben kibontott perspektívákkal összhangban olymódon kívánom az írást nem ismerő kultúrák pragmjára irányuló kérdést megválaszolni, hogy ez utóbbiakat a kulturális folyamat dinamikájának megfelelően fogom föl, s megkísérlem a pragmat ennek értelmében meghatározni. Minthogy az etnográfiai anyag lenyűgöző gazdagságát tekintve nem lehetséges belemélyedni a részletekbe anélkül, hogy el ne torzítsuk már kezdetben a probléma állását, kénytelen vagyok ez esetben az általános és — reményeim szerint — lényegi kontúrok fölvázolásával megelégedni.

## 2. Kultúra és túlélés

Ha abból indulunk ki, hogy az emberi *species* már régen elterjedt a Földön, s a legkülönbözőbb térségekben otthonra talált, még mielőtt az írás és a lét alakításának vele összekapcsolt lehetőségei léteztek volna, akkor érthetővé válik, hogy a túlélésre való képesség az írást nem ismerő kultúrák esetében ahhoz hasonló hajlékonyságot mutat, mint amit az emberi találmányok dokumentált történetéből ismerünk. Bármilyen oka és alapja lett legyen is ennek, tény, hogy az ember nem pusztán megváltozott környezeti föltételekhez alkalmazkodott, hanem fölkereste a Föld legkülönbözőbb régióit, hogy bennük éljen. Ezt nem lennének képesek megérteni, ha legalábbis a következő négy föltétel nem teljesülne: először az, hogy az észlelés és a megismerés egymással korrelatív összekapcsoltak s így alapvetően problématudatként jelenhetnek meg; másodsor az, hogy az észlelésről és a megismerésről létezik tudás, amely annyira önállósult, hogy rendelkezhetünk fölötte és lehetséges tanulás, tanítás valamint felejtés és áttanulás is; harmadsor az, hogy új belátásokra juthatunk és fölfedezéseket tehetünk; s negyedsor az, hogy létezik olyasvalami, mint az emberek közötti kapcsolatok hálója, amelyben az észlelés, megismerés és tudás olyanformán van összekapcsolva meghatározott emberek viselkedésével és cselekvésével, hogy az ennek eredményeként létrejövő egység kommunikációs közösség lesz és a tradíciók hordozója.

## *2.1. A tudás instrumentalitása és a felette való rendelkezés lehetősége*

Ha ezek a föltételek azt jelentik egyfelől, hogy az embereket kulturális lényeknek tartjuk, úgy másfelől magyarázattal szolgálnak arra, hogyan is volt lehetséges, hogy gyűjtögetők és vadászok olyan különböző és különleges vidékeken, mint a Kalahári-sivatag (busmanok) és az Arktisz (eszkimók) életben maradjanak. Megmagyarázzák azt is, hogyan lehettek képesek a növénytermesztők és állattenyésztők saját kezükbe venni az élelmiszer termelését, valamint azt, hogyan tanulhattak el művelődési eljárásokat (Kulturen) egymástól azáltal, hogy tudást és más kultúrjavakat vettek át. Midőn ugyanis az ember képes úgy észlelni mindenkori helyzetét, hogy egyidejűleg a környezetet a szükségleteire, eme szükségleteket pedig újfent a környezetre vonatkoztatja, s megoldandó problémaként mindezt cselekvésébe föl tudja venni, akkor nem pusztán a világhoz értő (weltkundig) tudatnak bizonyul, hanem olyan lénynak is, amely világát különféle módokon és különféle körülmények között megalkotni képes. Nem kell különösképpen hangsúlyoznunk, hogy mindebben a tűz és a legkülönbébb szerszámok használata döntő szerepet játszott. Egyúttal azonban hozzá kell tennünk, hogy a tudás, amellyel a gyűjtögetők és vadászok az eleség előfordulását, az állatok viselkedését, továbbá a növények (mérgek, orvosságok) és más anyagok tulajdonságait illetően rendelkeznek s amelyet tovább hagyományoznak, nem kevésbé célirányos és instrumentális, mint ama szerszámok és előállítási módszerek, amelyek esetében e tudás fölhasználhatósága az anyaggal és a cselekvéssel kapcsolatban beigazolódik. S éppígy ama tudás, amelyet például a növénytermesztők és állattenyésztők a társadalmi és politikai rend fölépítésénél használnak, nem bizonyul kevésbé hatékonyak annál az ismeretnél, amely jó szolgálatot tesz nekik a növények és állatok domesztikációja során.

## *2.2. A tudás elhatárolása a kulturális alakzatban*

Miközben ezzel a tudásnak és a valóság vele megkezdett transzformációjának döntő szerepet tulajdonítunk az ember túlélési folyamatában, természetesen nem lenne jó, ha figyelmen kívül hagynánk ama tényt, hogy a valóságnak a tudásban megvalósult ismerete és megismerése korlátozva van a tudásnak mind a rendelkezésre álló eszközökhöz való kötöttsége, mind pedig az áthagyományozási folyamatba és a kommunikációs közösségbe történő integrációja által. Az ember világra való nyitottságát természetesen alapvetően szavatolja ama fölismerés, hogy az, amit észlelünk, ott van és nevén nevezhető. Minthogy azonban sem a problémaösszefüggések tudata nem

választható el ezek megoldásától, sem a megismerési folyamat nem vihető végbe valaha is, éppúgy szükséges a tudás korlátozása megvalósításának meghatározott konstellációira, mint ahogy ezek kapcsolata a tudással értelmes (sinnhaft) képződmények kialakulását vonja maga után.

Hogy a létproblémáknak a rendelkezésre-állóvá lett tudás segítségével történő megoldása csak a lét átalakulásával és ennek önálló értelemalakzatokban (Sinngelbilde) történő ábrázolásával korrelációban fogható föl, mindez tehát világossá válik, ha figyelembe vesszük, hogy ugyanazt a környezetet az egyes kultúrák teljesen különbözőképpen tapasztalhatják és különféleképpen képesek hasznosítani. Ugyanerre a következtetésre jutunk, ha megállapítjuk, hogy a lakhelyüket változtató kultúrák az új életproblémákat a bevált megoldási mintáknak megfelelően fogják és dolgozzák föl, ill. megváltozott körülmények között akár el is pusztulhatnak, ha életmódjukat nem képesek vagy nem akarják megváltoztatni. Ugyanezek a kultúrák azt is megmutatják, hogy az önalakításhoz számukra rendelkezésre álló tér (Freiraum) mindig a létfönntartás biztosításától valamint a környezettől függően nagyobb vagy kisebb, s lényegileg az határozza meg ezt a teret, hogy elsajátító avagy termelő gazdálkodásról van-e szó. Mindez azonban csak azt a megállapítást igazolja, hogy az ember túlélésének szempontjából a kulturális önalakítás éppoly lényeges, mint amilyen szükségszerű az elemi szükségleteknek a tudásban megvalósított kielégítése. Ebben az értelemben a túlélés kulcsa nem az egyes föladatok, valamint megoldásuk adekvát megítélésében leledzik, hanem a válaszban, amely maga a mindenkori kultúra. Mint olyan, ez fölveszi magába az egyes problémákat és problémamegoldásokat, ám mindig csak részlegesen jelenik meg bennük. A nyelvhez hasonlóan természetesen sokan fölosztják és elemekre bontják a kultúrát. Minthogy azonban (mint egész is) elsajátítjuk és megvalósítjuk, a kulturális lét egyes instanciái nem ragadhatók meg anélkül, hogy ne gondolnánk el egyúttal összefüggésük sajátosságát is.

### **3. Kulturális alakítás és a kultúra önalakítása**

Ha a kulturális alakzat prioritására és összefüggésének sajátosságára, azaz a kultúra önalakítására történő utalás azt jelenti, hogy a tudás és megismerés megítélésében ahogy amazok a létfönntartás praxisában és az ehhez tartozó technológiákban kifejezésre jutnak, nem korlátozhatjuk magunkat pusztán az itt említett praxisra, akkor fölvetődik

a kérdés: hogyan értelmezzük a kultúra önalakítását és mit jelent az „önalakítás” szó „ön”-eleme ebben az összefüggésben.

Minthogy az ember az írást nem ismerő kultúrák keretei között sem ismer a természet által egyértelműen előírt életutat, a kulturális alakítás kiterjed gyakorlatilag az élet minden területére. Ide tartozik a lakó-és asztali szokások kialakulása éppúgy, mint a társadalmi relációk rendje és koordinációjuk a territóriummal, a táplálék megszerzése, a kötelességek és jogok allokációja, a termelés, a fogyasztási javak elosztása és cseréje, hogy csak néhány példát mondjunk. Említésre méltó volna továbbá az etika és esztétika egész területe, valamint egyáltalában minden tevékenység és törekvés, amivel az ember az életszükségletek kielégítésekor le nem kötött időt kitölti. Végül pedig gondolhatnánk arra, hogy valamely kultúra arculatát lényegileg az határozza meg, ahogyan és amit mondanak, ami a nyelve s amit e nyelvben gondolnak és közölnek.

Ha azonban figyelembe vesszük, hogy e momentumok alakulása kulturálisan csak abban az esetben releváns, ha konszenzussal és hagyománnyal van összekapcsolva, akkor véleményem szerint nem elég itt megállni. Inkább abból kell kiindulnunk, hogy nem pusztán általában véve a kultúra lehetősége az, ami a művelődésben és valamely szemantikus tér adottságában megalapozott, hanem hogy eme tér azonos azzal is, ami a mindenkori kultúra.

Ez először is azt jelenti, hogy nyelv nélkül nem lehetséges kultúra, ill. hogy „a kultúra kommunikáció és a kommunikáció kultúra”<sup>13</sup>.

Másodszor azonban benne van az is, hogy kulturált lények éppen azért, mert a valóságról szavak segítségével szereznek ismeretet, nem csupán a világról és a dolgokról képesek beszélni és eszmét cserélni, hanem a valóságot e tapasztalatnak megfelelően veszik tudomásul és ismerik meg. Ennek okáért még mielőtt a meghatározott kijelentés létezik, nyelvileg, azaz predikatív viszonyok formájában a világ már észlelve van és potenciálisan föl van tárva.

Harmadszor pedig azt jelenti, hogy az önmagát felénk predikatív módon közvetítő világegész alakját a tudatos beszéd és gondolkodás is meghatározza, a lét és az erkölcs azonban korábban éppúgy közreműködtek ebben a meghatározásban, mint a gondolkodás és a tudat. A dolgok és kötelességek, mondjuk így, birtokában vannak annak az értéknek, amely őket az érintett kultúra szemantikus terében elfoglalt helyzetük alapján megilleti. Azáltal minősítik emez értéket, hogy ezt a helyet foglalják el, és nem valamely másikat. Mint olyanok, nem pusztán jelenségek és megoldásra való

<sup>13</sup> E. T. Hall, i. m., 169. o.

problémák, hanem mindig szimbólumok is. Eme szimbólumok megmondják minden szimbólumok közül a legszimbolikusabbnak, az embernek, hogy mit kell tennie, mi az, ami „természetes”, ami értelmes vagy éppenséggel értelmetlen.

Minthogy a szemantikus tér a rá jellemző megnyitottságban nem az egyes egyén kizárólagos alkotása s nem is közös erőfeszítések egyedülálló eredménye, hanem már mindig is fölvette magába mindkettőt és különbözik tőlük, rögzitenünk kell negyedszerre, hogy összefüggésének egysége (amint ez a hagyomány konszenzusában kifejezésre jut) nem redukálható sem az egyes egyénekre, sem a közösségre mint egyedek összességére, hanem sajátos értelemalakzatot képvisel, amelyben a személy „én”-je éppúgy visszatükröződik, mint ahogyan a szemantikus tér a közösség „mi”-jében visszatér. Jóllehet, mint olyan, nem szuperorganizmus ez, ám nem is pusztán aggregátuma ama lehetséges és valóságos vonatkozásoknak és entitásoknak, melyek csupán az „én”-ben alkotnának egységet. Sokkal inkább az „én” és „mi”, értelem és lét valóságos közvetítéseként kell fölfognunk, amely mind abban a „te”-ben, amely a másik személyt képviseli, mind pedig a kultúra egyes elemeinek jelentéstartalmában tárgyiassá válik. Mindenképpen célszerű ezért a kultúrát, amennyiben szemantikus térben jelenvalóvá válik, az „én”-hez való analógiában elgondolni, s kulturális észről ill. kulturális tudatról beszélni.<sup>14</sup>

Mindenekelőtt két olyan terület van, ahol megnyitottságában, illetőleg a szemantikus tér föltárulásaként a kultúra önalakítását különleges jelentőség illeti meg. Az egyik esetben a társadalmi viszonylatoknak és kapcsolatoknak, a másikban a vallási szimbolikának a formálódásáról van szó.

#### 4. A társadalmi viszonylatok rendje

Legkésőbb L. Morgannak a rokonsági rendszerekkel kapcsolatos vizsgálódásai<sup>15</sup> óta tudjuk, hogy az írást nem ismerő kultúrák dinamikájára és önértelmezésére ezek a rendszerek jelentős befolyást gyakoroltak. Éppen így mindenekelőtt C. Lévi-Strauss elemzése mutatják meg, hogy nem vagyunk képesek a társadalmi kapcsolatokat megérteni anélkül, hogy társadalmi és más struktúrákkal ne hoznánk összefüggésbe

<sup>14</sup> Ehhez a problematikához lásd F. C. Gamst és E. Norbeck 1976, valamint B. Bernardi 1977.

<sup>15</sup> L. H. Morgan 1870.

őket.<sup>16</sup> Túlságosan messzire vezetne azonban a kérdés további részletezése. Ami számomra jelentőséggel bír, az inkább ama tény, hogy már az egyedek között biológiailag eleve adott viszonylatok sincsenek minden további nélkül adva, hanem adott mivoltukban különféle minősítéseket nyernek. Így például egy patrilokális csoport férfi tagja nem pusztán rokon, hanem mindenekelőtt ama kultúra és közösség hordozója, amelyhez maga az ember tartozik; vagy az anyai nagybácsi nem valamely nagybátya, hanem, amennyiben matrilokális közösségről van szó, az az autoritással bíró személy, aki lánytestvérének gyermekeiért felelős; avagy, amint ez gyakran megesik, az anyai nagybácsi lánya nemcsak (kereszt-) unokanővér, hanem lehetséges és előnyben részesített hitves. Utalhatnánk továbbá arra is, hogy meghatározott rokonokat időnként ugyanazzal a névvel illetnek (mondjuk az apa valamennyi testvére „apa” lesz, az anyáé „anya”), vagy hogy a generációkat váltakozó módon hozzák kapcsolatba egymással (amikor például az unokákat hasonló státusz illeti meg, mint a nagyszülőket). Az ilyen és ehhez hasonló jelenségeket természetesen úgy is érthetjük, mintha pusztán a fönnálló viszonyok nyelvi elrendeződéséről volna szó. Minthogy azonban ennek az elrendeződésnek az eredménye beépül a tényleges életvitelbe, a neveket nemcsak nominális, hanem egyúttal reális jelentés is megilleti. Vagy másként: ha egyfelől megállapíthatjuk, hogy a személyeknek és viszonylatoknak különböző a nevük, úgy másfelől nem volna jó szem elől téveszteni, hogy ők maguk egyúttal különböző nevek; hogy nevük beépül létükbe, s létüket ezzel a névvel egységben érzélik, mutatják be a tényleges viselkedésmintában és mondják ki (predikálják).

#### *4.1 A szemantikus tér fölépítése*

Szemantikus tér és nominális ábrázolás szembeállítását az jelenti egyrészt, hogy az ember olyan lény, akinek a szó nemcsak hogy rendelkezésére áll, hanem ő maga szó; hogy nemcsak kultúrája van, hanem ő kultúra is. Másrészt arra a fölismerésre készítet, hogy ámbátor differenciált összefüggések képzése a szemantikus térben és a nominális ábrázolás szintjén párhuzamosan folyhat, ennek mégsem kell így történnie; hogy jóllehet — kulturális tetteként — minden kimondott szó közrehat a szemantikus tér alakulásánál és ezzel helyét ebben meg is erősíti, de nem úgy, hogy közben meg ne változnék; s végül, hogy a világnak a nyelvben és tudatban történő föltárulását, valamint a valóságnak a kulturális lét rendjében és alakításában megmutatkozó megnyitottságát egységként és

<sup>16</sup> Vö. C. Lévi-Strauss 1967[b].



együttal folyamatként kell fölfognunk. Ez az egység és folyamat kiegyenlítésben és konfliktusban, egyidejűleg és kölcsönösen, mint valamely tradíció és annak megváltozása a kultúra létét és valóságát, továbbá kultúrák sokaságává történő fölbomlását teszi lehetővé és határozza meg. Ebben az értelemben a szemantikus tér megnyitottsága nem pusztán előfeltétele a valóság kulturális tettben és kulturális tett által történő föltárásának, tehát a kulturális alakzat konkretizálásának, hanem magát is olyan valósággént kell fölfognunk, amely a kulturális tettben benne foglaltatik és általa megteremtetik.

#### *4.2 A szemantikus tér jelentősége a kultúrák fejlődésének szempontjából*

Ennélfogva az egyes kultúrákat úgy lehetne értelmezni, mint olyan fejlődések eredményeit, melyek részint a szemantikus térnek, valamint e tér aktuális és potenciális differenciáltságának dinamikájában, részint jelentéseinek a tudatban, nyelvben és tevékenységben történő önállósulásában vannak megalapozva és ábrázolva. Ezzel szemben ama modellek, melyek a valóságról szólnak és az emberi viselkedés valamint cselekvés végett jönnek létre, nem pusztán az általában vett kulturális lét lehetőségének és kifejezésének bizonyulnak, hanem sajátosságuk az is, hogy a szemantikus tér részleges racionalizálásaiként elemei is e térnek. Hogy e modellek kialakulása közben feszültségekre és konfliktusokra számíthatunk, melyek mind magát a kultúrát, mind pedig az individuumot és a közösséget mozgásba hozzák, valamint a létalakításnak (Daseinsgestaltung) a hagyományozás elvében elért kontinuitását kérdésessé teszik, azt külön hangsúlyoznunk nem kell. Ki szeretném azonban emelni, hogy e feszültségek és konfliktusok valóságos közvetítése csak az életközösségi viszonyok keretei között végezhető el, ott tehát, ahol az ember személy-létében, a közösség pedig emberi mivoltában konstituálódik. Az életközösségi és kulturális lét konvergenciája huzamosabb ideig a legjobb esetben a pre-tribális gyűjtögetők és vadászok kultúráiban érhető el, s ez arra utal, hogy a növekvő népsűrűséggel az életközösségi kapcsolatok fölépítése és integrálásuk a kultúra egészébe sajátos földadatot jelent, mely mind új lehetőségeket, mind pedig konfliktusokat von magával. Amennyiben a gyűjtögető és vadász kultúrákban (a növénytermesztőkkel és állattenyésztőkkel ellentétben) nagyobb népsűrűség kialakulása általában nem lehetséges, ezzel újból a már említett neolitikus határra bukkanunk. Habár, mint olyan, ez a határ a legszorosabban összekapcsolódik a gazdasági változásokkal, mindazonáltal — és mindenekelőtt — úgy kell fölfognunk ezt,

mint a valóság kulturális megnyitottsága és a világ nominális föltárása közvetítésének problémáját.

## 5. A vallási szimbolika kulturális relevanciája

Ha a társadalmi relációk rendszere a kultúra önalakításának szempontjából különösen azért releváns, mert megteremti a föltételeit annak, hogy az ember mint életközösségi lény a világra ráébredjen és a kultúrát (a társadalmi szerkezetben őt megillető hely valamint a tőle elvárt cselekvés alapján) megélje, akkor a vallási szimbolika relevanciája a következőket jelenti. Egyfelől: eme szimbolika a szemantikus térbe nem pusztán kényszerűen betagolt jellegű, hanem úgy kell értékelnünk, mint ennek önálló járulékát, másfelől pedig azt, hogy benne kísérlet történik annak az üzenetnek a megfogalmazására, amely a szemantikus tér megnyitottságában már mindig is azonos a kultúrával. Az első esetben a kultikusnak és rituálisnak a komplexumára utalok, a másodikban a mitológiára ill. a mítoszra, amennyiben ez — a tradíció szavaként — az ember tudatát alakítja és meghatározza.

### 5.1 Kultusz és rítus

Minthogy a kultusz és a rítus önmagában sem a céltudatos cselekvés, sem pedig pszichikai szükségletek kielégítésének alapján nem érthetők meg adekvát módon, mindazonáltal az ember gondolkodását és iparkodását teljességgel igénybe veszik és — szabadjon ama helyre utalni, amely számukra az írást nem ismerő kultúrák keretei között megadatott — lényegileg meghatározzák, biztosan nem volna elégséges, ha bennük pusztán olyan jelenségeket látnánk, amelyek (éppen meglétüknél fogva) a szemantikus térhez is tartoznak. Ha figyelembe vesszük, hogy mindenekelőtt az emberi létnek az afféle töréseit, átmeneteit és döntéseit fogjuk föl rituálisan és kultikusan, mint amilyenek a születés és halál, a felnőtté válás, a megélhetés biztosítása, az egészség és termékenység, akkor sokkal inkább érthetővé válik, hogy itt nem külsőleges eseményekről, hanem olyan tetről és alakításról van szó, amelyben a kultúra a maga identitásában megmutatkozik, s amelyben az ember mint e kultúra hordozója és reprezentánsa vesz részt. Mint olyat, a rítust és a kultuszt már kezdeteiben — s nem pusztán azért, mert alakítható és továbbfejleszthető — a szemantikus tér mezőiként és momentumaiként kell fölfognunk. Bennük egyrészt létrejön, másrészt differenciálódik, összerendeződik, és —

amennyiben új kultuszok és rituálék átvételére vagy régiek elmúlására gondolunk — megváltozik ez a tér. Amennyiben a kultusz és a rítus azt a tudást és tudatot, amely artikulálja őket, az ábrázolás és kifejezés öncéljában megszüntetik, nem egyszerűen összeolvadnak a kimondott és kimondatlan jelentések egészével, hanem ki is alakítják az arcéleit ennek az egésznek, amennyiben mélységet és struktúrát kölcsönöznek neki, s ők maguk éppoly szükségesnek mutatkoznak, mint a mindennapi kenyér.

Hogy kultusz és rítus teljes jelentőségét fölmérjük a kultúra önalakításának szempontjából, természetesen nem elég őket pusztán formálisan tárgyalni, a mítoszra való vonatkozásuk nélkül, amellyel direkt vagy indirekt módon összekapcsolódnak és sajátos összefüggést alkotnak.

## *5.2. Kultúra és mítosz*

Habár a mítosz az elbeszélés módusában, azaz mitológiaként, nominális ábrázolás, ahogyan minden más elbeszélés is az, mégis különbözik a mitológiától és az egyéb elbeszélésektől annyiban, amennyiben az ő esetében elsődlegesen nem arról van szó, hogy a világ a kulturális megnyitottság hátterén, a nyelv és tudat mértékének megfelelően legyen föltárt, hanem arról, hogy magának a szemantikai térnek a megnyitottsága tárgyiassá tétessék. Miközben ezzel a mítosz ama tudásban részesedik, melynek segítségével a mindennapi problémák megfogalmazhatók és megoldhatók, saját tudása nem ebben áll, hanem ennek aktuális közvetítésében. Természetesen a mítosz birtokolja és ismeri azt a világot, amely a tudat számára mindenkori kultúrájának szemszögéből és keretei között fölkinálkozik. Sajátos tárgya azonban mégsem ez a világ, legalábbis nem úgy, ahogyan azt a dolgokkal való instrumentális kapcsolat felől elgondoljuk, hanem úgy, ahogyan az a létben és alakulásban megalapozott. A mítoszban, mondhatjuk így is, a kultúra valamiképpen önmagát anticipálja, amennyiben a múltat jelenlévő föladatként és jövőbeni életalakzatként artikulálja és ábrázolja. Ami a múltban történt, a világ kezdete, az őszállapot, mindezek olyan események, amelyek az ember számára követelményként és a tájékozódás mintájaként, mint lehetőség és kötelesség jelennek meg.

Mindennek a jelentésére egyrészt az a tény derít fényt, hogy valamely közösség a többitől, a kultúrák pedig egymástól *de facto* a mítoszban határolódnak el, s az egykori történesek mintájára saját univerzumokat konstituálnak. Másrészt a mítosz értelme abban jut kifejezésre, hogy benne a lét kimondott és kimondatlan rendjét megalapozott rendként tapasztaljuk és értelem-teliként éljük meg. Ebben a vonatkozásban a mítosz

nemcsak az élet és halál, természet és kultúra, látható és láthatatlan valóság, jó és rossz, isteni és emberi lét közötti töréseket és különbségeket konstatálja, hanem egyúttal alakítja is ezeket, amennyiben ábrázolja és a szemantikus tér összefüggésében lerögzíti őket. Mindenekelőtt azonban abban mutatkozik meg a mítosz értelme, hogy azok a nevek, amelyekbe kijelentései az élet gyakorlatával együtt visszavétetnek (azaz ama szubjektumok és figurák, amelyekről a mitológiai elbeszélés hírt ad s amelyek alapján az emberi praxis megítéltetik), a mitikus tudás kettős természetének megfelelően ugyan valami mást is jelölhetnek (mondjuk a Holdat vagy egy erdőt), tulajdonképpen értelemben azonban önmagukat kell jelölniük, azaz lényegében „tautegorikusan” és nem „allegorikusan” kell fölfognunk őket.<sup>17</sup> Mint ilyeneknek, nem felel meg nekik semmiféle tárgy, melynek értelme a nominális utalás során megállapítható volna. Tárgyaik sokkal inkább ők maguk, hiszen a kulturális közvetítés nem rajtuk kívül történik, hanem ez a közvetítés velük azonos.

Kétségekívül megkérdezhetjük és meg is kell kérdeznünk: miképpen fogható föl a kulturális megnyitottságnak a mítoszban történő közvetítése, ennek igazolása valamint föltárulása, vajon e közvetítés meghatározott tartalmakhoz és struktúrákhoz kötődik-e, vajon létezik-e olyasvalami, mint a tautegorikus nevek logikája, vajon megalapozott-e ez a logika az istenről alkotott eszmében és ha igen, milyen módon, s egyáltalában miképpen lehetséges erről beszélni ill. mindez milyen következményeket von maga után a mítosz és kultúra valóságára és interpretációjára nézvést? Bárhogyan válaszoljunk is meg ezeket a kérdéseket, nem hiszem, hogy túl messzire megyek, ha azt állítom, hogy mítosz nélkül a kultúra sem valóságos, sem érzékelt, sem elgondolt nem lehet, s hogy a kultúra önalakítása nem egyszerűen eléri tetőpontját a mítoszban, hanem mind a tett és a lét, mind a gondolat és a fogalom értelmében megköveteltetik.

<sup>17</sup> Schelling: *Werke* (Beck, München 1958—65), VI. köt., 197. o.: „A mitológia nem *allegorikus*, hanem *tautegorikus*. Az istenek valóságosan létező lények, akik nem valami mások *létüket*, és megint valami mások *jelentésüket* tekintve, hanem *csak* azt jelentik, ami a létezésük.” Miután a mítosz szava a mindennapok nyelvéhez tartozik, egyúttal azonban lényegileg más funkciót tölt be, mint a köznyelv, nem meglepő, hogy, miként azt a strukturalizmus tanítja, a mitologikus beszédnek sajátos struktúra képezi az alapját. Hogy itt nem foglalkozom alaposabban is a strukturalizmussal, annak oka egyrészt az, hogy véleményem szerint a struktúra a tartalmak következménye, melyek ennél fogva a mítosz és a kultúra tárgyalásakor prioritást igényelnek, másrészt pedig az, hogy a kimerítő diszkusszióhoz nem áll rendelkezésre elegendő tér.

### 5.3 A mítosz tautegorikus valósága

Ha a szemantikus tér létrejöttének a környező világban, a gazdaság formájában, a tudásállományban és a társadalmi rendben különféle képpen artikulált kiindulási föltételei arra utalnak, hogy e tér üzenetének a mítoszban és a mitológiában történő ábrázolása konstelláció és összefüggés szerint mindig más képzetekre koncentrált, úgy ellenben figyelembe kell vennünk azt is, hogy a tautegorikus nevekben megjelölt tartalmak a maguk módján valóságosak, s így nem pusztán a kultúrában hatékonyak alakító erőként, hanem a megnevezés értelmének megfelelően egyetemességre és általános-érvényűségre tartanak igényt. Miközben így kifejezésre jut egyfelől az, hogy a kultúra mitikus-mitológikus ábrázolása e kultúrának a valóságos megjelenítéseként áll előttünk, a megfelelő történeteket pedig igaznak tapasztaljuk, a dolgokkal való kapcsolat és a világ rendje szempontjából másfelől kitűnik, hogy a tautegorikus neveket éppúgy tekintetbe kell vennünk, mint más tárgyakat és tényállásokat. Ez az erőről alkotott különféle képzetekre és ezek differenciálódására éppúgy vonatkozik, mint a lelkek, kultúrhéroszok, ősök, szent események, valamint egyáltalában az Isten és az isteni jelenlétére, kívánalmára és reprezentánsaira. Ugyanakkor természetesen meg kell állapítanunk, hogy a kapcsolat, mely a tautegorikus nevekhez, valamint e neveknek a tájakban, állatokban, különleges körülményekben stb. való jelenlétére utaló jelekhez fűz, csak ott lehet valóban adekvát, ahol a kultúra úgyszólván azonos önmagával és tulajdon céljával, azaz ahol az ember méltóságát, a kölcsönös segítségnyújtás szükségességét, valamint az értékek, jogok és kötelességek érvényességét elismerik, a lét kulturális-rituális alakításának pedig teret biztosítanak. Minthogy ez a kulturális-rituális létalakítás a szemantikus tér létrejötténél találkozódik a mítosszal, nem pusztán azt a közeget teszi, amelyben a szemantikus tér megnyitottságának föltárulása — vagy ha úgy tetszik, a mitológia nyelvében történő ábrázolása — a mítosz által kezdetét veszi, hanem olyan forrásként is fölfogható, amelyben kultúra és mítosz egyaránt megújulnak, amennyiben folytonos egymásrakövetkezésben igénylik és megerősítik egymást.

Miután a kultúra lényegét tekintve dinamikus természetű, s tartósság csak a valósulás során érhető el, a kultúrának a mítoszban közvetített alakja sem lezárt eredmény, hanem olyan állapot, amely csak addig valóságos, ameddig folytonosan létrejön az újabb eredményekben. Ha ez egyfelől azt jelenti, hogy a szemantikus tér alakítását és közvetítését folyvást előttünk álló föladatként kell értelmeznünk, úgy másfelől az következik belőle, hogy a kulturális önalakítás folyamatát nem gondolhatjuk el anélkül, hogy ne gondolnánk el ezzel egyidejűleg az öntorzulás (Selbstentstellung) lehetőségét,

mint e folyamat alakulásában szerepet játszó valóságos tényezőt. Így veszi föl a kultusz, rítus és mítosz a nominális tudást a szemantikus térben; egyúttal azonban kiszolgáltatják magukat az instrumentális földolgozásnak és használatnak, amennyiben ezt a tudást mint közvetítésük eszközét fölszabadítják és rendelkezésre-állóvá teszik. Valamely kultúrának a mítoszban végrehajtott, más kultúráktól történő elhatárolását továbbá úgy kell értelmeznünk, mint e kultúra tulajdon valóságának az igazolását, egyúttal azonban azt is jelenti ez az elhatárolódás, hogy — különösképpen, ha mások értelemigényének (Sinnanspruch) tagadásaként gyakorolják — a saját értelemigényt belevonják e tagadásba. Végül pedig a tautegorikus nevek megnevezése azt jelenti, hogy e megnevezésekkel a szemantikus tér megnyitottságában bizonyos tapasztalatok a helyükre kerülnek; egyúttal azonban fölmerül annak a lehetősége is, hogy az egyik nevet kijátsszák a másik ellen, s így a szemantikus téren belül váltják ki azt a dialektikát, amely a kultúrák közti térben a mások emberlétét csak azért tagadja, mert ezek nem ugyanahhoz a mítoszhoz tartoznak, vagy a mítosz alsóbbrendű lényeknek állítja be őket.

#### *5.4 Vallás és mágia*

Formálisan és a pragmrára való vonatkozással megőrizhetjük a vallás és mágia megkülönböztetésében önalakítás és öntorzulás kettős mozgását. Eszerint a vallást a pragmának a kulturális önalakítás folyamatához való oda- és visszacsatolásaként, a mágiát ellenben a vallás ama momentumaként kell fölfognunk, amelyben a kultúra — a vallási létalakítással egyetértésben, s egyúttal ellentétesen azzal — mintegy a tulajdon léte ellen használtatik föl és vettetik be. Habár fenomenológiai szempontból a vallás és mágia közötti különbséget nem szükséges közvetlenül megragadni, ez a különbség kultúrontológiai vonatkozásban nem hagyható figyelmen kívül. Problémaként pedig aligha becsülhető túl a jelentősége a cselekvésnek és az egyes ember önmeghatározásának a kultúrtörténet fejlődésének szempontjából.

Ha a mágiát egyfelől (mint fehér és fekete mágiát) a valláson belüli félreértésként, vagy a vallásnak és szimbolikájának vallásellenes manipulálásaként kell fölfognunk, akkor másfelől olyan ellentmondásként mutatkozik meg, mely ellentmondás magában a szemantikus térben, továbbá a tautegorikus nevek létrejöttében és összekapcsolódásában keresendő. Ezt egyrészt úgy értelmezhetjük, hogy a közösség tagadja a kultúra és személy közvetítését, s ezzel — a kulturális rendszer vagy az individuális érdekek javára — elnyomja a személy valamint a közösség követelményét, másrészt azonban úgy is, hogy egyes mítoszok a többi kárára olyannyira önállósulnak, hogy a kölcsönös

összefüggés már csak egyoldalúan, azaz a mítoszok és hordozóik közötti ellentétként jelenik meg. Miután ez utóbbi csak ott lehetséges, ahol a társadalmi rendszer annyira differenciált, hogy az úr és a szolga egymással szembenállnak s az intézmények hordozói különböző és önálló egységeket képesek alkotni, a mágiának ez a fajtája ezért olyan probléma, amely csak a törzsi kultúrák fölbukkanásával válik aktuális. Mindez nem pusztán a neolitikus választóvonallal szembesít bennünket újfent, hanem ezen túl megmutatja azt is, hogy nem érthetjük meg ezt a dinamikát anélkül, hogy ne gondolnánk el egyidejűleg az embernek a mítoszban megjelenő szabadságát, valamint a kulturális önalakítás és öntorzulás ezzel összekapcsolt dialektikáját.

Hogy a kultúra önalakítása mágikus lehet, de nem kell, hogy az legyen, hogy a szemantikus tér megnyitottságának és föltárulásának sajátos kultúrákban kell kifejezésre jutnia, ám ezeken lényegesen túlmutat, mindez tehát éppúgy a kultúrák és történetük dialektikájához tartozik, mint a dialektika meghaladása, amit a kultúra és pragma maradandó föladatának kell tartanunk.

## 6. A pragma meghatározása

Ha az az elgondolás vezérel bennünket, mely szerint az ember olyan lény, aki különböző körülmények között és különféleképpen mutatkozik meg s formálja cselekedeteit, akkor a kultúrák mintegy megerősítései ennek az elgondolásnak, s bizonyítékul szolgálnak arra, hogy a pragma is ennek megfelelően differenciált. Aszerint hogy ragaszkodunk-e mármint a nem identitásához és egységéhez, két kérdés merülhet föl. Hogyan magyarázható az ember fejlődése és mit jelent ez a pragma szempontjából; illetőleg: hogyan kell a nem fejlődésről gondolkodnunk s hogyan jut ez kifejezésre a pragma különféle formáiban?

Természetesen, ha meggondoljuk, hogy a pragma csak akkor létezhet, amikor kultúra is létezik, s hogy minden kultúra valamely értelem- és életteret nyit meg, amelyben az alakulásban lévő személy már mindig is otthon van, akkor érthetővé válik, hogy az előbbi kérdések így nem tehetők föl, hiszen a pragma ebben a formában nem adott. Persze nem tagadhatjuk, hogy tehetség és intelligencia — vagy ha úgy tetszik, az agy kapacitása — az életfolyamathoz hasonlóan lényegi föltételei a kultúra létrejöttének. Ám ezek éppen ezért nem azonosak a kultúrával, s nem is képeznek egységes alapot a kulturális folyamat sajátos dinamikájának és a benne cselekvő embernek a megértéséhez. Ennélfogva ahelyett, hogy a kultúrák sokaságából a pragma fejlődésére következtetnénk

és ezt a fejlődést a nem problematikájával összekapcsolnánk, sokkal fontosabb a kultúrák sokaságát magának a kulturális létnek az egységébe visszavenni, s belőle — az általában-vett kultúrtörténet horizontján és összefüggésében — megérteni a pragmat. Ez persze föltételezi azt, hogy föladjuk a lét és gondolkodás viszonyáról alkotott nominalista előítéletet, s a kultúrát *sui generis* valóságnak ismerjük el. Másfelől éppen az írást nem ismerő kultúrák azok, amelyek önnön valóságmitoszuk revíziójára kényszerítenek, így hát létezésük ésszerű megértésére lehetőség kell hogy nyíljon.

Mindennek előrebocsátásával mármost az írást nem ismerő kultúrák pragmjára irányuló kérdést megválaszolhatónak tartom, mégpedig a következőképpen:

Először is rögzítenünk kell, hogy — csakúgy, mint más kultúrák esetében — az írást nem ismerőknél is az határozza meg a pragmat, hogy a cselekvés és viselkedés kereteinek nemcsak az emberi természet, hanem a mindenkori kultúra is eleve messzehatóan érvényes formát kölcsönöz.

Másodszor: mind az írást nem ismerő kultúrák differenciálódása, mind pedig az ember ezekben elfoglalt helye arra utal, hogy a cselekvés és viselkedés előre-meghatározottsága semmi esetre sem zárja ki az önalakítás, elkülönbözés, változás és átalakulás lehetőségét. Éppen ellenkezőleg, világossá válik ennek folytán az is, hogy mind a cselekvésnek a tapasztalatok alapján biztosított sikere, mind pedig a saját jelennel és múlttal történő érintkezésben etablirozott értelemalakzat azt célozzák, hogy a mindenkori kultúra kontinuitása megőrződjék és biztosítva legyen.

Harmadszor: az emberi élet praxisa annak fölismerésére készlet, hogy e praxis a lét minden területén racionális, azaz a tudás és a tudat által van formálva, ami azonban még nem jelenti azt, hogy minden további nélkül racionálisan közvetítettnek kell lennie.

Negyedszer: a szemantikus tér megnyitottsága és a mítoszban történő föltárulása közötti feszültség egyfelől, s e térnek a pragmban és a pragma által való létrejötte és ábrázolása másfelől azt eredményezi, hogy a mitikus tudás nemcsak általában a racionalitást alapozza meg, hanem szükség van rá a kultúra önalakításának szempontjából is, ám sorsszerűnek mutatkozik a kultúra öntorzulására nézvést. Értelme és alakulása szerint ezért a kultúra lényegileg úgy értelmezendő, mint fogalma azon elemeinek kibomlása, melyek a mitikus egységben egymással közvetítésben voltak. Ezzel szemben a pragma — mint ezen egységnek az aktualizálása, összekapcsolva az egység kibomlásának eredményeivel — produktuma és egyúttal produkciója is meghatározott kultúráknak.

Ötödször: világos, hogy a szemantikus térnek a mítosz szavában véghezvitt föltárása a tautegorikus nevekben jut nyugvópontra s nem használják föl arra, hogy ezeket



magukat még egyszer a logosz mértékének megfelelően megítélik. Pozitív értelemben ez azt jelenti, hogy az írást nem ismerő kultúrákban a kultúra fölépítése fontosabb, mint magyarázata ill. mint lehetőségeinek kifejtése; negatív értelemben azonban azt, hogy a lét mitizálásában és a mitológiai komplexumok racionalizálásában rejlő ellentmondásokat nem leküzdik, hanem dialektikusan a felszínre hozzák.

Végezetül pedig azt kell kiemelnünk, hogy a gyűjtögető és vadász kultúrák közötti különbség egyfelől, a növénytermesztők és állattenyésztők kultúrái között fönnálló pedig másfelől megmutatja, hogy ámbár a pragma alapvetően mindkét esetben ugyanaz, mégis e két eset a valóságát tekintve különbözik, amennyiben a kulturális önalakításnak a pragmban konstituálódó folyamata megváltoztatja azokat a dimenziókat, amelyekben az ember önmagára talál s a kultúra megőrzi alakját.

## **7. Az írást nem ismerő kultúrák jelentősége a pragma és a filozófia szempontjából**

Amennyiben, miként ez itt is történik, az írást nem ismerő kultúrák pragmjára kérdezzünk, természetesen nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy eme kérdést nemcsak azért tesszük föl, mert ilyen kultúrák léteztek és léteznek mind a mai napig, hanem azért is föl kell hogy tegyük, mert fölfedezésük a lehető legszorosabban összekapcsolódik fölfedezőik pragmjával. Ennek a fölfedezésnek egyrészt az lett a következménye, hogy a gyarmatosítás korával és az illető kultúráknak a — részben fizikai — megsemmisítésével a nyugati mitológiák új alakot nyertek, másrészt pedig az, hogy a pragma és kultúra dokumentációja nem maguktól e kultúráktól származik, hanem utazóktól, adminisztrátoroktól, misszionáriusoktól, etnológusoktól és — amennyiben napjaink szituációját vesszük — azon (e kultúrákhoz tartozó) emberektől, akiket a gyarmatosítók oktatási rendszere tett nagygyá. Bárhogy fogalmazzuk is meg ezért az írást nem ismerő kultúrák pragmjára vonatkozó kérdést, akár kultúrtörténeti fölfogásban vagy valamely ahistorikus kultúranthropológia értelmében, akár szaktudományosan vagy filozófiailag, mindenképpen a korunkkal és kultúránkkal való párbeszéd kellős közepén találjuk magunkat. Minthogy e párbeszéd elkerülhetetlen, mind tudományos, mind pedig filozófiai szempontból abszurd volna úgy tenni, mintha nem is léteznék.

Habár itt nem nyílik lehetőség arra, hogy még mélyebben belemenjünk e problematikába, azért legalábbis szeretnék utalni az írást nem ismerő kultúrák jelentőségére, amely,

mint olyan, pragmájuk lényegi aspektusa. Mondandónkat rövide szabva, ez háromféle lehet, tudniillik történeti, morfológiai és filozófiai.

Amikor a történeti jelentőséget emlitem, egyrészt arra a tényre utalok, hogy őket is hely illeti meg az emberiség kultúrtörténetében, s már csak ezért is célszerű megkérdeznünk, mi ez a hely, valamint megkísérelnünk, ahogy a kultúrtörténeti antropológia teszi, ezen kultúrák létezésének fényében rekonstruálni a történelmet.<sup>18</sup> Másrészt azonban e kultúrák recepciójának történetére és azokra a következményekre gondolok, amelyek ebből eredtek és erednek mind az illető kultúrákra, mind pedig a nyugati tudat önértelmezésére nézvést — különösképpen ami a kultúra és vallás eredetére vonatkozó tudást illeti, s ami a saját szemantikus tér föltárulásához tartozik.<sup>19</sup>

Morfológiailag az írást nem ismerő kultúrák annyiban bírnak jelentőséggel, amennyiben a tudományt, azaz a kultúrantropológiát, arra kényszerítik, hogy kulturális tetteként fogja föl magát, s a tudás és megismerés közvetítését — ahogyan ez mindenekelőtt a kognitív és szimbolikus antropológiában válik világossá<sup>20</sup> — alapjaiban átgondolja. Idetartozik az is, hogy elsősorban azt kérdezzük meg, mi is az értelme a neolitikus választóvonalnak, s milyen konzekvenciák adódnak belőle a jelenkor számára. Másrészt az említett kultúrák jelentősége abban áll, hogy lehetővé teszik számunkra kultúránknak az őket formáló folyamatok tükrében történő szemlélését<sup>21</sup>, valamint annak fölismerését és (e fölismerésnek megfelelő) kritikai értékelését, hogy a nyugati tudat e kultúrák recepciótörténetével együtt a mitológikus folyamat folytatása.

Végül az írást nem ismerő kultúrák filozófiai jelentősége egyrészt ama kulturális és teoretikus kihívásban áll, amely a történeti és morfológiai jelentőséget szükségképpen maga után vonja, másrészt pedig annak lehetőségében, hogy éppen a kultúra és filozófia kezdetére és eredetére vonatkozó kérdést (összefüggésben az írást nem ismerő kultúrák valóságával és az ehhez kapcsolódó tapasztalatokkal) újra föltegyük, s így a fundamentálfilozófiát etnofilozófiailag koncipiáljuk. Ez utóbbi, mint olyan, nem pusztán „naturális” és „szellemi monásznak”<sup>22</sup> ismeri az embert, hanem mindenekelőtt kulturális monásznak, vagyis olyan lénynek, amely prag mája alapján nemcsak a filozófia

<sup>18</sup> Vö. W. Koppers 1952 és R. Schott 1981.

<sup>19</sup> Vö. J. R. Llobera 1976, W. Dupré 1980[a] és J. Fabian 1983.

<sup>20</sup> Vö. J. L. Dolgin—D. S. Kemnitzer—D. M. Schneider 1977, valamint E. Renner 1980.

<sup>21</sup> Vö. C. Lévi-Strauss 1967[a], C. Kluckhohn 1968 és W. Dupré 1975.

<sup>22</sup> E. Heintel 1968.

művelésére képes, hanem kultúrája alakjában és a mítosz módusában a filozófiát már mindig is megvalósította.

(Fordította: *Borbély Gábor*)

### *Irodalom*

- American Ethnologist*, Special Issue: Symbolism and Cognition, 8.3 (1981), 9.4 (1982).
- Bernardi, B.(Ed.): *The Concept and Dynamics of Culture*, Mouton, The Hague 1977.
- Nicolaus Cusanus: *De coniecturis*, Philosophisch-Theologische Schriften Bd. II., Herder, Wien 1964—67, 1—209. o.
- Diamond, S.: *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization*, Dutton, New Brunswick 1974.
- Dolgin, J. L.—Kemnitzer, D. S.—Schneider, D. M. (Eds.): *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, Columbia University Press, New York 1977.
- Dupré, W.: *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, Mouton, The Hague 1975.
- — —: „Kultur und Ethos”, in: Ratschow, C.H. (Hrsg.): *Ethik der Religionen*, Kohlhammer, Stuttgart 1980[a], 79—176. o.
- — —: „Ethnocentrism and the Challenge of Cultural Relativity”, *Concilium* 135.5 (1980[b]), 3—13. o.
- Fabian, J.: *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, Irvington—New York 1983.
- Farb, P.: *Mans Rise to Civilization*, 2. kiad., Bantam, New York 1978. Fischer, F.H.: „Zur Theorie der Feldforschung”, in: Schmied-Kowarzik, W.—Stagl, J. (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie*, Reimer, Berlin 1981.
- Gamst, F. C. — Norbeck, E. (Eds.): *Ideas of Culture. Sources and Uses*, Rinehart and Winston, New York 1976.
- Goldschmidt, W.: „Anthropology and the Coming Crisis: An Autoethnographic Appraisal”, *American Anthropologist* 79.2 (1977), 293—308.o.
- Hall, E. T.: *The Silent Language*, Fawcett, New York 1966.
- Heintel, E.: *Die beiden Labyrinthe der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens*, Oldenburg, Wien—München 1968.

- Hutterer, K.: „The Natural and Cultural History of South-east Asian Agriculture: Ecological and Evolutionary Considerations”, *Anthropos* 78. 1/2 (1983), 169—212. a.
- Jarvie, J. C.: „The Problem of the Ethnographic Real”, *Current Anthropology* 24.3 (1983), 313—325. o.
- Kluckhohn, C.: *Mirror of Man*, Fawcett, Greenwich 1968.
- Koppers, W.: „Das Problem der Universalgeschichte im Lichte von Ethnologie und Prähistorie”, *Anthropos* 52 (1952), 369—389. o. Lemaire, T.: *Over de waarde van kulturen. Tussen europacentrisme en relativisme*, Ambo, Barn 1976.
- Lévi-Strauss, C.: *The Savage Mind*, University of Chicago Press 1966.
- — —: *Structural Anthropology*, Doubleday, Garden City—New York 1967[a]
- — —: *Les structures élémentaires de la parenté*, 2. kiad. Plon, Paris 1967[b]
- Llobera, J. R.: „The History of Anthropology as a Problem”, *Critique of Anthropology* 7.2 (1976), 17—42. o.
- Morgan, L. H.: *Systems of Consanguinity and Affinity*, Smithsonian Contributions to Knowledge (vol. 17, 218), Washington 1870.
- Nachtigall, H.: „Das sakrale Königtum bei Naturvölkern und die Entstehung früher Hochkulturen”, *Zeitschrift für Ethnologie* 83 (1958), 34—44. o.
- Randles, W. G. L.: *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*, Mouton, Paris 1968.
- Redfield, R.: *The Primitive World and its Transformation*, Penguin Books, Middlesex 1968.
- Renner, E.: *Die Kognitive Anthropologie: Aufbau und Grundlagen eines ethnologisch-linguistischen Paradigmas*, Duncker u. Humblot, Berlin 1980.
- Schebesta, P.: *Portugals Konquistamission in Südost-Afrika*, Steyler Verlag, St. Augustin 1967.
- Schott, R.: „Aufgaben der deutschen Ethnologie heute”, in: Schmied-Kowarzik, W.—Stagl, J. (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie*, Reimer, Berlin 1981.
- Singer, M.: „Signs of the Self: An Exploration in Semiotic Anthropology”, *American Anthropologist* 82.3 (1980), 486—507. o.
- Tylor, E. B.: *Primitive Culture* Part I: The Origins of Culture, Harper and Row, New York 1958.
- Westermann, D.: *Geschichte Afrikas. Staatenbildung südlich der Sahara*, Greven, Köln 1952.

## TRADÍCIÓ ÉS IGAZSÁG

*Néhány megjegyzés a tradíció fogalmának kulturális  
és filozófiai jelentőségéről\**

WILHELM DUPRÉ

Korunk tapasztalatának része, hogy a különböző tradíciókat megtanultuk ugyan alaposan tanulmányozni és szakszerűen elkülöníteni egymástól, ugyanakkor azonban a legnagyobb zavarban vagyunk, amikor a tradícióhoz való saját viszonyunkat akarjuk közelebről meghatározni. Eltekintve még attól, hogy egy pluralisztikus orientációjú kultúrában, ahol különböző tradíciók és messzemenően privatizált életformák vannak jelen, a saját pozíciót meghatározni éppenséggel nem egyszerű, mindenekelőtt az vált kétséggé, hogy mit is kezdjünk pontosan a tradíció szóban rejlő *traderével*. Mialatt egyrészt a foglalkozás területén és a társadalomban az alkalmazkodás kikerülhetetlennek látszik, másrészt azonban úgy tűnik, hogy mindenkinek magának kell megfontolnia, miként igazodik el e helyzetben és miként sajátítja el önmagát.<sup>1</sup>

Ahelyett hogy konkrétan áthagyományoznánk, mit kell tenni kötelező érvénnyel a humanitás megvalósítása és a lélek üdve érdekében, messzemenően kiszolgáltatjuk magunkat és gyermekeinket a kötődés-nélküliség (Unverbindlichkeit) vákuumának. Ennek megfelelően azon sem kell csodálkoznunk, hogy sokan nosztalgikus rituálékkal próbálnak valamiféle pseudotradíciót elővarázsolni; hogy ismét mások, s főképp fiatalok, boldogulásukat idegen országokban keresik, és keletről származó, láthatóan önjelölt prófétákhoz csatlakoznak; vagy hogy a hagyomány, amennyiben institucionalizálódik, sokféle represszív és fundamentalista formát ölt.<sup>2</sup>

\* Megjelent: *Wissenschaft und Glaube* (Wien) Jg.1 (1988), Heft 1, 18—39. o.

<sup>1</sup> Vö. W. Windelband: „Über Wesen und Wert der Tradition im Kulturleben”, *Präudien* Bd. 2, Mohr, Tübingen 1924, 244—269. o. A vallásos nevelés kérdéséről ezt olvashatjuk nála (255): (...) az ő [ti. a fiatalember] saját lényére és az ő saját életére kell hagynunk, hogy miként fogja ezt a [ti. vallási] tradíciót magában földolgozni és hogy milyen emberré nővi ki ennek alapján magát.

<sup>2</sup> Vö. ehhez H. Lübbe: *Zwischen Trend und Tradition: Überfordert uns die Gegenwart?* Interfrom, Zürich 1981.

Ennek a fejlődésnek kétségkívül megvannak a maga okai. Rámutathatnánk például ész és valóság elválasztására a nominalizmusban, amely a kulturális lét rákövetkező meghasadásában (egy exkluzív egyházi és világi orientáció értelmében) a tradíciót elidegenítette önmagától. Azokra a következményekre is gondolhatnánk, amelyek a nemzetállam eszméjére való politikai orientációból a nyugati tudat számára adódtak és mind a mai napig adódnak; vagy azokra a feszültségekre, amelyeket a reformáció és az ellenreformáció hozott létre. Másrészt az életkörülményeknek az a megváltozása lebeg a szemem előtt, amely a fölfedezések korát követően, valamint a gazdaság és a társadalom területén végbement industrializáció következtében történt. Mindezen újdonságokkal és minden mással szemben, ami csak ebben az összefüggésben létrejött, a tradíció, amely kényszerűen a múltból érti önmagát és ennek a megértésnek alapján alakítja a jövőt, szükségképpen problematikusává vált. Mindazonáltal számomra nem tűnik olybá, mintha ezzel, valamint az arra való utalással, hogy ez a fejlődés a polgári-indusztriális társadalomban fejeződött ki, kielégítően megmagyaráznánk a tradíció szétmorzsolódását és különösképpen a tradíció megtörésének azt a jelenségét, amellyel korunkban találkozunk. E tekintetben inkább azon a véleményen vagyok, hogy a tradíció problémáját akkor tudjuk teljes jelentőségében fölmérni, ha ezt mindenekelőtt az újkori filozofálás problémájaként ismerjük föl, s ha ezt a problémát magát, valamint a filozófiát egyáltalában véve a tradícióhoz való viszonyuk tekintetében próbáljuk meg közelebbről meghatározni.

A tézis, amelyet most kimondtam, átfogóbb annál, semmint hogy a rendelkezésre álló terjedelemben ki lehetne dolgozni. A következőkben ezért a tradíció problémájának azon aspektusára fogok összpontosítani, amelyet vizsgálva e probléma filozófiai jelentősége különösen világossá válik, nevezetesen a tradíció igazság-aspektusára. Mivel pedig — legalábbis számomra úgy tűnik — a tradíció problematizálódása a descartes-i gondolkodásban történő külsőlegessé-válásával paradigmátikus jellegre tett szert, röviden ki szeretnék térni erre a pontra, hogy azután — innen kiindulva — a szó jelentésének vizsgálatán át föltegyem a tradíció fogalmára vonatkozó kérdést, s hogy az igazság és a tradíció viszonyára való kérdést e fogalommal összhangban kíséreljem megválaszolni. Mivel filozófiának és tradíciónak a tradíció-fogalom fényében való elgondolása nem marad következmények nélkül a filozófia önértelmezése tekintetében sem, végezetül néhány olyan következtetést szeretnék jelezni, amelyek a tradíció problémájából erednek.

E kísérlet során, amely intenciója szerint a tradícióra vonatkozó kérdést kulcskérdésként tárgyalja, egyrészt abból indulok ki, hogy a filozófia és a tudományok valamennyi

megjelenési formájukban mindig egyúttal kulturális jelenségek is,<sup>3</sup> másrészt ebből a föltevésből arra következtettek, hogy magában a kultúrában mint *sui generis* valóságban a filozófia és a tudományok megjelenésének alapjaként előfeltételeződik, hogy mi mint kulturális lények úgy kell hogy gondolkozzunk kultúráról és tradícióról, hogy ez a gondolkodás a saját kulturális szituációnkat a maga lét- és igazságigényének megfelelően juttassa érvényre. Vagyis úgy, hogy amiként gondolkodásunkban az organizmust és az ént nem felejtethetjük el, úgy a kultúrát sem hagyhatjuk figyelmen kívül. Mivel már eleve a gondolkodás és az igazság megismerésének lehetőségfeltételeiről van szó, az a gondolat vezérel, hogy a kidolgozandó válaszban ne előfeltételezzünk többet annál, ami föltétlenül szükséges, ám ugyanakkor kevesebbet se nevezünk meg annál, amit előfeltevésként ténylegesen fölveszünk.

## 1. Descartes és a tradícióra vonatkozó kérdés

Mivel Descartes az igazság problémáját nemcsak teoretikus problémaként vetette föl, hanem „a filozófia első elvében” (vagyis a *Je pense donc je suis*-ban<sup>4</sup>), ugyanakkor a dolgok létének kulcsát és az emberi ittlét architektúrájának fundamentumát is megpillantotta, ezért filozofálását szükségképp az első és végső életkérdésekre adott válaszként gondolta el. Descartes azért gondolkodik, mert, bízva az igazság megismerhetőségében, a dolgok alapzatához szeretne eljutni. Ám azért is teszi ezt, mert gondolkodó lényként kötelességének tartja, hogy maga mögött hagyja a gyermekkor előítéleteit, s hogy azzal a bizonyossággal, amelyet az igazság megismerése ad számára, teljesen előlről kezdjen mindent: hogy megtalálja és fölépítse saját világértését<sup>5</sup>: hogy eljusson egy olyan valóságértéshez, amellyel a maga józan esze alapján még egy sivatagban nevelkedett ember is egyet kellene hogy értsen<sup>6</sup>: hogy a világot úgy értse meg,

<sup>3</sup> Vö. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (ed. J. Hoffmeister), Hamburg 1952, 66. o.: „Ám a tudomány a tekintetben, hogy föllép, maga is egy jelenség.” - Vö. még M. Polányi: *Personal Knowledge: Science, Reason and Society*, Univ. Press, Chicago 1958.

<sup>4</sup> *Discours de la méthode* (ed. L. Gäbe), Meiner, Hamburg 1960, IV. 1. (52. o.)

<sup>5</sup> „Inquisitio veritatis per Lumen Naturale”, in: *Regeln zur Leitung des Geistes* (ed. A. Buchenau), Meiner, Hamburg 1962, 124.o.

<sup>6</sup> Uo. 123.o.

ahogyan van, amennyiben újraalkotja e világot a káoszból a természettörvény és az isteni támogató jelenlét által.<sup>7</sup>

Az alapgondolat eléggé egyszerű. Descartes filozófiája kiindulópontjától — a „példától és a származástól”<sup>8</sup> függetlenül — szeretne eljutni cselekvésének jól megalapozott megértéséhez. Úgy is interpretálhatnánk ezt, hogy az egyáltalában-vett emberi viselkedés számára egy egyetemesen kötelező érvényű paradigmát szeretne fölvázolni, amennyiben ezt a paradigmát azokkal az eszközökkel építi föl, amelyeket maga a fundamentum bocsát a rendelkezésére. Mint bölcs ember nem látta értelmét annak, hogy „a házat, amelyben lakunk (...) lebontsuk, hogy építőanyaggal lássuk el magunkat és építőmestereket szerezzünk, vagy magunk gyakoroljuk magunkat az építés mesterségében, továbbá hogy gondosan megrajzoljuk a ház tervét: hanem úgy vélte, más házról is kell gondoskodnunk, amelyben kényelmesen ellakhatunk az alatt az idő alatt, amíg amazon dolgoznak”.<sup>9</sup> Csak az nem kétséges, hogy egy új házat kell építeni, s hogy ehhez a tervezetet a módszeres gondolkodás kell hogy szolgáltassa.

Descartes ugyan aláveti magát azon hitigazságoknak, „amelyek mindig az első helyet foglalták el elméjében”<sup>10</sup>, és azt sem mulasztja el, hogy rámutasson: ő nem próféta, akinek jogában állna megváltoztatni bármit is.<sup>11</sup> Az ő programja az ő saját vállalkozása, s ezért — éppúgy, mint a módszeres eszmélkedés során szükségessé vált „ideiglenes etika”<sup>12</sup> — csak őt illetően rendelkezik kötelező erővel. A hitigazságok és saját filozófiai alapállása közé azonban nem igyekszik hidat verni. Éppen ellenkezőleg, a hitigazságokat is olyképp gondolja el, hogy azokat a *morale par provision* más tartalmaival együtt félretolja (tolhatja).<sup>13</sup> Vágyott céljával (teljes igazság és az igazságban közvetített létezés) csak külsődleges viszonyban állnak. Megfordítva, Descartes valóban csak a maga számára ad tanácsokat. Mivel azonban ennek során az

<sup>7</sup> *Discours* V.3. (75. o.)

<sup>8</sup> Uo. I. 15. (17. o.)

<sup>9</sup> Uo. III. 1. (37. o.) (Descartes: *Válogatott filozófiai művek* (2) Akadémiai, Budapest 1980, 179. o.)

<sup>10</sup> Uo. III. 6. (47. o.) (Uo. 183. o.)

<sup>11</sup> Uo. VI. 2. (101. o.)

<sup>12</sup> Uo. III. 1. (39. o.)

<sup>13</sup> Uo. III. 6. (47. o.)



egy emberi észre hivatkozik, amely „természettől fogva egyenlő minden emberben”<sup>14</sup>, ezért amennyiben ezen ész nevében beszél, mégiscsak szükségképp minden ember nevében teszi ezt.

Azt a kérdést, hogy ez Descartes-nak szándékában állt, vagy nem — eldöntetlenül hagyhatjuk. A konfiguráció azonban, amelybe kiindulópontja révén került, nem vonható kétségbe: az tudniillik, hogy a valóság teoretikus-praktikus interpretációja „mesévé”<sup>15</sup> vált, amely a félretolt tradíciót (a hitigazságok valamint a haza törvényei és szokásai értelmében<sup>16</sup>) a maga módján ugyan proklamáltan integrálta, ebbe a tradícióba azonban ő maga nem integrálódott (egy ekként megnevezett közvetítés révén). Ezáltal a tradícióra vonatkozó kérdés olyan problémává válik, amelynek megoldása *de facto* egybeesik az adott (önmagát magának az igaz létnek kifejezéseként megerősítő) válasszal, ám amely *de jure* — vagyis a konkrét *tradere*, az ő *traditája* és *tradendája* létre és igazságára vonatkozó kérdésként — elvileg a gondolkodáson és a szabad felelősségvállaláson kívülre helyeződik. Ha azt kérdeznénk, hogy hogyan áll a dolog a tradícióval mint a megismerés lehetséges forrásával,<sup>17</sup> Descartes csak olyan értelemben „tudna” válaszolni, hogy a tradíciót a dolgok „megfigyelésével” hozza egy szintre és „indítékként” (ti. a gondolkodás képessége számára) határozza meg azt.<sup>18</sup>

Abban (a megismerés alapelveit létalapelvekként tudó) bizonyosságban, miszerint a gondolkodó lény létében (vagyis az *én-vagyok*-ban, amely az *Isten-van*-ban mindent gondol) a dolgok horizontja körvonalazódik, és mivel Isten nem csaló,<sup>19</sup> az egész valóság eredeti módon van jelen, a világ és a kulturális létezés konstrukciója a világ szubsztanciájának, e szubsztancia rekonstrukciója pedig az önmagát közvetítő igazságnak bizonyul. A konstruáló gondolkodás számára a tradíció fölöslegessé vált: mint indíték értékelhető, ám az igazsággközvetítésen elvileg kívül áll. Ami számít, az a cél, amely minden körülményt (és indítékot) önmaga révén, kezdete és fundamentuma révén magába foglal. Ha el akarjuk érni a lét igazságát, akkor azt újra föl kell építeni. Mint

<sup>14</sup> Uo. I. 1. (3. o.)

<sup>15</sup> Uo. I. 5. (7. o.)

<sup>16</sup> Uo. III. 2. (39. o.)

<sup>17</sup> *Die Prinzipien der Philosophie* (ed. A. Buchenau), Meiner, Hamburg 1955. - Descartes-nak Regius programjához fűzött megjegyzései: 280. o.

<sup>18</sup> Uo. 293, 294. o.

<sup>19</sup> *Meditationes* (ed. L. Gäbe), Meiner, Hamburg 1959, VI. 11. (144. o.)

ilyet nem kereshetjük többé az „in illo tempore”-ban, hanem megfelelően csakis a jövő felől és a matematikai függvények idejében ill. időtlenségében ragadható meg.

Ahogy a modern tudat történetéből tudjuk, erre a folyamatra Descartes gondolkodása nagymértékben rányomta bélyegét. A matematikai empirizmus uralma (amelyben a formula a dolgok lényegét „sikerrel” helyettesítette) éppúgy ezt bizonyítja, mint a technokratikus szubjektivizmus (amelyben az „amit képesek vagyunk megtenni, azt megtehetjük” elve [Machbarkeit des Machbaren] megfosztotta az ént és a társadalmat a lelkiismerettől, a „felelősség elvét” [H. Jonas: Prinzip Verantwortung] pedig a sikeres szubjektum önkénye által elnyomta). Nem akarom ugyan azt állítani, hogy ezzel kimondtuk korunkról a végső ítéletet; vagy hogy nincsenek más források is, amelyekből létünk táplálkozik, ám mégis azon a véleményen vagyok, hogy Descartes lét- és valóságértésének evidenciája a jelenkori kultúra gondolati rekonstrukciójából nem hagyható ki, s hogy ezzel egy ideiglenes morál követelménye ugyanazzal a szükségyszerűséggel föllép, mint amellyel Descartes számára adott hírt magáról: vagyis hogy az ideiglenes morál messzemenően tartós állapottá vált.

Az, hogy e föltételek mellett a tradícióhoz való viszony problematikussá kellett hogy váljék, és — amennyiben a modern tudat az ittlét konstrukciója során határozza meg önmagát és ebben érzi „otthon” magát — problematikussá is vált, a történelem egyik oldala. Mint ilyen ez a viszony megzavart viszony, amely legalább addig meg is marad megzavartnak, amíg csak azt „hisszük”, hogy létünk igazságát a tradíción kívül találtuk meg, és hogy — nem kevésbé körbenforgó módon, mint a régi tradíciók mítoszában — itt kell keresnünk. Vagy — ami ugyanoda visz — amíg azt hisszük, hogy a tradícióban és tradíciókban közvetített igazsággal technokratikusan rendelkezhetünk. Ugyanakkor azonban fölmerül az a kérdés is — és ez a történelem másik oldala —, hogy vajon tartósan egyáltalán elviselhető-e egy ideiglenes morál alapján élni anélkül, hogy ebből mindenre kiterjedő zavarok ne keletkeznének a kultúra szerkezetében és az ember önértésében, amelyek a maguk részéről olyan „megoldások” felé szorítanak, amelyek valójában nem azok, amelyek, minthogy orvosságnak tartanánk őket, a betegség terjedését inkább elősegítenék, mintsem hogy gátolnák, amelyek az irracionalizmust nem utolsósorban éppen azáltal támogatják, hogy úgy vélik, racionális konstrukciókkal föl lehet venni ellene a harcot.

Ha Descartes kezdeményét követjük (de hasonlókat mondhatnánk a hobbesi „társadalmi szerződés” gondolat alapján, amennyiben a „racionális” mítosz „empirikus” ellenképeként helyezi a törvény — és a tradíció — autoritását az igazságon kívülre), akkor mindenesetre nem csodálkozhatunk azon, ha az Institut National ideológusai a

forradalom pátoszában a karteziánus ideiglenes morált éppúgy elvetették, mint a tradíciót egyáltalában véve, s hogy a lét olyan rendje felé indultak el, amelynek egyedüli hordozója és garanciája a tudomány, valamint a tudomány nevében fölvázolt, lényegében azonban mindenfajta felelősség nélküli, technokratikus program volna.<sup>20</sup> Éppígy érthető lesz, hogy a fölvilágosodás, amennyiben a tradíció pozitív megértésén fáradozott, ezt Descartes-hoz csatlakozva — paradox módon úgy is fogalmazhatnánk, hogy a Descartes által elindított tradíció keretei közt<sup>21</sup> — csak úgy érthette el, hogy a tradíciót rávetítette tulajdon világkonstrukciójának ernyőjére és mintájára, s hogy ezáltal önmagát és a tradíciót az elidegenedés ugyanazon formájába préselte bele, amely viszony közte és a tradíció közt fönnállt.

Az itt jelzett fejlődés keretei közt biztosan nem csekély jelentőségű rámutatni, hogy különösen Herder és a romantika filozófiája fölismerte és elismerte a tradíció igényét. Arról is említést szeretnék tenni, hogy mindenekelőtt Hegel volt az, aki a szellem fogalmába belehelyezte a tradíció gondolatát, s ezáltal alapvetően ismét föloldotta tradíció és igazság külsődleges ellentétét. Megfordítva azonban az a tapasztalat sem hárítható el, hogy mi bennünket még mindig inkább Descartes és a fölvilágosodás határoz meg, vagy ha az általános hajlamra gondolunk, hogy az összes problémát programatikusan oldjuk meg, akkor ezek inkább az Institut National ideológusainak, mintsem az ő kritikusainak a nézetei. Ami a konkrét cselekvést és a tradícióhoz, a tradíció átadásához való viszonyunkat illeti, nyilvánvalóan vannak olyan kérdések és válaszok, amelyeket még csak most kell föltennünk illetve ismét föltennünk és, amennyiben lehetséges, meg kell válaszolnunk, mielőtt előrébb jutunk a modern tudat alakzataival való párbeszédben és vitában.

Semmiképp sem akarom azt állítani, hogy a tradíció problémájának megoldása kizárólag a filozófiában keresendő. Mivel azonban ez a probléma a maga élességében csak akkor válik érhetővé, amikor a tradicionális igazságigénynek és a filozófiai módon

<sup>20</sup> Vö. ehhez G. Lichtheim: *Das Konzept der Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973, valamint H. Barth: *Wahrheit und Ideologie*, Zürich 1961. Egyébként az ideológia-fogalom fejlődése megfelel a tradicionalizmusénak (de Bonald, de Maistre stb.), amennyiben őbenne (mint a másik szélsőségekben) meghatározott *traditumok* abszolútúként tételeződnek.

<sup>21</sup> Vö. K. R. Popper: *Conjectures and Refutations*, Harper, New York 1968, 120 skk. o. („Toward a Rational Theory of Tradition”); valamint J. Pieper: *Überlieferung: Begriff und Anspruch*, München 1970, 14 skk. o.

közvetített belátásnak a kulturális valóság értelmébe és összefüggéseibe való szétúsztatását vesszük szemügyre, ezért teljességgel fáradozásra érdemesnek tartom meggondolni azt, hogy vajon nem áll-e fönn tradíció és filozófia közt egy eredeti, lényege szerint konstitutív viszony úgy, hogy a kettejük közti ellentétet alapvetően föl kellene számolni. Ezzel még nem oldanánk meg magát a tradíció-problémát. Minden bizonnyal lehetővé válnék azonban, hogy a tradíciót és a tradíciókat ne csak történeti valósággént értékeljük, hanem jelenkorunk igényeként is fölfogjuk őket, ami elől — igazság szerint és az igazság érdekében — nem térhetünk ki.<sup>22</sup>

## 2. Szóhasználat és jelentésmező

Amikor ma a tradíció kifejezést halljuk, részint egy olyan életre gondolunk, amely régről származó formák és nézetek szerint zajlik, részint azonban az emberiség azon nagy tradícióira, amelyek a világvallások történelmében csapódtak le és nyertek kifejezést. Ehhez hasonlóan beszélünk a filozófia, a jog, az egyetem, az államfelfogások, a művészet, a kézművesség, a népi kultúra tradícióiról, s ehhez hasonlóan különböztetjük meg őket az összefüggés és a tekintet iránya szerint.

A tradíciók leírásakor elkülönítünk élő, megmerevedett, megtört és holt tradíciókat. Ehhez hasonlóan beszélünk terhes, represszív és — ezzel ellentétben — fölszabadító tradíciókról.

Ha teológiai képzettséggel rendelkezünk, akkor gondolunk a tradíció és a hit viszonyára, s emlékezünk a *sola-scriptura* gondolat és azon nézet képviselői közti kontroverziára, miszerint mind az írott könyvek, mind pedig az íratlan tradíciók kötelező erejűek volnának a hit számára.

Ha a „tradere” szó jelentését követjük, akkor a *traditio*, közvetlen értelme szerint, az adás, a meghagyás, a továbbadás tapasztalataira utal, s mivel az adás korrelátuma, az

<sup>22</sup> A tradíció témájához vö. G. Krüger: „Die Bedeutung der Tradition für die Philosophische Forschung”, *Studium Generale* 1951 (4); Th. Litt: „Hegels Begriff des Geistes und das Problem der Tradition”, uo.; G. W. Magass: „Tradition. Zur Herkunft eines rechtlichen und literarischen Begriffs”, *Kairos* 1983, 110—120. o.; C. H. Ratschow: „Von der Tradition”, in H. Nagl-Docekal (ed.): *Überlieferung und Aufgabe*, Braumüller, Wien 1982, Bd. II, 455—463. o.; W. Dupré: „Tradition und Aneignung”, uo. 355—372. o.; G. K. Kaltenbrunner (ed.): *Alles Gute ist Erbschaft*, Herder, München 1986.

elfogadás nélkül nem értelmes, ezért e szó közvetve a megkapás, a fogadás és az átvétel tapasztalataira is utal. Arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a *traderével* az, amit adunk, maga is változik, ti. azáltal, hogy meghatározott tartalomként mind az adás és az elfogadás, mind pedig az, amit előfeltételez, közreműködik létrejöttében, hatást gyakorol rá (mintegy abban az értelemben, hogy az adás/elfogadásból a felszínen partneri kapcsolat következik az alap tekintetében), s meghatározza őt.<sup>23</sup> Ennek megfelelően szélesül a jelentésmező olyanformán, hogy az utolsóként említett mozzanatok is belefoglaltatnak.

Mivel a nyelvhasználat általános értékekre és javakra utal, amelyek ismétlés és megőrzés által megmaradó jelenlétre és jelentőségre tesznek szert, kézenfekvő, hogy a *tradere* (átad, rábíz) szó jelentéséhez kapcsolódva a tradíciót legelőször is olyan folyamatként írjuk le, amelynek során azt, amit átvettünk, nem fölhasználjuk, hanem mint (régí-új) adományt, amelyet megőrzünk és működtetünk, amelyet gyarapítunk és jobbá teszünk, továbbadjuk (ill. rosszra is fordíthatjuk és el is játszhatjuk). Ezek szerint a tradíció egy olyan viselkedésmintára utal, amely az összekapcsolódásban magát az összekapcsolódást jeleníti meg. Egy esemény akkor válik tradícióvá, mihelyt és amennyiben ezen esemény történése önállósítja magát, s mint ilyen, ebben és a következő eseményekben, a koroknak és a körülményeknek megfelelően kifejezésre jut.

Ha azonban fölfigyelünk arra, hogy meghatározott tartalmak azok, amelyek a *tradere* aktualitásában mind *traditum*má, mind pedig *tradendum*má válnak (vagyis hogy olyan tartalmakról van szó, amelyek a rezultátumban a múltjukra [traditum], a rezultációban pedig a jövőre és a föladatra (tradendum) utalnak), akkor kézenfekvő második lépésben a tradíció szó értelmét a kultúráéval kapcsolatba hozni, s a traditumként és tradendumként fölfogott tradíciót ebben a közegben megkülönböztetni. A mindenkori kultúrától eltérően, amely mint ilyen az emberi lét és a konkrét létezés valamennyi aspektusát átfogja, a tradíció ennek megfelelően egyrészt a kultúrán belül az ismétlődő létmódokra vonatkozik (arra, ami már mindig is szokás volt: népszokás [Brauchtum], megszokás [Gewohnheit], erkölcs [Sitte] — a kulturális örökség egész komplexuma a *tradita* értelmében); másrészt azonban azt a *traditát* célozza meg, amelyek — mint a tradíció magja, mint tradenda — maga a tradíció és a humanitás megőrzése számára lényegesek, azokat, amelyeket tovább kell adni akkor, ha biztosítani kívánjuk a jövőt, s ha folyamatosságot akarunk a kultúrában. Így például, ami az utolsó pontot illeti, azt mondhatnánk, hogy Jézus Krisztus evangéliuma a hívők közösségének vagy az

<sup>23</sup> Vö. M. Mauss: *Essai sur le don*, Paris 1924.

egyháznak adatott és őrá bízott, s ezt aztán az elfogadás és áthagyományozás kontinuitásában mind a mai napig életben tartotta, ill. a keresztények kulturális önértésének megfelelően meg is kell hogy őrizze, ha az emberi méltóságot és az élet értelmét nem akarja veszni hagyni. Vagy akár Mohammed szavaira is gondolhatunk: „Allah jót tesz azzal az emberrel, aki meghallja szavam, megőrzi és továbbadja azt, úgy, ahogyan hallotta.”<sup>24</sup> Azáltal persze, hogy a mindenkori kultúra ismétlődő létmódok mellett olyanokat is ismer, amelyek korábban nem léteztek (ill. amelyeket az jellemez, hogy hagyták eltűnni a traditumokat és teljesen új föladatokat megoldására és új lehetőségek kidolgozására törekednek), nemcsak az a kérdés merül föl, hogy a tradíció terepe mennyiben esik egybe a korszak azon jelenségeivel, amelyek — mint a divat — jönnek és mennek, hanem annak lehetőségére is gondolnunk kell, hogy a régi traditumok helyébe újak lépnek; hogy bizonyos traditumok megszűnnek tradendumok lenni; hogy új tradíciók körvonalazódnak, amelyek saját (közelebbről még nem meghatározott) tradendumuk körül mozognak, és a múlttal való többé-kevésbé világos konfliktusban kulturális átalakulást készítenek elő a fönálló viszonyok közt. Hogy hol húzódnak a határok kultúra és tradíció, kötelező erő nélküli tradita és érvényes tradenda közt, az egyes esetekben igen nehéz megmondani. Nekem úgy tűnik, erről egy valamennyire is megbízható ítéletet csak utólag (ill. egy másik kultúra látószögéből) mondhatunk. Ez azonban sem annak lehetőségét nem zárja ki, hogy a folytonosság problematikáját magában tekintve precizírozzuk, sem azon a tényen nem változtat, hogy a tradíció tradendumában nemcsak egyik vagy másik tradícióra megy ki a játék, hanem lényegi módon magára a kultúrára is. Aszerint hogy hová helyezzük a hangsúlyokat, mindezek után rögzíthetjük, hogy a tradíció szó jelentésmezeje fedi a kultúra szót, s hogy a kultúra szó jelentésmezeje fedi a tradícióét, ám ugyanakkor a tradíció értelmének annyiban mégis van saját meghatározása, amennyiben ő a tradendumban (és tradendumaiban) a kulturális valóság kontinuitására és ennek kialakulására a tradendumból (ill. tradendumokból) utal.

Mivel a generációk változásában az egyes ember az, aki elfogad és az is, aki továbbad, ezért kézenfekvő, hogy a harmadik lépésben ezt a vonatkozási pontot emeljük ki. E tekintetben a tradíciót szimbólumként kellene leírni, amelyben és amelynél az emberi személyiség konkrét egyetemességnek bizonyul. Ezzel a leírással arra szeretnék utalni, hogy a mindenkori tradíció (és kultúra) különös alakjában, amelynek igénye a magukat emberként tapasztaló személyek (és a társadalom) számára való kínálatban az általános

<sup>24</sup> Idézi Mensching: *Die Religion*, Goldmann, München é.n., 309 o.

jelleget ölti föl: a lehetséges viselkedési módok egész komplexumában a tradíció mint az a létforma különül el, amely — bizonyos értelemben kérdezetlenül és ha úgy akarjuk kívülről — megerősíti, hogy mi illik (és mi nem illik), amely azonban (vagyis amennyiben kérdést intézünk hozzá és belülről értjük meg) azokat az alapelveket adja, amelyek hordozzák és teljessé teszik az emberi létet. A tradíció nem majmolást kér és követel, hanem elsajátítást. Megfordítva, az általános kötelező erőből, amely a tradíciót elsajátító ember számára annyiban lényeges, hogy nélküle valóságos elsajátítás egyáltalában nem volna lehetséges, hogy az áthagyományozottnak a továbbadásában magáért az áthagyományozottért még egyszer felelnünk kell: a tényleges viszonyulások egész komplexumában ezáltal a tradíció mint olyan létforma különül el, amely a konkrét viszonyulásokban túlmutat rajtuk, s nem azért érvényes, mert ezek a viszonyulások fönnullnak, hanem azért, mert elvileg megelőzi őket. A tradíció nem lehet és nem szabad hogy halott örökség legyen, hanem feszültségként kell értenünk, amely a különbsben az általánost juttatja érvényre. Hogy a mindenkori tradíciók megfelelnek-e a felelős lények alakulásában és valóságában történő közvetítésük föltételeinek, s ha igen, mennyiben, ez egy olyan kérdés, amelyet most nem kívánok boncolgatni. Mindazonáltal azon a véleményen vagyok, hogy különösen a világvallások keretei közt végbemenő küzdelem a tradíció eredeti megértéséért nem engedi meg, hogy a tradíció szó jelentésmezőjének ezt az aspektusát elhalványítsuk.<sup>25</sup>

Ha fölfigyelünk arra, hogy már a tradíció és a kultúra jelentésmezeje közti átfedés is olyan általános mozzanatokra utal, amelyek nemcsak hogy túllépnek az egyesén, hanem különös tartalmukat tekintve az ő értelmére valamint ittlét és kultúra egyáltalában-vett összefüggésére és kontinuitására irányulnak, akkor világossá válik, hogy a tradícióra vonatkozó kérdés az emberi lét egész horizontját célozza, s hogy ezért megfelelőképp csak e felől tekintve válaszolható meg.

Amennyiben mármost ez a horizont a kultúrtörténet egészében körvonalazódik, s a mindenkori szituáció (amelyben mind az egyes, mind pedig a társadalmak és a kultúrák alakot öltenek) eredetének határaival és területének lehetőségeivel való kapcsolata konkréttá válik, ez azt jelenti, hogy a tradíció fogalmát is ennek megfelelően kell képeznünk: vagyis hogy a tradíció fogalmát az egyáltalában-vett kultúra gondolata felől

<sup>25</sup> Vö. ehhez C. H. Ratschow, i. m., valamint M. Pye—R. Morgan (eds.): *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhisme and Christianity*, Mouton, The Hague 1973.

kell elgondolnunk és a különös kultúra határai felől kell meghatározunk az ez és ez az egyes ember számára való jelentőségében.

A föladat ilyenén megfogalmazásában megőrződik az a gondolat, hogy egy kulturális érték vagy egy meghatározott életforma valóban úgy hagyományozódik, hogy kontinuitásról vagy akár még identitásról is lehet beszélni. Megfordítva, a tradíció folyamatának általános mozzanatai a kultúra és ezen kultúra emberének fogalmában annyiban foglaltatnak benne, amennyiben mindkettőt úgy konkrét, mint alapvető létének megfelelően gondoljuk el, s ezáltal az egyáltalában-vett emberi aktualitás és potencialitás foglalataként előfeltételezzük.

Mivel a kultúrtörténet egészére és benne a különös kultúrára történő vonatkozásban egy saját kezdet körvonalazódik, amely az emberi és kulturális lét valóságos és lehetőség szerint adott voltában végződik, ezért persze nem elegendő, ha tradíció-értésünket pusztán e vonatkozásnak megfelelően módosítjuk, hanem ugyanakkor az a kérdés is fölmerül, hogy mit jelent a tradíció, ha a nyelvhasználat és az előzetes értéssel korrelációban ebből a kezdetből és a vége felől törekszünk megragadni, vagyis kontinuitás, változás és mozgás egészében. Általános érteleme szerint ez a kérdés a tradíció fogalmát célozza, amiként ez a fogalom a kulturális és a személyes lét és alakulás konfigurációjában körvonalazódik, ahogyan ez a tradíció lehetőségeként és mértékeként a tradíciókban érvényre jut. Megfordítva, különös jelentősége abban áll, hogy a tradíció fogalmának konkrét megjelenéseit a kultúrtörténet keretei közt kutassuk, hogy fogalmával együtt még egyszer — mint példát, típust és rezultátumot — kritikailag átvizsgáljuk.

### 3. A tradíció fogalma

A kultúrtörténetet mint az emberi létezés időben és korszakokon át megnyilvánuló különös és általános alakzatainak egységét és kapcsolódását olyan képződményként kell elgondolnunk, amely kiteljesülésének történeti formájában ugyanakkor és elvileg kiteljesületlen marad. Ezzel ellentétben a saját szituációra vonatkozó tapasztalatokból az következik, hogy a kulturális lét valóságát csak a jelen aktualitásában érhetjük el, vagyis a múltnak és a jövőnek a saját itt-és-mosttal (Da) és az örökkévalóval (mint a meglévő és az ezután leendő dolgok tulajdonképpeni mértékével) történő pillanatszerű összekapcsolásában. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy mint kulturális lények — és ez mindenekelőtt a nyelvközösséget jelenti — csak azáltal vagyunk itt-és-most (sind da),



hogy ennek az itt-és-most létnek az aktualitásában — elfogadásban és továbbadásban — az én, a mi és a te formálódása során önmagunkhoz és minden máshoz a tartam és az érvényesség háttere előtt az idő szerinti állandóság változó módozatainak megfelelően viszonyulunk, s ekképp csikarjuk ki az időben itt-és-most létünk tartalmaitól az ő idő-szerinti és idő-fölötti értelmét.

Amennyiben a tartam, amelyre itt-és-most létünk valamennyi pillanatában vonatkozással vagyunk, mint ilyen meghatározatlan marad, az a benyomásunk támadhat ugyan, minthogyha csak a ma volna, amely a valóság állandó ismétlődésében okságilag önmagával összekapcsoltnak és különböző változások helyének bizonyul. Mivel azonban tartam és megmaradó jelen nélkül minden szó elvesztené érvényességét és maga a kultúra is értelmetlenné válnék, a kultúrtörténet fogalmát illetően az következik, hogy az ő valóságát csak akkor tudjuk elgondolni, hogyha folyamatként fogjuk föl, amely a különböző állandóság kibontakozásaként tartamra és érvényességre való tekintettel közvetítődik, s amely a mindenkori szituáció aktualitásában találja meg és kell is hogy megtalálja azt a kontinuitást, amely szubsztanciáját adja. Mialatt ezáltal a mindenkori szituációnak, amelyben kulturális lényekként vagyunk, értelme és léte alapvetően attól függ, hogy hol és hogy miként ágyazódik bele ez a szituáció az egyáltalában-vett kultúrtörténet folyamatába, e mindenkori szituációnak a tartamhoz való viszonya kritériumnak bizonyul, ama kritériumnak, amely dönt arról, megfelel-e, s ha igen, mennyiben ez a szituáció sajátos lehetőségeinek.

Mivel a szóhasználat és az előzetes értésünk alapján nyilvánvaló, hogy a tartam, érvényesség és közvetítés kifejezések jelentésmezeje belefolyik mindabba, amit a tradíció szóval kapcsolatban gondolunk, jogosultnak tartom, hogy e helyütt a tradíció fogalmát a kulturális valóság létevel, létrejövésével és kibontakozásával megegyezően alkossuk meg. Ennek megfelelően a tradíciót alapvetően a kulturális folyamat azon dimenziójának megjelöléseként kell fölfognunk, amelyben ez a folyamat mint valósulás nyilvánul meg, mint olyan létrejövés, amely alapvetően ugyanazzá alakul; vagyis amelyben folyamatként a maga tartama (és nem idő-szerinti lefolyása) szerint nyilvánul meg, s a tartós érvényesség irányában bomlik ki. Ugyanakkor azonban a tradíciót a mindenkori szituáció azon mozzanataként is meg kell határozni, amelyben a tradíció a kulturális valóság elemeként átadódik ennek a kulturális valóságnak és végérvényesen beleágyazódik. Annak megfelelően, ahogyan ennek során a tartalmat vagy a közvetítés mozzanatát, vagyis az adottat vagy az adást, az elfogadást és a továbbadást hangsúlyozzuk, azt mondhatjuk el, hogy a tradíciót egyfelől a kulturális folyamat rezultátumaként kell szemlélnünk, amennyiben ez a folyamat a társadalmi létezés együttes konstel-

lációjában megmaradó alakot ölt, másrészt pedig azon alapelveként és maximaként kell meghatároznunk, amely által és amelynek következtében elérjük és megvalósítjuk a kulturális kontinuitást. H. U. von Balthasarral együtt elmondhatjuk azt is, hogy „a tradíció aktus, mielőtt még tárgyá válik” — amikor persze tekintettel kell lennünk arra is, hogy ezt az aktust a kulturális lét követeli meg, s hogy értelmét és rezultátumát tekintve ez a lét dimenzionálja.

Ha a tradíció értelmét a kultúrtörténet kontextusában és annak a viszonynak az alapján, amely a mindenkori szituációnak a kulturális folyamatban kijut, ragadjuk meg, akkor világossá válik, hogy a tradíció lényegét ott kell keresnünk, ahol a meghatározott kultúra önmagával közvetítődik, s ahol a sok közül egy kultúraként az egyáltalában-vett kultúrtörténetbe integrálódik. Ha így tekintjük, akkor a mindenkori tradíció ott kezdődik, ahol az adásnak és az elfogadásnak, az adománynak és annak, amit továbbadnak a kulturális eseménye létkonstitutívna bizonyul; és amennyiben ez az esemény ezt teszi, ennyiben tradíció. Ezzel szemben a tradíció fogalma általános jelentése szerint arra a *focus imaginarius*-ra utal, amelyben az emberi létezés mind a jelenségek, mind pedig a generációk váltakozásában és az egyik kultúrától a másikba való átmenetben a maga középpontját megleli és alapelveire szert tesz, amelyek számára a csak fönnálló (amelynek bizonyítással leghatározottabb szimbóluma a csontváz<sup>26</sup>) mulandóságában alakot és létet biztosítanak.

A tradíció fogalmának konkrét jelentése mindkét esetben abban áll, hogy fölhívja figyelmünket az emberi létezés időbeliségére és töredékességére, s ellentétben ezzel utal mind a tartósra és érvényesre, amellyel kapcsolatban arról van szó, hogy fölvétessék az én és a társadalom formálásának alapzatába illetve közvetítették általa, mind pedig (vagyis alapvető módon tekintve) átfogja azokat a modalitásokat, amelyek következtében ez a közvetítés történik és történnie kell.<sup>27</sup>

A tradíció fogalmának az a meghatározása, amelyhez ezen a módon jutunk el, legelőször is formális jellegű. Így például még nyitott kérdés, hogy mi is az a tartós és az érvényes, amelyre e tradíció-fogalom a kulturális rezultátumban és mint ez a rezultátum utal, vagy pedig hogy mik azok a modalitások, amelyek következtében

<sup>26</sup> Lásd P. Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1983, Bd. II, 506. o.

<sup>27</sup> Vö. ehhez W. Pannenberg: *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck, Göttingen 1982, 217 skk. o.; valamint E. Heintel: *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, Oldenbourg, Wien 1968, 253 skk. o.

valamifajta kulturális kontinuitást érünk el, és amelyet a személyé válás kontextusában az individuális elsajátítás révén megvalósítunk. Ennek ellenére a mondottak alapján máris megadhatunk legalább négy utalást, amelyek a tradíció-fogalom tartalmi meghatározása szempontjából alapvető jelentőségűek, s amelyek mint ilyenek lehetővé teszik, hogy a fogalomalkotást most már lezárjuk.

### *3.1. A tradíció szükségszerűsége*

Mivel mi, bármilyen képet alkotunk is magunknak a tradíció(k) tartalmairól, az emberi kultúrát tradíciók, a kulturális folyamatot pedig a tradíció-alapelv nélkül nem vagyunk képesek elgondolni, legelőször is arra szeretnék utalni, hogy a tradíciót szükségképpeninek kell fölfognunk.<sup>28</sup> Jóllehet ez a fölfogás persze annak függvénye, hogyan határozzuk meg a kultúrtörténet fogalmát és benne a saját szituációnkat, mivel azonban racionálisan nem beszélhetünk kultúráról anélkül, hogy ebben a beszédben ugyanakkor a kultúra adott voltát el ne ismernénk, nem látom annak lehetőségét, hogy miként volna ignorálható az ebben a tapasztalatban rejlő kihívás, vagyis hogy miként tekinthetnénk el konzekvensen attól, hogy annak az egészét elgondoljuk és elkülönítsük, ami ezt a tapasztalatot valamennyi tapasztalattal és az artikuláció jelenlegi tettét az artikuláló és artikulált viselkedés valamennyi tétével összekapcsolja anélkül, hogy értelmét és létét tagadnánk. Ha tehát egyáltalában véve értelmes dolog szükségszerűségről beszélni, akkor az is értelmes dolog, hogy a szükségszerűség gondolatát és meghatározását a kultúra fogalmában rögzítsük és ne sikkasszuk el belőle. Mivel a tradíció fogalma azon a módon, ahogyan itt szert tettünk rá, megfelel ennek a szükségszerűségnek, a tradíció egyetlen kultúrában — és ennek következtében egyetlen olyan szituációban, amely megérdemli a kultúra nevet — sem hiányozhatik teljesen. Ez pedig éppúgy érvényes a múltra, mint a jelenre, még akkor is, ha — amint azt a bevezetőben jeleztem — messzemenően tanácstalanok vagyunk is, és nem igazán tudjuk, hogyan oldható meg ma a tradíció problémája.

<sup>28</sup> Vö ehhez S. Ichi: „Kein Fortschritt ohne Tradition”, in: L. Reinisch (ed): *Vom Sinn der Tradition*, Beck, München 1970, 107—131. o.

### *3.2. Tradíció és szabadság*

Másodsorban azonban mégis arra szeretnék utalni, hogy a tradíció szükségszerűsége csak egyik oldalát alkotja fogalmának. Mivel a mindenkori szituáció reális lehetőségeinek az egyáltalában vett kulturális valóság lehetőségei szolgálnak alapul (vagyis hogy minden kultúrában van — és persze ugyanakkor volt is — kulturális kezdet), nem gondolható el egyetlen olyan kulturális konstelláció sem, amelyben e kettőnek feszültsége teljesen hiányoznék. Ha ebben az összefüggésben ezenkívül abból indulunk ki, hogy az ember viszonya kultúrájához nem holt viszony (amely pusztán kívülről rákényszerített volna), hanem (ameddig emberek vannak) maradandó esemény, amely az elfogadás és az átadás, az osztás és a fölosztás, a beszéd és a vita váltakozásában nemcsak represszív módon és nem minden szabadság nélkül megy végbe, akkor annak a szabadságnak, amely a tradíció elfogadásában és megtagadásában nyilvánul meg, ugyanakkor és lényegi módon megfelel az a szabadság, amely az embernek a kulturális valóságban mint érte való felelősség osztályrészül jut. Éppen mert a tradíciót a kulturális folyamathoz való tartozásának szükségszerűségétől e folyamat kiteljesülése irányában kell fölfognunk, az ember viszonya létezésének összekapcsolásában mindig egyúttal olyan szabadságviszony is, amelyben ennek és ennek föltételes szabad-léte a saját valóságra való föltétlen szabadsággá alakul át, s maradandó felelősséggént a kultúrtörténeti konstelláció változó lehetőségeinek megfelelően alakot ölt.

### *3.3. A tradíció igazsága*

Mivel a tradíció értelme a kulturális valóság kontinuitásában igazolódik, ezért harmadszor azt szeretném kiemelni, hogy a tradíciót abban, amit előidéző (és amit nem idéző elő) ráadásul szükségképpen és szabadon, az igazság jegyében, sőt mint magát az igazságot kell fölfognunk. Ezen azt értem, hogy a kulturális jelenségek oly mértékben valóságosak, amennyiben mind elvileg, mind pedig konkrét módon saját összefüggést képeznek és egyazon lét-kontinuumhoz tartoznak: vagyis hogy önmagukkal koherensen alapvetően egyek, s amennyiben egyek, annyiban ezt a tradícióban és ugyanakkor a tradíción megerősítik. Ha ugyanis a tradíció az az alapelv és az a dimenzió, amely által és amelyben a kulturális folyamat kontinuálódik és tartamban és érvényességben manifesztálódik, akkor a tradíció nemcsak a kulturális valóság létrejövése szükségszerű előfeltevésének bizonyul, hanem egyúttal annak a helynek is, ahol a tradíció létigazsága — úgy is fogalmazhatnánk: az adás és az elfogadás eredeti igazságszerűségének

megfelelően — nyilatkozik meg és kezd megjelenni. E tekintetben azt is mondhatnánk, hogy azon a módon, ahogyan kultúrák az időben az idő ellenében és az idő fölött megőrződtek, vagyis tradíciókká váltak, az az igazság vált valóságossá, amely létük alapján jutott osztályrészükül. Ezen túlmenően arra a viszonyra is gondolok, amely az egyáltalában-vett kultúra és a különös kultúra közt fönnáll, ahogyan ti. ez a viszony a tradíciókban konkretizálódik és kibontakozik.<sup>29</sup> Mivel ez a viszony ugyanazt fejezi ki a mindig egyben, vagyis azonosság és nem-azonosság egységeként (vagy a különösnek az általános alakja felőli föltártságaként) interpretálandó, ezért a tradíciót annyiban kell az igazság megjelenítéseként fölfognunk, amennyiben a tradíció a kulturális folyamat rezultátumában e folyamat létét nevezi meg, s a tartam és érvényesség közvetítésében a létrejövést összekapcsolja értelmével.

Amennyiben azonban a tradíciót és az igazságot lényegi összefüggésként fogjuk föl, nem hagyható természetesen figyelmen kívül, hogy ezáltal ugyanakkor az igazságtalan-ság és a hazugság lehetősége is megjelenik.

Ezzel az utalással nem a reális lehetőségek leszűkülésére gondolok, amely minden emberi szituációnak velejárója, amennyiben ezek a szituációk a történelmi konstelláció és a prekulturális adottságok — mint környezet, élet és tehetség — korlátozó föltételei közt jönnek létre. Sokkal inkább arra a hazugságra célzok, amely nem azért igaztalan, merthogy korlátozott volna, hanem mert penetráns módon az, mivel abból az igazságból él, amelyet meghamisít. Amiről szó van, az az a lehetőség, hogy az egyáltalában vett kultúrtörténet és a mindenkori kultúra közti feszültséget leépítsék vagy megfordítsák úgy, hogy — extrém módon kifejezve — már csak az utóbbi marad hátra és *ultima ratió*ként meghatározza, mi történik vagy kell hogy történjék. (Ekkor csakugyan el lehet énekelni: „A zászló több, mint az örökkévalóság, a zászló több, mint a halál!”)

Ez az itt jelzett feszültség-leépítés (ill. átcsapás) azért lehetséges, mivel mind a kultúra, mind pedig mi magunk mint élő és mint kulturális lények csak *szintézisként*, vagyis belső és külső, gondolat és tett, norma és magatartás, rend és miliő, értelem és anyag, szellem és idő összességeként — hogy csak néhány mozzanatot említsünk — vagyunk valóságosak. Ennek megfelelően tartamot az időben és az időn túl csak azáltal találunk, hogy az örökkévalót az időbeli fönnállás változó modusaiban leképezzük és eltérő szintézisekbe öntjük. Létezésünk rezultátumában, vagyis konkrét tartalmaiban, ezek

<sup>29</sup> Vö. ehhez: W. Dupré: „Ethos, Sein und Wahrhaftigkeit”, in: H. Wetter—G. Pöltner—P. Kampits (eds): *Verantwortung: Beiträge zur praktischen Philosophie*, Universitätsverlag, Wien 1987, 37 skk. o.

szerint, teljességgel fölcserélhetjük a szintézist e szintézis elemeivel, s a fönnállóban való kulturális tartam visszfényét mint őt magát is tekinthetjük — a tradíció megmerevedett formájában magát a tradíciót árulva el.<sup>30</sup> Az azon tradíciótól való eltérésben, amely megfelel saját értelmének és alapelvének, elgondolhatók olyan tradíció-formák, amelyek tagadják valóságos szintézisüket és a csak-fönnálló deficiens külsőjében a kulturális lét szubsztanciáját keresik, és azt állítják magukról, hogy már meg is találták.

#### *3.4. A tradíció önreflexivitása*

A tradíció és az igazság viszonyához kapcsolódva végezetül, a negyedik lépésben arra szeretném föl hívni a figyelmet, hogy a tradíció fogalma nemcsak a szükségszerűség, a szabadság és az igazság mozzanatait foglalja magában, hanem mint fogalom egyúttal (vagyis alapvető módon) eleme is a tradíciónak.

Amikor ezt megállapítom, akkor arra a tényre is utalok ugyan, hogy a tudást, a belátást, a képzést és a tanulást régtől fogva a tradíció körébe tartozóként tisztelték és művelték. Amiről azonban itt szó van, az egy más aspektus. Az ti., hogy a tradíció mint tradíciók rezultátuma és közvetítése nemcsak képzeteket és fogalmakat tartalmaz vagy tartalmazhat, hanem abban az alakban, amelyben ő mint a múlt és a jövő magában elkülönülő viszonya önmagába (vagyis egy olyan jövőbe, amely a kezdetből születik) visszatér, maga fogalom is. Vagyis nem úgy, mint az én képzetem (vagy bármely más szubjektum képzete), amely pusztán az általam megalkotott fogalomnak felel meg, hanem az önmagával való egységben és különbözőségben valóságos (és nem csupán gondolt) megfelelés.

A tradíció eme karakterének legalábbis közvetve tudatában vagyunk, amikor egy bizonyos kultúra vagy tradíció szelleméről beszélünk, vagy amikor megkísérlünk ellenállni saját korunk szellemtelenségének.

Fontosabbnak tűnik számomra azonban az a megfontolás, hogy amiként a szóról alkotott szóban valamiképp már mindig is képezzük (képeztük) a fogalom fogalmát, és mint alapfigurára ismerünk (ismerhetünk) rá gondolkodásunk egyes mozzanataiban, a tradíció — bizonyosan nem az ember hozzájárulása nélkül, de értelme szerint ettől függetlenül — magában differenciált és elkülönült, s ezáltal a saját terében ezt a teret különböző viszonyokban e viszonyoknak megfelelően még egyszer megjeleníti. Szerény véleményem szerint ez a megfontolás igazolódik mind a kultúrában mint preinstitucioná-

<sup>30</sup> Vö. H. U. von Balthasar: „Im Strom fließt die Quelle”, in L. Reinisch, i. m. 101. o.

lis „institúcióban” (amiként ezt a gyűjtögető és vadászó népeknél a hozzátartozó szabad és spontán *traderével* együtt ismerjük) és az institúciókban is az ő sajátos érvényességtartamukkal és közvetítésproblematicájukkal, mind pedig a szimbólumokban, amelyek létezésünk útját és helyét az időben és az időn túlmenően jelzik. Mint instanciák, amelyekben az emberi kultúra lényegi összefüggései találkoznak, ezek nem pusztán elemei ennek a kultúrának, hanem mint a tradíció traditumai (amelyeknek maguknak ismét csak megvannak a maguk saját tradíciói) ugyanakkor e kultúra megjelenítései is, amelyben e megjelenítés egész kultúrája visszatükröződik. A mítosz jelenlétére bukkanunk ebben, amennyiben ez a traditumok konfigurációjában az ő értelemre vonatkozó igényükként valóságos, s a hozzátartozó mitológiában iránymutató. Megfordítva azonban, éppen a mítosz és a tradíció egymásbafonódásából következik, amennyiben a mítoszt a tradíció szavaként, a *traderét* pedig a mítosz és a mitológia ígéreteként ismerjük föl, hogy a mítosz jelenlét a tradíció fogalmában, s mint ilyen egyúttal az a médium is, amelyben a tradíció a mitologikus folyamatba (vagyis a „történetek” „történetébe”) beleágyazódik, s amelyben az emberi kultúra lehetőségei pozitív és negatív módon a jövőre való vonatkozással meghatározást nyernek.

#### 4. A tradíció filozófiai jelentősége

Tudatában vagyok annak, hogy azt a négy utalást, amely által a tradíció fogalmát közelebből meghatározni próbáltam, részletesebben ki kellene dolgozni. Ehhez hasonlóan és különösképp érvényes ez a tradíció konkrét alakzatait illető kérdésre, valamint ezek kritikai (a fogalomnak megfelelően egyúttal ön-kritikai) elemzésére a *tradere* általános tipológiájának keretén belül. Itt mindazonáltal ezt a problematikát is érintetlenül szándékozom hagyni. Ezzel ellentétben legalább röviden ki szeretnék térni arra a kérdésre, hogy miben látom az eddigi megfontolások filozófiai jelentőségét, s hogy ezek miként dolgozhatók ki a továbbiakban.

##### 4.1. A tradíció mint a filozófia pragmiája

Ha a tradíciót a jelzett módon mind a kulturális folyamat rezultátumaként, amely a maga végében mindjárt a kezdetet is jelenti, mind pedig a kulturális kontinuitás alapelveként ragadjuk meg, akkor ebből a filozófia számára az következik, hogy ez is

(ahogyan Hegel kifejezte) „lényegileg csak ebben az összefüggésben létezik és öbelőle jött létre szükségszerűen”.<sup>31</sup>

Mivel és amennyiben van tradíció, csakugyan ezért és ennyiben tudunk filozofálni, s a gondolat *szymbolon*jában továbbfolytatni azt a munkát, amelyet számunkra a tradíció nyújt a kultúrtörténeti konstellációk pragmájában.<sup>32</sup>

Éppen mert a tradíció igazság és fogalom nélkül nem lehet valóságos, ezért van az, hogy mint birtok és mint adomány véges alakján túlmenően éppannyira kimeríthetetlen és kiegészülésre képes, mint az igazság és a fogalom, amelyek elvileg öbenne válnak konkréttá. Mint ilyen nem más a tradíció, mint örökség, amelyből valamennyi generáció táplálkozhatik, anélkül hogy attól kellene félni, hogy bármikor is fölemészthetik, s a benne őrzött javakhoz hűtlenekké válhatnak — föltéve, hogy a generációk akceptálják azt a föladatot, amely a mindenkori pragmban és e pragmmal egyszerre teljesült be és adódott újra.

Nos, mit is jelent mindez pontosan? Tradíciónak és filozófiának nem egy olyan harmóniájára esküszünk-e föl, amely a valóságban sohasem létezett?

#### 4.2. A tradíció mint a filozófia trilemmája

Legalább három olyan ok van (és ezzel ismét az újkori tudat problematikája felé fordulunk), amely érthetővé teszi az ebben a kérdésben kifejeződő szkepszist.

Az első és döntő okot magában a filozófiában látom, amennyiben a tradíció tartalmi és igényei ugyanakkor olyan kérdések, amelyek a filozófia számára alapvető jelentőségűek. Ha egyszer, ahogyan gondolom, a tradíció, az igazság és a fogalom egymással lényegi kapcsolatban van, akkor mindaddig a filozófia sem képes (létezése impulzusának megfelelően) a tradíció megragadásától eltekinteni, amíg az igazság kérdését és fogalmát lényegi föladatának tekinti. Ezáltal azonban rögtön előáll az a probléma, hogy miként közvetíthető a tradíció igazsága (mint mítosz és együtt a tradíció fogalmával mint az ő elemével) az igazság fogalmával és annak a fogalomnak a fogalmával, amelyet a filozófiának (logoszának értelmében) még meg kell találnia, ill. hogy miként rimelhetnek egymással a tradíciónak leegyszerűsítve mondvá előre adott igazsága és önreflexivitása s a filozófiának reflexív módon közvetítendő belátása.

<sup>31</sup> *Werke* (Suhrkamp) Bd. 20, 466. o.

<sup>32</sup> A pragma jelentéséhezvö. H. Stachowiak (ed): *Pragmatik*, Meiner, Hamburg 1986, Bd. 1, XXI skk. o.



A másik okot a filozófiának a tudományhoz való közelségében látom. Mivel a tudomány, éppen mert közvetlenül saját tradícióiban gyökerezik (vagy ahogyan ma mondani szokás: a paradigmájában, diszciplináris mátrixában, episztémájában stb.), a tradíció problémáját, a metateoretikus reflexióktól eltekintve, szigorúan véve nem ismeri, az a benyomás keletkezhet, hogy ennek a filozófiában (vagyis a konkrét létezésben) is így kell lennie. Jóllehet nem tagadható — és nem is akarom tagadni —, hogy a tradíciók kutatása különösen a bölcsészettudományokban saját kutatási területet alkot, ám még ha eltekintünk is attól, hogy ezáltal a filozófia határai meghatározatlanná válnak, meg kell állapítani, hogy az intenció, miszerint előre adott tényállásokat kutassunk, legalábbis problematikusként láttatja azt, hogy ezt olyan föltételek mellett tegyük, amelyek magát a tudományosságot kérdésessé tennék. Annak a sikerességnek a következményeként, amelyet a Descartes nyomdokait követő tudományok magukénak tudhatnak, a tradíció külsődlegessé-válása bizonyos mértékben magát a filozófiát is utoléri: a tudományokra jellemző igazságban mindketten úgy „vélik”, hogy a megélt (ill. a megragadott) igazságot a konstrukciónak magában-véve értelmes, ám az önmagával való azonosításban elidegenedett formájában kell föllelni és keresni.

Végezetül még egy harmadik okot látok abban, hogy egyrészt maga a filozófia a történelmében csak tradíciókban ismeri önmagát, s hogy másrészt a kultúrtörténet a maga egységében (amelyet gondolnunk kell, ha értelmes dolognak tekintjük a kultúrtörténetről való beszédet) csak sok kultúra egymásmellettségében és szembenállásában ragadhatjuk meg, amely ugyan egymást átfedő tradíció-áramlatokban összekapcsolódik, ám azáltal, hogy több áramlat van, e tekintetben éppennyire különböző is. Mely tradícióhoz kell magát a filozófiának kötelező érvénnyel tartania? Véleményem szerint nem utolsósorban ez a tudat volt az, hogy ti. „ugyanaz az ember ugyanazzal az elmével, ha ifjúságától fogva franciák vagy németek között nevelkedik, milyen más emberré lesz, mint lenne akkor, ha mindig kínaiak vagy emberevők közt élt volna”<sup>33</sup>, amely Descartes-ot megerősítette abbéli szándékában, hogy filozófusként megpróbáljon távolságot teremteni a tradíciótól, s hogy egy olyan, tradíciókon-túli létrend után kutasson, amely az ész módszeres-konstruktív önkibontakoztatásában alapozódik meg (vagyis amely lényegileg jövőbeli).

<sup>33</sup> *Discours* II. 4. (27. o.) (i.m. 175—176. o.)

### 4.3. Kísérlet a probléma megoldására

A kétségkívül fönnálló nehézségek minden bizonnyal elháríthatatlanok mindaddig, amíg nem határozzuk meg a filozófia és a tradíció viszonyát, vagyis mindaddig, amíg a filozófiában a tradíció javított kiadását látjuk (vagy ameddig egy olyan teológia alapján érvelünk, amelynek a korszellemhez való viszonya nem mentes a zavaroktól). Mivel úgy tűnik, hogy az ebből adódó alternatívában a filozófia (mint az „ész kultivációja”<sup>34</sup>) rendelkezik jobb érvekkel, ezért vagy az történik, hogy előbb vagy utóbb a tradíció húzza a rövidebbet, vagy az, hogy a filozófia a kor divatjává válik. A tradíciót, amely jelen van, egyik esetben sem ragadjuk meg fogalmilag, éppoly kevésbé, mint magát a filozófiát, amennyiben ő mint egy másik tradíció bele van gabalyodva a maga traditumaiba.

Ezzel ellentétben teljességgel lehetségesnek tűnik számomra, hogy a megfelelő nehézségeket alapvetően (vagyis anélkül, hogy ezáltal már magáról a megoldásról beszélhetnénk) meghaladjuk, mielőtt a filozófiában együtt gondoljuk e filozófia föllépését is, létezését pedig a fogalom értelmében vett tradíció-viszonyként ragadjuk meg. Vagyis mielőtt abból indulunk ki, hogy az a gondolat, amelyben a gondolkodást és a megismerést egymásra vonatkoztatjuk, a kulturális önreflexivitás más instanciáihoz hasonlóan szimbólum, amelyben a mindenkori kultúra jelenítődik meg, tükröződik vissza és — mint folyamat — a kiteljesedés felé mutató értelmezést nyer. Ezáltal teljességgel megőrződik a filozófia intenciója, az ti., hogy megismerje, ami megismerhető, mégpedig olyképpen, ahogyan az van, vagy hogy fogalmilag megragadja, kik és mik vagyunk mi, emberek, s hogy miként vagyunk és kell hogy legyünk ezek, a valóság egészen belül. Ugyanakkor azonban annyiban mégis bekövetkezik némi változás, hogy ezáltal filozófia és tradíció összetartozása és távolsága többé már nem marginális jelenségek, hanem olyan kérdésnek bizonyulnak, amely a tradícióban és a tradícióval, a mítosszal és a kultúrával az ő fogalmukat és igazságukat a filozófia tulajdonképpeni tárgyává és céljává teszi.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Vö. Descartes: *Discours* III. 5. (44. o.)

<sup>35</sup> Vö. H. Ebeling: „Das Subjekt des Widerstandes”, in: H. Nagl-Docekal—H. Vetter (eds): *Tod des Subjekts*, Oldenbourg, Wien 1987, 19 skk. o.

## 5. A fogalmilag megragadott tradíció mint a filozófia tartalma és célja

A következményeket, amelyek a filozófiának mint a tradíció traditumának és mint a filozófiai traditumok tradíciójának kulturális létezéséből adódnak, a következőképp szeretném vázlatosan rögzíteni.

*Legelőször* is arra kell figyelmet fordítanunk, hogy a filozófiának a tradíciótól való függőségét, bárhogyan alakuljon is ez az egyedi esetekben, az igazság és a fogalom jegyében ugyanakkor mint az egyáltalában-vett kultúrtörténet kiteljesedésére irányultságot kell fölfognunk. E tekintetben az alapvető nyitottság valamennyi kultúra és tradíció irányában olyan kritériumot alkot, amelynek fényében a filozófiának igazolnia kell önmagát. Mivel véges lényekként mindig csak úgy filozofálhatunk, ahogyan a körülmények engedik, a fölfedezés, hogy igazság és fogalom nélkül nem létezhetünk, egyet jelent azzal az imperatívusszal, hogy a saját pozíciónkat is ennek megfelelően határozzuk meg, vagyis mint egyet a sok közül, s hogy az eltérő pozíciókat úgy precizírozzuk és bontakoztassuk ki, mint sokat az egyben.

*Másodszor* abból a föladatból, hogy a tradíciót és az ő igazságát eltérő tradíciók és pozíciók összefüggésében ezen összefüggés fogalmának megfelelően ragadjuk meg, az következik, hogy ennek a föladatnak az igényét ne azonosítsuk közvetlenül a filozófia válaszaival, hanem igényként ismerjük el, amelyek ugyan igazak vagy hamisak lehetnek, ám amelyek a maguk módján megismerésért kiáltanak. Általános formában ezt a problémát, vagyis amennyiben a tradíció és a kultúra egésze a mindenkori nyelv potencialításában és a nyelvhasználat aktualitásában megjelenítődik, ama föladatként írhatjuk le, hogy a köznapi szavak értelmét fordítsuk le a fogalom nyelvére, ill. mivel a fogalom nyelve is alapvetően a köznapi nyelv foglya marad, hogy a fogalmi megragadás fogalmát juttassuk benne érvényre.

Különösen arról van itt szó, hogy a tradíció szimbólumait és jelképeit ezzel együtt, — nem pedig úgy, mintha már tudnánk, mi is a tradíció — önmaga-számapára-valóan próbáljuk meg elgondolni.

Hogy hova jutunk, ha figyelmen kívül hagyjuk ezt az alapelvet, az legjobban idegen kultúrák tanulmányozásakor mutatkozik meg a maga egész jelentőségében, s ezen belül is különösen a valláskutatás területén, pontosabban a vallás filozófiai interpretálásakor. Mi mindent nem tulajdonítottak már a primitív kultúráknak! S még akkor is, amikor a mai kutatás teljességgel objektivitásra és szakszerűsége törekszik, az még így is csak keveseknek jut eszébe, hogy az előidő sejtéseit vagy tudósításait szintén az igazság szempontjából releváns szimbólumokként vegyék figyelembe, vagy hogy ezeket legalább

ezen háttér előtt appericiálják. Persze elhárítható ez az utalás azzal, hogy itt empirikus kutatásról van szó, ami persze bizonyára igaz is. Ezáltal azonban még nem tűntek el sem azok a filozófiai problémák, amelyek ennek a kutatásnak a keretében megjelennek, sem pedig az a dialektika nem szűnt meg, amely ebből a saját lét- és valóság-megértésre nézvést adódik. Végezetül az antropológia, a kultúra- és a vallásfilozófia is úgy akarja megragadni az embert, a kultúrát, a vallást, ahogyan ezek valójában vannak, nem pedig úgy, ahogyan mi — akármilyen motívumok alapján — őket magunknak elképzeljük, bemeséljük. A másiknak barbárként, nem emberi lényként való fölfogása mint mitologoumenon ugyan még mindig igen sikeres, ha arról van szó, hogy a saját pozíciónkat legitimáljuk, s a tudatunkat és lelkiismeretünket megnyugtassuk. Ettől egyedül azonban ez még nem válik sem igazzá, sem pedig azt nem mondhatjuk, hogy ez konzekvenciák nélkül mehetne végbe.

S ráadásul még nem is kell olyan messzire mennünk, hogy megvilágítsuk a nem-megragadott tradíció problematikáját. E helyütt elsősorban az istenproblémára gondolok, amelyre minden bizonnyal a legerősebben hatott a tradíció külsődlegettség-válása. Hogy ebben az összefüggésben a filozófia az Isten felé forduló ember számára már oly gyakran „elrendelt” egy istent, akiért sem élni, de különösen meghalni nem érdemes, ez csak a probléma egyik oldala. Amiről itt szó van, az mindenekelőtt az a megfontolás, hogy éppenséggel egy olyan szimbólum, mint az istengondolat (vagyis amennyiben benne sűrűsödik össze az egész létezés és az egész valóság értelme), csak akkor tehető adekvát módon vizsgálat tárgyává, ha ezáltal ugyanakkor és — így szeretném hozzáfűzni — még a hit, a tudás és a vallás viszonyára vonatkozó vallásfilozófiai kérdés előtt az egész tradíció-problematika szóhoz jut, és mint az *egy* igazság konkrét alakja gondoltatik el. Ezáltal nem zárom a priori ki, hogy az istenszimbólum is ellentmondhat a tradíció igazságának. Csak éppen azt, hogy így áll-e a dolog, vagy nem, azt csak akkor tudjuk megítélni, ha a tradíció igazságát is elkezdjük valóságosan megragadni: ha ugyanis a tradíció megragadását mint önálló föladatot juttatjuk érvényre a szimbólum megragadásában is, ha ezt a föladatot a fogalom föladhatatlan meghatározásaként felismertük és elismertük.

*Harmadszor* a tradíció-probléma kettős horizontjából (abból ugyanis, hogy a tradíció elvében a kezdet és a vég ill. konkrét tradíciókban az igazság és a fogalom közvetítését kell gondolnunk) az a kérdés következik, hogy hogyan vagyunk képesek a vég, vagy ha tetszik a megragadott igazság irányában gondolkodni, ha nem ragadtuk meg már előzőleg a kezdetet, ill. hogyan vagyunk képesek megtalálni az egy igazságot és a

fogalom fogalmát anélkül, hogy a konkrét tradíciókat tagadnánk és alapjuktól kiindulva „mitológiatlanítanánk”.

Mivel már maga a kérdés is — amennyiben a tradíció által rendelkezésünkre bocsátott szavakban merül föl — félreérthetetlenül tudtul adja, hogy a) hozzáláttunk, s hogy b) szükségünk van a szavakra (vagyis a tradíció lekötelezettjei vagyunk), azt mondhatnánk, hogy ezáltal ebben a kérdésben, mint ahogyan minden kezdetben egyáltalában, kezdeti tudás és kezdeti lét már jelen van és mint vég vetül előre. Csakugyan, ennek a tapasztalatnak az evidenciájában megkísérelhetnénk a kezdeti tudást az ő adottságának, a kezdeti létet pedig értelmének megfelelően elgondolni. Mialatt ezáltal egy közelebbről meg nem határozott tudásról és ismeretről kell beszélnünk, s az emberi és egyáltalában vett kulturális létezés elementáris alakjára vagyunk ráutalva, addig megfordítva, az a kérdés merül föl, hogy miként tudhatjuk azt, amit már mindig is tudtunk, valóban megismerni, ill. miként lehetünk és maradhatunk az, ami már mindig is voltunk. Ha követjük ezt a megfontolást, akkor a tradíció problémája abban az értelemben éleződik ki, hogy mi — hogy egyrészt a kezdet és a vég, másrészt a konkrét igazság és a konkrét fogalom mozzanatait a tradíció folyamatában ne veszítsük el — azt vagyunk kénytelenek kérdezni, hogy miben áll e probléma kezdeti beteljesedése, s hogyan viszonyulnak ehhez a gondolkodás, a tradíciók és a kultúrák.

Ehhez azt a megjegyzést szeretném hozzáfűzni, hogy a kezdetben beteljesedett tradíció gondolata szükségszerűvé teszi egyrészt azt, hogy mind a saját szituáció keretén belül, mind pedig az egyáltalában vett kultúrtörténet egészen belül ügyeljünk az elementáris föltételek azon konstellációjára, amelyről azt kell mondanunk, hogy minden kultúrában jelen kell lenniük ahhoz, hogy kultúra egyáltalán lehetővé váljék; másrészt pedig hogy a gondolkodás viszonyát ehhez a konstellációhoz ne külsődleges, hanem belső, vagyis konstitutív viszonyként ragadjuk meg.

Az első esetben azon a véleményen vagyok, hogy itt mindenekelőtt az a kérdés segíthet tovább bennünket, hogy mi is a kulturális kontinuitás azon minimuma, amit föltétlen előfeltételezünk akkor, amikor kultúrtörténeti diszkontinuitásokról és kulturális másságról beszélünk. Az is meggyőződésem, hogy kultúrmorfológiai meggondolások alapján attól sem tekinthetünk el, hogy különösen a gyűjtögetők és vadászok életközösségi kultúráinak paradigmátikus jelentőséget tulajdonítsunk a tradíció-probléma tárgyalásánál és megoldása számára.<sup>36</sup> A második esetben, vagyis ami a

<sup>36</sup> Vö. ehhez W. Dupré: *Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilosophy*, Mouton, The Hague 1975; valamint „Ethik und Religion in schriftlosen Kulturen”, in: P.

gondolkodás és a tradíció konstitutív viszonyát illeti, amellet szeretnék állást foglalni, hogy itt mindenekelőtt a mítosz kérdése az (egyrészt a mi, én és te, másrészt pedig a valóságról való tudat összefüggésében), amelytől — mintegy kapcsolódva Schelling mitológia-filozófiájához — elvárható a viszony precizírozása. Ezek persze csak jelzések, amelyeket ezen a helyen sem megmagyarázni, sem bizonyítani nem áll módomban.

\*

Ha a tradíció és az igazság közti alapvető viszonyt állító tézis helyesnek bizonyul, akkor ez azt jelenti, hogy az elidegenedett föltételek mellett is csak azért tudunk gondolkodni, mivel és amennyiben már mindig is a tradíció alapján gondolkodunk; mivel kultúra és tradíció nemcsak gondolati föltételek, hanem maguk is gondolkodásunk és cselekvésünk gyökereit alkotják.

Ezt elismerni még bizonyára nem ugyanaz, mint a tradíciót a tradíció alapján alakítani és ezáltal megoldani azokat a problémákat, amelyekről a bevezetőben beszéltem. Mindazonáltal annyiban mégiscsak egy lépés ezen az úton, hogy a *traderével* szembeni tanácstalanság nem utolsósorban arra vezethető vissza, hogy a fönnálló tradíciók messzemenően fönnálltakká váltak, amelyek *tradendumukat* és ezáltal meggyőző erejüket elveszítették. Descartes utódaiként bizonyos mértékben attól a tudattól szenvedünk, hogy az igazság nem a tradícióban és a tradíció előtt van jelen, hanem ezen kívül keresendő, úgy tűnik, hogy az igazság kedvéért kényszerülünk rá, hogy távolságot tartsunk a tradíciótól, mivel még a gyermekeknek sem akarunk hazugságokat elbeszélni. Ha viszont ezzel szemben kiderül az, hogy a tradíció és az igazság nem külsődlegesen kapcsolódnak össze vagy kell hogy összekapcsolódjanak, hanem egymással eredeti viszonyban valóságosak, akkor ebből legalábbis az a lehetőség adódik, hogy a jelenlegi szituációt újragondoljuk és a dolgokat megtanuljuk más szemmel látni.

A dialektikában, amely szükségképp meg kell hogy jelenjék ott, ahol a kulturális folyamat olyan magatartásmintákat kényszerít az emberre, amelyek ellentmondanak ön- és valóságértésünknek, kétségkívül nehéz dolog eleget tenni a személyes felelősség és szabadság igényének. Megfordítva azonban ez még nem ok rá, hogy vereségre gondoljunk, s hogy ne járjunk utána eme dialektika okainak, hogy ne eszméljünk föl, és hogy az ész jelzéseit a dialektikus önküiresítés formájában ne méltassuk figyelemre.

Antes(ed.): *Ethik in nicht-christlichen Kulturen*, Kohlhammer, Stuttgart 1984, 168—212.

o.

Még ha a tradícióra vonatkozó kérdés ebben az összefüggésben még nem a probléma megoldása is egyben, mégis, azt szeretném gondolni, hogy kulcsot jelent, amely megengedi, hogy kinyissuk a jövő kapuját azáltal, hogy megmutatja, e jövő értelme a személyes és kulturális létezés megmaradó kezdetében közvetítődik, s csak e közvetítés alapján garantálható az emberhez méltó jövő. Mint ilyen, ez valójában nem olyan kérdés, amelyet tetszés szerint föltehetünk vagy nem, hanem lényegi kihívás, hogy ti. magát a filozófiát úgy koncipiáljuk, hogy az igazság fogalmi megragadása során a filozófiai létezés eredetét a tradíció igazságában leljük föl újra, s hogy ezt ebből az igazságból — a tradícióval való kritikus és önkritikus egységben — bontakoztassuk ki.

(Fordította *Boros Gábor*)

## ÉTHOSZ, LÉT ÉS IGAZLÉT\*

*Megjegyzések a kategorikus imperatívusz megalapozásához az életközösségi kultúra kontextusában*

WILHELM DUPRÉ

Mint tapasztalni szoktuk, az emberek általában a történelmi kornak megfelelően élnek, gondolkodnak és cselekszenek. Érdekes utánajárnunk, vajon mit is jelent ez közelebbről, s miért is van így.

Jómagam azon a véleményen vagyok, hogy az éthosz nem külsődlegesen kapcsolódik az emberhez, hanem olyan alakzat, amelyet megvalósítva az ember maga is megvalósul. A következőkben e tézisnek szeretnék hangsúlyosabb formát adni. Ehhez kapcsolódóan kívánom felmutatni, hogy az ittlét-föladat, az emberi ittlétnek az igazsághoz fűződő sajátlagos viszonyában, maga is kategorikus imperatívuszként jelentkezik, s hogy az etikai cselekvés mértékei az ember létében és valóságában alapozódnak meg. Ama törekvésem során, hogy e meglátás következményeit kibontsam, érzékeltetni szeretném továbbá, hogy az etikai imperatívusz általános érvénye szigorúan szólva csak az életközösségi kultúrák konstitúciós és érvényességi mozzanataira vonatkozik, úgyhogy ott, ahol a felelősség és az elméletképzés elhagyja e kultúra körét, maga az etikai imperatívusz mintegy külsőleges kritériummá válik. E gondolataim lezárásaképp egyfelől röviden érinteni szeretném az életközösségi kultúra etikai vonatkoztatási keretét, másfelől pedig utalni szeretnék arra, hogy e keret milyen jelentőséggel bír az ittlét jelenkori konstellációjában.

E megfontolásaim kifejtésében, úgy érzem, különösképp adósa vagyok azoknak a gondolati késztetéseknek, amikor ő inspiratív Ágoston-könyvén dolgozott. Hogy ezeket az életközösségi kultúra fogalmában kifejtett meglátásaimat kapcsolatba igyekszem hozni a bécsi korszakom másik nagy tanítójától, a terepkutatásokat is végző etnológus Faul Schebestától nyert tapasztalatokkal, alighanem esetlegesnek tűnhet. Én magam

\* „Ethos, Sein und Wahrhaftigkeit. Einige Bemerkungen zur Begründung des kategorischen Imperativs im Kontext lebensgemeinschaftlicher Kultur”, in: H. Vetter—G. Pöltner—P. Kampits(szerk.): *Verantwortung: Beiträge zur praktischen Philosophie. Festgabe für J. Mader*, Universitätsverlag, Wien 1987, 33—58.o.



azonban ebben annak konkrét megerősítését látom, hogy mi mindent is jelent, ha sikerül személyes atmoszférájú környezetben élnünk és gondolkodnunk.

## 1. Az éthosz kérdése az erkölcsi valóság közelítéseként

Az etikai ittlét alapvető tapasztalatai közé tartozik, hogy ez a kérdés: az ember vajon erkölcsi vagy etikai lény-e, elvileg már választ is nyert azzal, ha egyáltalában megfogalmazódik és konkrét tettként nyer megtapasztalást. Hasonlóképp elmondható az is, hogy az erkölcs és az éthosz valósága legkésőbb már akkor adott és föladott az etikai elméletképzés kiindulópontjaként és céljaként, amikor erre úgy kérdezzük rá, hogy beleértjük már magát ezt a kérdést is.

E megállapítás alapjai egyfelől abból adódnak, ahogyan végigvisszük a kérdezést és azt a jelentést, amellyel e kérdésfelvetés ittlétünk vitelében rendelkezik, másfelől pedig azokból az előfeltevésekből táplálkozik, amelyek beleértődnek a morál és az éthosz szavak használatába.

Az első esetben azt mondhatnánk: az a tény, hogy képesek vagyunk kérdezni (mégpedig oly módon kérdezni, hogy — miként Ágoston fogalmaz — magunk is kérdéssé válunk)<sup>1</sup> konkrét bizonyossága annak, hogy alternatívákban és alternatívákkal élünk, s ezáltal nemcsak különböző válaszokat vagyunk képesek adni, hanem felelősséget viselünk azokért a válaszokért is, amelyeket *de facto* adtunk, vagy cselekvésünkben és gondolkodásunkban hoztunk meg. Bármilyenek legyünk is, abban a pillanatban, ahogy önmagunk számára vetjük föl a kérdést, immár nem kerülhetjük el, hogy ittlétünket kérdésként és ugyanakkor válaszként is tekintsük, s hogy e viszony önmagát meghatározó kölcsönösségében leljük meg létünk normáját és mértékét. Ha ugyanis egyszer megértjük azt, hogy az ember morális lényére irányuló kérdés maga is egy olyan folyamat kifejeződése és mozzanata, amely ittlétünk egészét átfogja, továbbá a lehetséges szándékok és tényleges differenciálódások hálózatában maga is a kérdezés és válaszolás céljává lesz, akkor egyúttal annak is tudatára ébredünk, hogy a kérdés és válasz valódi feszültsége bennünk magunkban rejlik, s ezáltal konkrét összhangot követel a válasz és a kérdés között, ahol is mi vagyunk a válasz, a kérdezés pedig a mi kérdésünk. Amennyiben tehát a lényünkre irányuló kérdés e lényünket egyszerre jeleníti meg

<sup>1</sup> Vö. J. Mader: *Die logische Struktur des personalen Denkens*, Herder, Bécs 1965; valamint G. Pöhlner: *Zu einer Phaenomenologie des Fragens*, Alber, Freiburg 1972.

kérdésként és válaszként, s e kérdezés és válaszolás értelmére rögzül, úgy minden kétséget kizáróan tesz tanúságot morális jellegéről, legalábbis éppolyan erejű macacssággal, mint ami kétségbevonásához volna szükséges.<sup>2</sup>

A második esetben arról van szó, hogy azok az előfeltevések, amelyek fényében egyáltalán képesek vagyunk jelentést adni az olyan szavaknak, mint a „morál” (vagy az „éthosz”) - s egyúttal fölvenni azokat a nyelvhasználatban rejlő szellemi fonalakat, amelyek a görögök *éthosz*ába és a rómaiak *mos*-ába fonódnak -, a maguk részéről egyúttal belehelyeznek bennünket az emberi ittlét lehetőségei és összefüggései közé, amelyek a maguk módján nemcsak ismételt bizonyosságát kínálják annak, hogy ez az ittlét etikai természetű, hanem a nyelvhasználatban rejlő kontinuitást is valóságként és kihívásként láttatják.

Induljunk ki abból, hogy a beszéd gyakorlatának fényében olyan lények vagyunk, akik képesek különféle jelentéseket fölfedezni és megtartani, ugyanakkor azonban arra is kényszerülnek, hogy ezekkel a jelentésekkel együtt éljenek és ezekkel együtt alakítsák ki életformájukat. Ilyen kontextusban teszünk tehát kísérletet rá, hogy a morál és az éthosz szavaknak jelentést tulajdonítsunk, s eljárásunkat első megközelítésben éppúgy kell megítélnünk, ahogy az ilyen jellegű másféle törekvéseket is értékelni szoktuk. Ennek megfelelően első megközelítésben a válasz is közömbös. Ha azonban tekintettel vagyunk arra, hogy itt nyelvi cselekvésről van szó, akkor a példa észrevétlenül bizonyossággá fordul át, mégpedig azt támasztja alá, amit maga példaként jelent, ugyanis hogy egy olyan életformát fejez ki, amelyet meghatározóan befolyásol a beszéd értelme és immár elgondolhatatlan ennek dinamikája nélkül. Mindebből azonban még nem következik az, hogy a háttér ilyen földézésével megragadtuk volna a morál és az éthosz szavak jelentését. Ebből az összefüggésből alighanem inkább az adódik, hogy ezáltal olyan valóság adatik és kínálódik föl számunkra, amelyet ezekkel a szavakkal intencionálni is lehet.

Másfelől pedig azt szeretném kiemelni, hogy az éthosz és morál szavak alkalmazásakor tapasztalható mégoly szabad és önkényes jelleg - a nyelvhasználatnak ez a lehetséges vonása - nem mentesít bennünket attól a föladattól, hogy beleértsük történeti útjukat. E történeti rajzot követve kiderül, hogy az „éthosz” szó jelentésmezeje a görögöknél mindazt átfogja, amit „megszokott állapotként” vagy (mai szóhasználatunknak megfelelően) szokáserkölcsként és szokásként jellemezhetünk. Az éthosz az, ami

<sup>2</sup> Vö. J. Mader: *Moral, Philosophie und Wissenschaft: Probleme der Ethik in Tradition und Gegenwart*, Oldenburg - Wien 1979, 36-66. o., különösképp 44. o.

rendszerint történik, s ami a görögök sajátosságát (más népekhez [ethnoi] mérten) meghatározza. S megfordítva, a „mos” szó a rómaiakra sajátosra jellemzőkre utal, hogy az ember náluk hogyan és miként adja önmagát, illetve hogy mi minden kötelező erejű a szokáserkölcshöz és a szokásvilágban. Minthogy mindkét esetben félreismerhetetlen a kapcsolódás a beszéd értelme által is meghatározott életformához, ezért jogosnak tartom, hogy a morálisnak a valóságát a római variánsként, az éthosznak a valóságát pedig a görög variánsként azonosítsam ezzel az életformával. Minthogy itt középponti szerepet játszik a mindenkor sajátosság elérése és folytonossága (illetve hagyománya), ezért kézenfekvőnek tűnik, hogy külön is kiemeljük ezt az aspektust és a morálisnak (vagy etikainak) lényegi vonásaként rögzítsük. Ez mint ilyen azokra a föltételekre utal, amelyek valamely meghatározott kultúra esetében szolgálnak alapul a konszenzus-képzésnek és a kötelező erejű gondolati és viselkedési minták kimunkálásának. Mindenekelőtt azonban az egyén kiforrására vonatkozik, aki az ösztön és a szükséglet, a kulturális adottságok és a kulturális feladatok, az emberi közösség és a szembenállás pólusai között kell hogy megtalálja emberként önmagát, az adott rendet lehetőségei föltételeként érzékelve, azt egyidejűleg tapasztalva cselekvései és törekvései parancsolataként, mértékeként és céljaként, s ugyanakkor akarata és munkálkodása ellenhatásaként és megghiúsítójaként.<sup>3</sup>

E megfontolásokból végezetül pedig az adódik, hogy a morál és az erkölcs jelentése lényegileg azonos. A két szó kultúrtörténeti értelemben ugyan eltérő életformákra utal. Minthogy azonban mindenkor az emberi ittlét alakításának ugyanarról a problémájáról van szó, ezért nincs okunk rá, hogy ne egymás fordításainak tekintsük őket, s ezért, ha már egyszer polgárjogot nyertek nyelvünkben, az éthosz és a morál szavakat szinonim kifejezéseként fogjuk alkalmazni.<sup>4</sup> E fölismerésben másfelől viszont kérdésfölvetés rejlik, amelyet nem szabad figyelmen kívül hagynunk. Ha egyszer ugyanis ráébredtünk, hogy az egyes életformák mindenkor a beszéd értelme által is meghatározottak, úgy azonnál fölvetődik az a kérdés is, hogy miként kell ezeket megítélnünk, tekintettel az

<sup>3</sup> I. m., 40 sk. o.

<sup>4</sup> Ha ezzel összefüggésben kiemelem az „éthosz” és a „morál” szinonim jellegét, úgy ezzel korántsem a differenciálás lehetőségét kívánom tagadni - mondjuk abban az értelemben, hogy a morál szót a személyes, az éthosz szót pedig a társadalmi felelősség számára foglalnánk le. Mégis azon a véleményen vagyok, hogy az ilyen megkülönböztetések annyiban egyfajta derivatívjelleggel rendelkeznek, hogy olyan struktúrákat neveznek meg, amelyeket a két kifejezés jelentésmezeje kultúrtörténeti értelemben egyaránt lefed.

alapjukul szolgáló lehetőségekre. Miért és hogyan vannak különbségek az emberi életformák terén? Miként viszonyulnak ezek egymáshoz? Vajon össze tudjuk egyáltalán hasonlítani őket, s ha igen, úgy milyen föltételek mellett? Lehetséges, hogy mindegyikben van valami közös tartalom, ami mintegy megelőzi a szokásvilágok és szokáserkölcsök sokféleségét. Még ha ezeket a kérdéseket nem is tudjuk azonnal megválaszolni, azt mégiscsak fölismerhetővé teszük, hogy az emberi életformák kiforrott alakjai nem maradhatnak közömbösek ezek kialakulása és értelme iránt. Annak különféle beváltásaiként, amivé az emberi lét válhat, inkább azt idézik föl, hogy az ember tényleges felelősséget visel mindenkori éthoszáért, s hogy szükségképp föl kell vállalnunk az ilyen felelősséget, tekintettel az etika szférájának valós és lehetséges differenciálódásaira. Ezzel a megállapítással egyfelől ahhoz a korábban már érintett mozzanathoz térek vissza, hogy mit is jelent a kérdés az emberi ittlét megvalósítása számára. Így azonban másfelől az is megvilágítást nyer, hogy az etikai elméletképzés lehetőségét nem kívülről kell rávinni az etikára és a morálra, hanem ez olyan követelményt képvisel, amely magához az etikai valósághoz tartozik, s szükséglete még ott is erőteljes, ahol az élet megformálásában a közösségek és kultúrák egymás melletti, egybehangzó vagy ellentétes létének tényleges különbségei objektív módon adóttak.<sup>5</sup> Minthogy az emberi ittlét formálása „kinálatként” jelentkezik, legalábbis elvileg nem lehet lemondani e kínálat megértéséről és a felelősség explikálásáról (a parancsok és tiltások értelmében) anélkül, hogy ne veszélyeztetnénk vagy lehetetlenítenénk el az élet vitelének és formálásának dinamikáját. S megfordítva, e dinamikának felel meg, ha azt, ami elvileg szükséges, kínálat formájában rögzítjük, s elérendő célként ezzel azonosítjuk. Az etikának lényege az ily módon kijelölt keretek között azáltal nyer meghatározást, hogy követeli annak fogalmát és gyakorlati vonatkozásban megelőlegezi. Ugyanakkor azonban e követelménynek mintegy meghosszabbításában rejlik, hogy elméleti „kiegészítést” kíván, s ama föladat elé állít bennünket, hogy az emberlét adott alakjaiban fedjük föl e lét értelmét, s ezt egyaránt saját létünk értelmeként és a jelenkori világak kihívásaként értelmezzük.

<sup>5</sup> Ezért nem véletlen, ha valamely meghatározott éthosz (többé-kevésbé) explicit normák, szabályok és értékek fölül kínálkozik és alapozódik meg, vagy ha az általános jogrendre vonatkoztatottan interpretálják. Az sem tűnik meglepőnek, hogy az etika és erkölcs terminusok egyaránt szolgálnak a gyakorlat minősítésére és a praxis reflexiójának minősítésére. Végezetül pedig az sem kelt csodálkozást, ha a kulturális konfliktushelyzetek az új hagyományok és erkölcsi elkötelezések képződésének különösképp termékeny talajául szolgálnak.

Aligha kell külön hangsúlyoznunk, hogy az éthosz és morál itt kifejtett értelmezése csak vázlatosan jelzi azt, amiről tulajdonképpen szó van. Ennek ellenére az a véleményem — s ez egyúttal magyarázatot ad arra is, hogy miért fogtam e kérdés boncolásához —, hogy az eddigiekből a következőkre legalábbis már fény derült. A kérdés és a beszédselekvés konkrét aktusával számot vetve *először* is fölismerhetővé válik, hogy az ember léte nem korlátozódik az egyének megjelenésére, hanem olyan valóságként értelmezendő, amely a kérdésfölvetés és a válaszadás nyelvi szerkezeteiben építkezik, s ezért a beszéd által meghatározott életforma értelme felől a felelősségre van utalva.<sup>6</sup> A morált és az éthoszt történelmileg adott életformákként fogva föl, *másodszor* továbbá arra a következtetésre jutunk, hogy ha törés keletkezik abban a kulturális folyamatosságban, amelyben az egyén illeszkedik ezekhez az életformákhoz és amelyben számára a hagyomány elsajátítása<sup>7</sup> általános és különös föladatként alakot ölt, akkor jön létre olyan helyzet, amelyben az éthosz és a morál problémává lesz, s az etikai elméletképzés lehetősége az éthosz és a morál által követelt fogalom folytatásaként fölmerül. Az itt követett útból adódik *harmadszor* az, hogy az emberi ittlét etikai jellege éppoly visszavonhatatlan, mint ahogy a szó vagy a tett visszavonhatatlan, amennyiben ugyanis fölismerjük bennük önmagunkat, lényegünket pedig *de facto* meghatározzák; és hogy, megfordítva, éppoly kevésbé van rögzítve az, ami az emberi ittlét végérvényes alakja kell legyen, mint amennyire tisztában vagyunk azzal, hogy mi minden is lehetne.

## II. Az igazságnak mint a kategorikus imperatívusz gyökerének kettős parancsa

Ha abból indulunk ki, hogy az emberi ittlét-alakzat értelme megvalósításának folyamatában rejlik, úgy az ittlétnek konkrétságot és valóságos fönnállást kölcsönző képződményekre vonatkozóan azt jelenti ez, hogy kettős értelemben is az igazság parancsának jegyében állnak.

<sup>6</sup> Ha itt és a következőkben az ember létéről és valóságáról beszélek, úgy ezzel ama tartalmak összességére gondolok, amelyekben létünk (vagyis ami emberi természetünk szerint vagyunk) azok léteként, s ezek azzal egységben mutatkoznak és bontakoznak ki.

<sup>7</sup> Vö. W. Dupré: „Tradition und Aneignung”, in: H. Nagl—Docekal (szerk.), *Überlieferung und Aufgabe (Festschrift für E. Heintel)*, Wien 1982, II. köt., 355—372. o.

Egyfelől amaz igazság parancsának jegyében állnak, amely megnyilatkozásában összhangot teremt a fölépítési elvei által követeltek és az ittlét mikéntjében megvalósultak között, továbbá illeszkedik a kulturális folyamatosság összefüggéséhez. Másfelől azonban érvényesül velük szemben amaz igazság parancsa is, amely egy különbségben konstituálódik, az ittlét adott föltételei között egyáltalán lehetséges, valamint a valóságos eltéréseiben, s az emberlét valamennyi ittlét-forma előtt és fölött érvényes értelmében fejeződik ki.

Minthogy az igazság ily módon megcélzott eszménye elsődlegesen nem intencionális meghatározások kérdése, hanem olyan viszonyként értelmezendő, amely az emberi valóság létrejövésében és kiforrottságában igazságként mutatkozik, ezért ebből az emberi ittlét-alakzatok érzékelésére nézve az adódik, hogy ezek valóságát nem is tudjuk elgondolni vagy megközelíteni anélkül, hogy igazságukat mindenkor és valamilyen formában mintegy belehelyezkedően ne észlelnénk és érzékelnénk. Hogy ez valóban így van, akkor derül ki a legvilágosabban, amikor rá kell ébrednünk, hogy más kultúrákat nem érzékelhetünk anélkül, hogy azokat egyidejűleg ne látnánk saját kultúránk szemszögén keresztül is. Éppígy tisztában vagyunk azzal: egy másik embert emberként nem ismerhetünk meg anélkül, hogy egyidejűleg el ne ismernénk ember-mivoltában, s ezáltal őt és önmagunkat is ne mérnénk le az emberség mérlegén. Egyelőre azonban még nem az ilyen jellegű tapasztalatok elemzésével, hanem csak azzal a megállapítással foglalkozom, hogy az emberi lét igazsága nem pusztán az emberi lét megértése során válik problémává, hanem e lét és e lét valósága struktúrájaként és mozgásaként értelmezendő; mégpedig abban a jelentésben, hogy az emberi ittlét-alakzatban az igazság problematikájának immanenciája egyaránt következményként bírja annak transzcendenciáját az igazság második parancsaként, valamint az elvek prioritását az elvekben megcélzottakkal szemben az igazság első parancsaként.

Az ittlét-alakzat konkrét tartalmára tekintettel ez azt jelenti, hogy ezeket a maguk sajátos létének megfelelően csak azután ragadják meg, ha az ittlét megvalósításának kifejeződéseként és szimbolikus megjelenéseként tudatosulnak; s hogy azonban ilyenekként csak akkor válnak érhetővé, ha hatóelveikkel és ezek közvetítésével együtt kerül sor elgondolásukra. Minthogy az itt mérvadó mozzanatok talán sehol sem jelentkeznek olyan világosan, mint a műalkotásban (így például csak akkor hallunk egy szimfóniát valóban zenének, ha a „zenei érzékletesség” hangokban artikuláltan kifejezett harmóniáját és mozgását sikerül megragadnunk, egyidejűleg azonban azt is tudjuk, hogy a hallottak megértése lényegesen szélesebb körben hat, s mindazt átfogja, ami minden jól sikerült zeneműben pontosan fölmérhetetlen értelem- és valóságközvetítésként újra

és újra ráunköszön); ezért akár így is fogalmazhatnánk: ha az embert és kultúráját sajátos adottságának szintjén érzékeljük, úgy emez adottság igényének felel meg, hogy mindkettőt egyfajta összműalkotásként érzékeljük - legyen bármily töredékes, giccses vagy akár riasztó.

Ha viszont emez adottság létmódusára kérdezzük rá, úgy az ittlét-alakzat immanens igazságproblematikájából azt kapjuk, hogy ennek „van”-ja szükségképp jelent egyúttal „kell”-t is; vagy másként szólva, hogy az ittlét-alakzat adottság-voltát csak akkor nevezhetjük olyan létezőnek, amely jelen van, ha beleértjük a „kellőség”-et is. Igaz ugyan, hogy a léttől, amelyet pusztán adottságként gondolunk el, nem térhetünk át a „kell”-re. Amennyiben azonban ilyenként gondoljuk el, s ezáltal a szándékunk révén formálandó ittlét kellőségeként tételezzük, annyiban nemcsak saját létünknek és elveinek prioritása nyer ismét megerősítést, hanem ezen túl még az is megmutatkozik, hogy a fordított viszonylat nagyon is lehetséges, vagyis hogy a kellőségtől eljussunk a létig. Ennélfogva a kulturális tárgyakat és viszonyokat csak akkor tudjuk megragadni a maguk valóságában, ha az értelem-beteljesítés illetve az értelem-hiányosság [Sinnerfüllung—Sinndefizienz] szemszögéből érzékeljük, például a harmónia és béke szándékoltként tudott állapotának hátterén „látjuk” őket. Hasonlóképp érthetetlen volna, hogy miként jöhetne létre a természet tudományos értelmezése anélkül, hogy még azt megelőzően ne alkotnánk képet a természetről a törvény és az értelemstruktúra igényeitől mentesen.<sup>8</sup> Mert csak „eszés” eljárás esetén van egyáltalában értelme annak, hogy magukban a dolgokban és a dolgokkal szemben keressük az észet — még ha eredményként ez az ész egészen másként „nézhet is ki”, mint ahogy eredetileg gondoltuk.

Ha pedig végezetül meggondoljuk, hogy az egyes ember saját ittlét-alakzatának elemeként egyúttal annak princípiuma is, s így mint (föltételes) önálló szubjektum lényegileg felelős azért a valóságért, amelyhez tartozik és amely létét megjeleníti, úgy mindez azt is jelenti, hogy ő maga sem kerülheti meg (amennyiben ugyanis önállóan gondolkodik és cselekszik) saját ittlét-alakzata igazságának problematikáját. Saját élete kialakításának és vitelének dinamikájában ezért nemcsak az a föladata, hogy ami kellőségeként-tételezett életalakzatának kontextusában ő maga, azt cselekedetei és tettei révén (és folyamatában) megvalósítsa, mindebből továbbá e föladat olyan rendeltetés-jellege is következik, hogy ne csak önmagunkban valósítsuk meg az igaz létet, hanem a lét és valósága igazságáért is felelősséggel tartozzunk. Ha az egyes emberrel szembelépő

<sup>8</sup> Vö. ezzel kapcsolatban B. Liebruck: *Sprache und Bewusstsein*, Frankfurt 1964 skk., I. köt., 109.o.

föladatot ama követelményként fogjuk föl, hogy „légy, aki vagy és aki lehetsz”<sup>9</sup>, úgy ez az igény egyúttal a következő rendeltetést is magában foglalja: „Élj és cselekedj mindenkor úgy, hogy a számodra rendelkezésre álló és általad megértett gondolkodási és viselkedési mintákban mindenkor keresd azok különös és általános igazságát, és ott, ahol az általános igazságot részesítve előnyben, a hagyománnyal szemben döntesz, vagy az élet alakításának egészen új útjain indulsz meg, maradj mindenkor összhangban az általad megismert igazsággal.”

Minthogy kontinuitása lehetőségföltételeként az éthosz adottsága szükségképp előfeltételezi elsajátításának folyamatát, s ezáltal kibontakozása dinamikájának lényegi elemét tartalmazza, az egyes ember ezért nem pusztán etikai miliőben jelenik meg, amelyben önmagáért egyebek között (kényszerítő erejű) felelősséggel tartozik, hanem ebből az is következik, hogy az ittlét-föladat lényegileg mindenkor rendelkezik etikai jelentéssel. Ez, röviden szólva, egyfelől abban a funkcióban rejlik, amivel az egyes ember rendelkezik annak a konkrét éthosznak a fölépítésében és kialakításában, amelynek részese. Másfelől pedig azokból a következményekből fakad, amelyekkel gondolkodása, tettei és cselekedetei a már létrejött és ugyanakkor folyamatosan valósuló éthosz összefüggésrendszerében rendelkeznek. Minthogy az egyes embert a maga konkrét existenciájában nem is tudjuk elgondolni egy meghatározott éthosz keretein kívül (vagy másként szólva: minthogy a szó szigorú értelmében nincs „autark” ember), ezért az ittlét-föladat etikai jelentése ugyanazzal a szükségszerűséggel jelentkezik, mint ami az éthoszban hat. Nem tagadhatjuk ezt anélkül, hogy egyúttal a gondolkodást és önmagunkat is ne tagadnánk, s hogy ezáltal az emberi ittlét etikai jellegének tagadásával paradox módon ne erősítsenék meg ismét, hogy annak etikai mivolta adott és ugyanakkor számunkra föladott.

Megfordítva: értelmetlen dolog volna ragaszkodni az elsajátítási folyamat szükségszerűségéhez abban az esetben, ha elképzelhető volna, hogy erre az elsajátításra bizonyos esetekben sor kerülhet, más esetekben pedig nem kerülhet sor; hogy sikerülhet

<sup>9</sup> Érdemes ezzel kapcsolatban fölidéznünk Nicolaus Cusanus álláspontját, aki a szellemi lényt ama létként határozza meg, amelyik valamivé válni képes („est id quod fieri potest”, *Philosophisch-Theologische Schriften*, Herder, Wien 1964—67, 1. köt., 14.o.), az én-lélet pedig az Istenhez való kötődés előfeltételeként fogja föl („nisi sim mei ipsius tu non es meus ...ut ego eligam mei ipsius esse”. III.köt., 120. o.). Ennek megfelelően az, amit az öröklét tükrében látunk, nem az igazság „alakzata”, hanem az az igazság, melynek „alakzata” maga a látó (“veritas cuius ipse videns est figura”, ibid. 160.o.).



és olyankor nem sikerülhet; vagy hogy, amennyiben az éthosz és a morál különböző alakzataira gondolunk, az elsajátítás folyamatában olyan „erők” hatnak, amelyek az adott éthosz megváltozását idézhetik elő. Ha ilyen föltételek mellett azt állapíthatjuk meg, hogy az egyén meghatározott éthoszba születik bele, s hogy ez az éthosz csak akkor lehet valóságos, ha az illető mellett az éthosz hatóköréhez tartozó minden más ember is hordozza, elsajátítja és továbbfejleszti, úgy nem kerülhetjük meg, hogy ezt az egyént kioldjuk saját nembeli összefüggéseiből, s önálló és ténylegesen önmagáért felelős princípiumként gondoljuk el. Minthogy azonban ez a gondolat csak akkor kötelező erejű, ha megőrződik az éthosz valósága, úgy ez azt jelenti, hogy az éthosz valósága legalábbis elvileg azonos kell legyen az énbeli léttel (tehát hogy ezt is a nembeli összefüggésekhez mért különbségében kell elgondolnunk<sup>10</sup>), s hogy viszont mindkettő, bár elvi értelemben nem különböznek egymástól, mégis, és nem kevésbé elvi értelemben, eltérőek (vagyis hogy mindkettőt olyan egységként kell elgondolnunk, amelyek egyidejűleg egységként és elkülönözésként szolgálnak alapul ittlétünk valamennyi jelenségéhez<sup>11</sup>).

Másként szólva, ha arra törekszünk, hogy az etikai ittlét tapasztalatából nyert gondolati meghatározásokat ne veszítsük el az általuk óhatatlanul előidézett ellentmondásosságban, ha ennek az ittlétnek a fogalmát e valóság eredményeire rögzítjük, úgy nincs más választásunk, mint ezt az ittlétet oly módon elgondolnunk, hogy ez az ellentmondás ne is alakulhasson ki; vagyis önmagában differenciált és egyidejűleg többdimenziós egységként kell elképzelnünk, amelyben az egyes ember egyidejűleg részese és összetevője ennek a kulturális egésznek, s az ő sajátos módján

<sup>10</sup> A kultúra és az éthosz ennek megfelelően nem a *nem* [Gattung] tulajdonságaként értelmezendők, hanem *sui generis* valóságként kell fölfogni, amelyben a nemet és az egyénet szükségképp együttesen összetevőkként kell elgondolni ugyan, mint ilyenek azonban nem alkotják annak szubsztanciáját és lényegét. Ha ez elkerüli az ember figyelmét, úgy elveszítjük az alapját annak, hogy mondjuk az emberi nem helyett vajon miért nem a „faj” az, amit az „önmeghatározás” mértékadó horizontjaként alkalmazunk. Tudjuk, hogy egy ilyen megoldás milyen következményekkel jár... Tartok azonban attól, hogy elméleti értelemben legalábbis addig messze vagyunk a megfelelő következtetések levonásától, amíg — nominalisztikus szellemben — az „igazi létet” inkább a körülöttünk fekvő „dolgokban” és „struktúrákban”, semmint önmagunkban és saját tetteinkben keressük.

<sup>11</sup> Vö. ezzel kapcsolatban T. Munson: *Religious Experience*, Nijhoff, The Hague 1975.

maga ez az egész; énként és személyként azt jeleníti meg valamennyi reláció előtt és relációban, amelyek részként és összetevőként sajátjai.

Ha ezt a fölismerést összehasonlítjuk az ittlét-föladat etikai jelentésével kapcsolatban mondottakkal, úgy mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy nem kell változtatnunk e korábban kifejtetteken. Ám annyiban pregnánsabb formára tettek szert, hogy az etikai valóság egészében az egyes ember elhatárolása és önállósítása nyomán az ő felelőssége e valóság iránt valójában saját maga felé viselt felelősségeként mutatkozik, és — amennyiben ugyanis az egyes ember személyként megvalósítja önmagán „saját” éthoszát — saját ittlét-föladata e megvalósítás módusában nemcsak etikai jelentésre tesz szert, hanem maga is etikai föladattá válik. Ha ezt az éthoszt a maga empirikus létrejövésében és kialakultságában gondoljuk el, épp ekkor nem tekinthetünk el attól, hogy az egyes embert a maga énjében személyként hozzágondoljuk és a kettő közötti eltérésben előfeltételezzük megjelenésbeli és megjelenés előtti egységüket.

Az éthoszban eszméletére jutó énnel szemben az éthosz ugyan külsődlegesen áll szemben, s ilyen is marad, amíg az egyes emberben mindössze a szocializáció objektumát látjuk (vagyis egy nembeli lényt érzékelünk). Ha viszont tekintettel vagyunk az éthosz és az (önmagát énnel nevező) én konstitúciós összefüggéseire, úgy világossá válik, hogy a külsőleges összefüggésnek egy belső viszony szolgál alapul, amelyben az éthosz valósága az én kiforrásában és a személy alakulásában ugyanazzal a szükségszerűséggel önállósodik, mint amellyel az én megvalósulásától elkülönülő marad. Ezért, hogy mi emberek mik vagyunk és mivé válhatunk, ez lényegében attól függ, hogy mely éthoszban vagyunk otthonunkban és miként határoz meg ez bennünket. Egyidejűleg ez az éthosz ugyanakkor függ attól, hogy miként és kicsodák is vagyunk mi magunk, s hogy a számunkra föladott éthosz előtt, azzal együtt és azzal szemben miként is valósítjuk meg önmagunkat. Mindenkor annak megfelelően, hogy ezzel kapcsolatban a hangsúlyt vajon az éthoszra vagy az énnel helyezzük-e, úgy is fogalmazhatunk, hogy az etikainak a dinamikája az egyes ember ittlétében válik kritikussá, ezen az ittlét-föladaton és a csak általa keresztülvihető önmegvalósításon múlik; s hogy azonban, megfordítva, az éthosztól az önmegvalósulás felé vezető elhivatottság e követelménnyel elvileg azonosként, vagyis kategorikus imperatívusként értelmezendő.

Ha az etikai különös és általános igazságát elhivatottságként értelmezem, amely az önmegvalósítás követelményéhez kapcsolódva immár a kategorikus imperatívusz jelentését ölti, úgy ezzel háromféle dolgot szeretnék kifejezésre juttatni. *Először is* arra szeretnék utalni, hogy ahhoz az ittlét-formához, amelyben mi emberek léteünk, létmódja szerint szükségszerűen kapcsolódik ez az imperatívusz. A morál vagy az éthosz

megalapozása eszerint immár nem valamely önmagáért elgondolt kellőség kérdése, hanem létünk és valóságunk, vagyis ezek konstitúciós elveinek problémája. *Másodszor* ezzel összefüggésben szeretném kiemelni, hogy a kategorikus imperatívusz magva — amelyben az adott éthosz maga kritikailag megnyilatkozik és az egyes ember számára önmagához és az erkölcsi világhoz hozzáférést biztosít — az igazlét. Ezt mint illet természetesen nemcsak a nyelv és a kommunikáció alapföltételeként kell értelmeznünk, hanem lényegileg kell elismernünk, mégpedig oly módon, ahogyan igazságban és valóságban van. *Harmadszor* továbbá szeretném megállapítani, hogy az a lehetőség, hogy a kategorikus imperatívuszt ténylegesen (tehát tudatosan és önmagunkért viselt felelősséggel) kövessük, lényegileg attól függ, van-e a különös és általános igazságnak konvergenciája és az számunkra miként adott. Ha e kérdést nyitva kellene hagynunk, akkor az a követelmény, hogy keressük a különös és az általános igazságot, *de jure* még mindig kötelező volna ugyan, ám *de facto* nyitott és formális maradna. Mielőtt azonban választ próbálnék találni e kérdésre, célszerűnek tűnik számomra, hogy a megalapozás problémájának szemléltetéséhez még néhány szót fűzzek.

### III. Az etikai valósága és az éthosz megalapozása

Azzal a kiindulóponttal, hogy az emberi ittlét-alakzat értelme már megvalósításának folyamatában adva van, valójában egy olyan gondolat fonalát vettem föl, amely közel esik a télosz és az entelecheia arisztotelészi problematikájához.<sup>12</sup> Arisztotelésztől eltérően én azonban nem azt vallom, hogy az emberi ittlét-alakzat értelme az ember specifikus (és a nem felől meghatározott) természete révén nyerne megalapozást, hanem meggyőződésem szerint azáltal is, ami mi magunk vagyunk és amit a tetteink képviselnek, tehát egyidejűleg az ember mint kulturális lény léte és a kultúra (illetve éthosz) mint *sui generis* valóság által. Ezáltal persze korántsem válnak érdektelenné Arisztotelész meglátásai. Ám annyiban más jelentésre tesznek szert, hogy a természeti teljesség arisztotelészi meghatározásait egy saját léttapasztalat — kulturális teljesség által közvetített — analóg kiterjesztéseiként fogom föl. Ezáltal arra a tapasztalatra nyúlok vissza, hogy az általános természet fogalmát mindenkör meghatározott kultúra közvetíti és rajzolja meg. Még ha ezáltal nem is válik haszontalanná vagy értelmetlenné az a kérdés, hogy az egyes természetfogalmak mennyire adekvátak vagy inadekvátak,

<sup>12</sup> Vö. J. Mader: i. m., 86 skk. o.

általánosérvényűségük jelentése mégis modifikálódik abban az irányban, hogy sohasem használhatjuk föl lényegileg anélkül, hogy egyidejűleg ne előfeltételeznénk a létnek és az értelemnek azokat a viszonyait, amelyek az ittlétnek a szóban forgó természetfogalomra jellemző megvalósulásában konstituálódnak. Ennek megfelelően minden olyan törekvés, amely az éthoszt heteronóm módon kívánná megalapozni, már csak azért is kudarcra van ítélve, mert már azt a puszta gondolatot, hogy van másféle is, csak egy olyan lény gondolhatja el, amely tisztában van önmagával, és — amennyiben e viszonylatban önmagát mértékként és normaként érzékeli — képes a másokban mértéket és normát fölfedezni.

Az etikai autonómiájának kérdésében én valójában az újkor oldalán állok.<sup>13</sup> Szeretném ugyanakkor hozzáfűzni, hogy erről csak föltételelesen van szó. Már utaltam rá, hogy az etikai dinamikája az egyes ember ittlétében válik kritikussá. Ha tekintettel vagyunk erre, úgy nagyon is érthető, ha az egyes ember meghatározásában már az etikai mint olyan lényegét is megpillantjuk, s ha az „etikát” (ahogy ezt már Arisztotelész is tette) a cselekvés és viselkedésegénre-szabott módozatairól szóló tanításként fogjuk föl. A kérdés csak az, hogy ezáltal még vajon értékelhető marad-e az etikai valósága. E vonatkozásban a következő véleményen vagyok: az az újkori törekvés, hogy az etikát a szubjektumként elgondolt énre alapozzuk, illetve - amint ezt a francia ideológusok példája mutatja<sup>14</sup> - a szubjektum és annak tudománya felől (ugyanis a zoológia meghosszabbításaként) gondoljuk el, már a kiindulópontnál helytelen módon elkötelezte magát egyfajta konstruktivizmus iránt, amely nemcsak az etikai valóságát nem képes sajátjogú összefüggésként fölismerni, hanem meg is hamisítja azt, s épp azáltal, hogy az ember technokratikus képességét stilizálja föl az ittlét-problémák megoldásának általános paradigmájául.<sup>15</sup> Amikor a karteziánus „vagyok” a „gondolkodom” evidenciájában véli megragadhatni saját létének közvetítését és azt a cselekvésfundamentumaként veszi, elkerüli figyelmét, hogy e közvetítés alapját egyaránt kell keresni a *cogit*óban és a *sum*ban. Nem az önmeghatározás mint olyan gondolata a problematikus itt, hanem ennek egyoldalúsága; ugyanis az a „tény”, hogy egy ilyen alapról cselekvő szubjektum csakis technológiai értelemben lehetséges, nem pedig a szó

<sup>13</sup> Id.mű, 108 skk.o.

<sup>14</sup> Vö. G. Lichtheim: *Das Konzept der Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt 1973.

<sup>15</sup> Vö. P. Kampits: „Die Machbarkeit des Menschen als Herausforderung an die philosophische Anthropologie”, in: G. Pfligersdorffer: *Blickpunkte philosophischer Anthropologie*, Pustet, Salzburg 1983, 23—42. o.

erkölcsi jelentésében. Ennek okán az sem meglepő, hogy ahol nem fogadjuk el az emberi nem e megközelítésmód dialektikája által követelt ön-domesztikációjának gondolatát, ott a tudat kritikai fölhangozltsága ellenére a tradíció etikai interpretációs mintái mintegy a konkrét éthoszhoz tartozós „hátsóajtóin” keresztül visszajönnek és érvényesülnek — gondoljunk például Kantnak a tulajdonosi jogról adott elemzéseire<sup>16</sup> vagy Hegelnek a „modern államról” megfogalmazott tanítására<sup>17</sup> —, illetve az életből vagy intézmények létéből fakadó kényszerekre hivatkozó „hipermorál” jegyében<sup>18</sup> a sors gondviselésére bízzák magukat.<sup>19</sup>

E fejtegetéseimből azt a gondolatot szeretném kiemelni, hogy az erkölcs konstruktivisztikus fölfogásának újkori paradigmája és a hozzá kapcsolódó dialektika annak szükségképpen következményeként értelmezendő, hogy ittlét-alakzatunk szubjektumként elgondolt énünkre, az önmagaságra [Selbst] redukálódik. Minthogy az erkölcsi világ fölépítése a szubjektum akaratából saját énünk „szándékolt létében” a kulturális folyamat összetevőjeként szembesül saját korlátaival, ezért az etikainak a szubjektum jegyében fölfogott autonómiája végső soron az önkény heteronómiájára, vagy — miként Nietzsche fogalmazott — a hatalom akarására és (ahogy én a konkrét cselekvést szem előtt tartva fűzném hozzá) a technokratikus nihilizmus monsturmára „alapozódik”. Ha ilyen körülmények között is hajlok rá, hogy ragaszkodom az éthosz autonómiájához, úgy ez azért van, mert az ember léte éppenséggel nem az én egyoldalúságában áll, hanem minden olyan szintézisben visszaköszön, amelyben önmagunkat artikuláló s önmagunkról és artikulációinkról tudó lényekként érzékeljük. Ha elfogadjuk ezt az eszmét, vagyis ha az ember lényegét a kultúrtörténet tapasztalatainak megfelelően gondoljuk el, úgy ebből a következő adódik: amennyiben az emberi lét és a valóság, amely az ember ittlétében és vele együtt manifesztálódik, univerzumot alkot, amely saját konstitúcióselveinek megfelelően konkretizálódik, akkor mindkettő a saját értelme [Sinn] a saját törvénye. Hogy itt az emberi cselekvés mértékei vajon a természettől fogva (is) adottak (a „természet” jelentse itt a lét rendjét az emberi kultúra előtt és azon kívül), első megközelítésben közömbös. Az etika biológisztikus megalapozási törekvéseivel kapcsolatban akár azt is mondhatnánk, hogy az állatok

<sup>16</sup> Vö. I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, Werke VI. köt., 245 skk.o.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke (Suhrkamp) 7. köt., 292 skk. o.

<sup>18</sup> Vö. A. Gehlen: *Moral und Hypermoral — Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt 1969.

<sup>19</sup> Vö. ezzel J. Mader: i. m., 114 skk.o.

viselkedésmódja szolgálhat ugyan információkkal biológiai létezésünk erőterével kapcsolatban, korántsem mentesít azonban bennünket ama föladat alól, hogy ezt az erőteret kulturálisan formáljuk és mint ittlét-valóságunk összetevőjéért e valóság mértékeinek megfelelően felelősséggel tartozunk. Inkább arról a gondolatról van szó, hogy a cselekvés számára abban, amire irányul — tehát a cselekvőben és az eredmények formájában és összefüggésében — sajátjogú létrend van adva. A természethez fűződő viszonyunkban a természet (az élővilág és ennek vonatkozásai) szükségképp kulturális jelentésre tesz szert, így a kettő közötti különbség nagyon is értelmezendő morális problémaként. A valóság megtapasztalásának mozzanataként és dimenziójaként tehát nem az emberi ittlét-forma előtt áll, hanem maga is része egy egyetemes rendnek, amelyet kényszerítő erővel csak abban a formában gondolhatunk és ismerhetünk el, hogy az ember és az emberi kultúrák ténylegesen is megtalálják benne a maguk helyét.

Eljárásunkat, hogy ugyanis az éthoszt a kulturális valóság folyamatában megragadott emberi ittlét konstitúciós összefüggéseire vezetjük vissza, természetesen nem úgy kell fölfognunk, mintha csak arról lenne szó, hogy a kultúrtörténetből és számtalan egyes életútból mondhatni utólagosan előcsaljuk megjelenésük közös nevezőjét, s ebben próbáljuk fölmutatni az etikai foglalatát az egykori és a jövőendő generációk számára. Nem szeretném persze az olyan empirikus kutatási programokat, amelyek ilyen vagy hasonló elképzelések jegyében fogalmazódnak meg, minden további nélkül helytelennek nevezni, mégiscsak igaz azonban, hogy ezek abban az értelemben megkerülik az általunk itt fölvetett kérdést, hogy a létet és a valóságot előfeltételezik és adottnak tekintik.<sup>20</sup> Ahol persze nincsen semmi sem, ott kutatnivaló sem akad. Minthogy ezzel tisztában vagyunk, valóban belefeledkezhetünk a dolgok kutatásába anélkül, hogy kifejezetten foglalkoznánk e tudással. Csakhogy mit is jelent ez a tudás, ha arra vonatkozik, ha ahhoz tartozik, amibe belefeledkezünk; vajon mit is tudunk tulajdonképpen saját létünkéről és valóságunkról, ahogyan azok megjelennek? Ennek igen rövid megválaszolásához a következőképpen érvelnék:

Olyan lényekként, amelyek azért és annyiban vannak, amennyiben megvalósítják önmagukat, nemcsak életkezdetünkkel vagyunk tisztában, hanem a halál is ránk vonja jegyét. Így saját kezdetünk és a hozzá kapcsolódó tapasztalatok fényében képesek vagyunk rá, hogy, a valóságot egyáltalán elgondolva, sokféleképp vonjunk különbséget és teremtsünk vonatkozást lét és valóság között, s e közben saját korlátozottságunknak és a halál elkerülhetetlenségének a tudatában azzal is tisztában vagyunk, hogy a dolgok

<sup>20</sup> Vö. J. Mader: i. m., 114 skk.o.

jönnek és mennek, s hogy előbb-utóbb szétesnek azokra az összetevőkre, amelyekből keletkeztek. Minthogy nem tudjuk az egyiket elválasztani a másiktól, emiatt a dolgok adottságléte szükségképp folyamatlétként jelenik meg számunkra és, amennyiben ismét létként próbáljuk elgondolni, a dolgok előtt s a dolgokban ható elemi szintézist kell szem előtt tartanunk. Egyidejűleg ez azt is jelenti, hogy gondolkodó és cselekvő lényekként saját magunk lényének szintézisét valójában magunknak kell megteremtünk; tehát saját világunk építőivé válhatunk.

E fejtegetéssel szemben persze megfogalmazható az az ellenvetés, hogy a létéről és valóságról itt mondottak valójában csak megfordítják azt, amit a gondolkodó és cselekvő ember önmaga és cselekvése számára mindig is igénybe vesz. Ez találó ellenvetés. Addig azonban legalábbis nem látok benne valódi ellenérvet, amíg ez a megfordítás ténylegesen lehetővé teszi számunkra, hogy elgondoljuk és kutassuk azt, amit a tapasztalatban adottnak tudunk és a valóság egésze létének hátterén megkülönböztetünk. Ebből azonban alighanem az következik, hogy először és lényegi értelemben nem szabad eltekintenünk attól, hogy a lételőfeltevés értelme legalábbis abban az értelemben kettős, hogy bennünk a kiforrott-lét és a keletkezés ellenkező irányultságot vesz; s hogy másodszor saját ittlét-alakzatunk létszintéziseit nem ismerjük megjelenése előtt és megjelenésében, hanem megvalósulásuk folyamatának mozzanataiként látjuk őket viszont, azáltal hogy egyidejűleg ismerjük föl emez ittlét értelmes lehetőségeiként. Másként szólva, ha az ember létéről és az ő valóságáról beszélünk, úgy ez csak abban az értelemben fogható föl, hogy mi magunk — előrenyúlva és az időben megragadván az egész ittlét-alakzatot — a kultúrtörténet empirikus tartalmára és menetére gondolunk ugyan, ám elsődlegesen azokat a szintéziseket tartjuk szem előtt, amelyek ténylegesen szerencsés kimenetelűek és beleértődnek az egész ittlét-alakzatba. Minthogy azonban ezek adottságléte kivonja magát a megállapító ész hatóköréből, ezért az a kérdés, hogy valójában mit is jelent az ember léte és valósága, tapasztalati értelemben lényegileg nyitott kell maradjon. Ez ugyanakkor mégsem jelenti azt, hogy amivel kultúrtörténeti megfigyelésként és ismeretként rendelkezünk, vagy amire így szert teszünk, ne foghatnánk föl olyan utalásokként, amelyekre újrafölismerésünk orientálódhat.<sup>21</sup> Minthogy persze a feszültség aközött, amit

<sup>21</sup> Arra az eshetőségre kell itt gondolnunk, hogy a kulturális ittlét érzékelésében és fölfogásában, épp azért, mert az emberi valóság ilyen előzetes megértése nélkül nem tudunk hozzáférni ehhez a valósághoz, ez az előzetes megértés a maga eredményeiben önálló sodlik és mint ilyen kérdésessé válik. Másfelől viszont mindenekelőtt azokról a

mindenkor tudunk önmagunkról és tudott ismeretként fogalmazunk meg, szükségképp tartozik az ittlétünk szintéziseinek kérdésére adott válaszhoz, e szintéziseket ezért nem lehet másként meghatározni, hanem csak a feszültséggel való megfelelésük értelmében. Vagyis olyan mozzanatokként érthetjük és kell megértenünk őket, amelyekben az emberi ittlét értelme rányílik a beteljesedésre, illetve ott, ahol sor kerül elhárítására, hiányosságként vagy adósságként jelenik meg.

#### **IV. Az életközösségi kultúra mint a különös és általános igazság konvergenciája**

Mivel az a kérdés, hogy van-e konvergenciája a különös és általános igazságnak, ittlétünk ama mozzanataira irányul, amelyekben annak értelme létként konstituálódik (illetve kell konstituálódjon, ha ugyanis nem akarjuk elvéteni emez ittlét valóságát), ezért a válaszadás mindenekelőtt attól függ, hogy vajon lehetséges-e meghatároznunk azt a határt, amelynél már az emberi ittlét-alakzat lényegileg beteljesedett. Úgy vélem, ez ténylegesen lehetséges, mégpedig akkor, ha az életközösségi kultúra által vezetettjük magunkat.

Tételként azt a megállapítást kívánom megfogalmazni, hogy az életközösségi kultúra fogalma *először* ama határként értelmezendő, amelynél az ember létének és

kontrasztokról van szó, amelyek egyes ittlét-alakzatok más ittlét-alakzatokkal való összehasonlításával születnek, amelyek figyelmünket már ismert, de még meg-nem-ismert létszintézisekre irányítják. Ezekre az eshetőségekre utalva egyidejűleg azt is megfogalmazom, hogy a megállapító észre vonatkozó behatárolás nem illeti az egész észet, s a tapasztalat valamennyi módusát magában foglalja. E vonatkozásban ténylegesen visszatérnek mindazok a megfontolások, amelyek következtében önmagunkról és világunkról fogalmat alkotunk, s magának az ittlét vitelének a során szert teszünk arra a megerősítésre, hogy ittlétünk értelme (amennyiben ugyanis megvalósul és általunk valósul meg) igazságban-való-lét. Különösképp arra szeretnék azonban utalni, hogy a boldogság és az abszurditás megtapasztalásában olyan támpontokkal rendelkezünk, amelyek azt mondják, hogy létünknek és valóságunknak lényegében véve mindig is bizonyosságában vagyunk, még ha ezt a tudást nem is fogalmazzuk meg külön; de hogy e lét és valósága értelmét azonnómód meg tudjuk nevezni, amint rákérdezünk, hogy miként őrizhető meg a boldogság és kerülendő el és küzdendő le az abszurditás. Vö. ezzel kapcsolatban E. Heintel: *Die beiden Labyrinthe der Philosophie*, Wien 1968, 214 és 248. o.



valóságának konstitúciója elvileg érvényesül és befejeződik. Az emberi ittlét különös igazságának beteljesedéseként ez egyidejűleg az a fundamentum, amelyre az általános igazság épül. *Másodszor* az életközösségi kultúra fogalmának ismét csak olyan közvetítési mozzanatok szolgálnak alapul, amelyek a különös 'ittlét' konkrécióiként egyidejűleg az általános ittlét princípiumai, s ezáltal közvetítik mindkettő igazságát. Ezek a) az a szintézis, amelyet az én önmagaként (mint szubjektum) közösségétől és annak kultúrájától eltérően alkot; b) az a szintézis, amelyet a közösség mint kommunikatív ittlét és az én mint személy hoz létre; és c) az a szintézis, amely a kultúra, a közösség és az én összefüggésében jut kifejezésre. Az életközösségi kultúra fogalmából következik *harmadszor*, hogy ez jelen van és fölmutatható ugyan minden kultúrában, egész ittlét-alakzatként azonban csak elvileg, vagyis az eredet és a cél viszonyában „adott”. Az általános igazság immanens formájaként, amely a különös ittlétben jut kifejeződésre, ezáltal egyidejűleg a különös igazság transzcendens alakjaként is értelmezendő, amely mint ilyen az általános ittlét konkréciós mozzanataiban is ábrázolódik.

Más szavakkal, amikor most bevezetem az életközösségi kultúra tételét, akkor egyfelől megállapítom, hogy nincs olyan kulturális helyzet illetve éthosz, amelyből a három említett közvetítési mozzanat bármelyike is hiányozna. Egyidejűleg azonban azt is állítom, hogy e mozzanatok egységében már sor is kerül értelmük meghaladására; hogy ez az egység a különös és általános igazság konvergenciájában konstituálódik; s hogy az ember léte és valósága e konstitúciós folyamatának megfelelően, vagyis lényegileg kifejeződésként és ábrázolásként figuráló tapasztalati ittlétként értelmezendő. Aligha kell külön kiemelnünk, hogy ebből messzeható következmények adódnak a felelősség értelmével és az etikai imperatívusszal kapcsolatban. Mielőtt azonban rátérnék a mondottakra, szükség van rá, hogy néhány gondolatot kifejtsek az életközösségi kultúrával kapcsolatban.

#### *IV. 1. Életközösség és kultúra*

Életközösségi kultúráról szólva mindenekelőtt olyan gondolatokhoz kapcsolódom, amelyeket Max Scheler fejtett ki F. Tönnies „Gemeinschaft” és „Gesellschaft” közötti megkülönböztetése (1887) nyomán az „életközösség” témájával kapcsolatban.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Vö. ezzel kapcsolatban M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale*

Schelerrel, de tőle némileg eltérően életközösségen az emberközötti viszonyoknak azt a mezejét értem, amelyben az ember mint létrejövő személy otthon érezheti magát; illetve személyként önmagával és közösségével lényegileg azonos. Ha ezt a mezőt — amelyben az én egyidejűleg „mi magunk”-ként tapasztalja magát és a másikhoz „te”-ként fordul — közelebből kívánjuk meghatározni, úgy kézenfekvő, hogy az életközösséget az olyan emberközötti viszonyokkal azonosítsuk, mint a család, a baráti kör vagy a házasság. Bár ezek az életközösségi ittlét lehetséges megjelenésformáiként csak föltételeken azonosak vele. Minthogy az életközösséget a személylét korrelátumaként azzal egységben kell fölfognunk, inkább abból kell kiindulnunk, hogy az életközösség - mint ahogy a személy is - adott esetben visszahúzódhat (vagy ami eredményként ugyanaz, kiszorulhat) ezekből a viszonyokból, s közelebből most meg nem határozandó módon a társadalmi viszonyok spektrumában és rajtuk keresztül állapodhat meg. Ezzel kapcsolatban szeretnék még utalni a következőre:

Olyan élőlényként, amelynek közösségre van szüksége ahhoz, hogy eljuthasson önmagához, az ember még akkor is visszavonhatatlanul kötődik saját közösségéhez, amikor — e viszonyban nyert önállóság alapján — arra kellene törekednie (vagy a körülmények arra kényszerítik), hogy visszahúzódjék az önmagával beérő szubjektum magányába. S megfordítva, az emberi közösség, bármilyenek legyenek is a társadalmi berendezkedés formái, létrejötté és fönnállása révén arra kényszerül, hogy a kiforró személyre specifikálja magát. Ha tehát egyáltalában véve létezik társadalom, akkor lennie kell közösségnek és, a személyre kifuttatottan fogalmazva, életközösségnek is.<sup>23</sup> Ennek ténylegesen olyan viszonyok létrejötté felel meg, amelyekben az életközösség bizonyos értelemben önmagát jeleníti meg és ábrázolja — vagy ha tetszik „rendesen” zajlani szokott. Minthogy azonban az életközösségi ittlét szükségszerűsége nem megvalósításának egyes formáiban, hanem a személy és közösség mint olyan találkozásában alapozódik meg, maguk e formák is mindenkor a kulturális fejlődés és rendeltetés tárgyai és célkitűzései maradnak. Ezek mint ilyenek kínálkoznak rá, hogy az életközösséget a maga konkrét ittlétében behatárolják. Megfordítva viszont nem tekinthetünk el attól a lehetőségtől, hogy a személy és a közösség találkozására másként kerül sor és hogy amaz általános megállapítás ellenére, hogy ez a találkozás van, a különös viszonyokra tekintettel mindenkor meghatározatlan kell maradjon. Ebből

*Wertethik*, Bern 1954, 531.o.; Valamint M. Frings: *Zur Phänomenologie der Lebensgemeinschaft. Ein Versuch mit M. Scheler*, A. Heim, Meisenheim 1971.

<sup>23</sup> Vö. M. Scheler: i. m., 534. o.

ismételten az következik, hogy az életközösség fogalma konkrét ittlétre vonatkozik ugyan és empirikus utalások révén képezhető, ám hogy ezt az ittlétet csak mozzanataiban, nem pedig egyértelműen definiált jelenségként képes megtartani.

## IV.2. Az életközösségi kultúra fogalma

Az életközösség fogalmából adódik, hogy ez szükségképp az ember lényegéhez tartozik, mindenütt tehát, ahol emberekkel találkozunk, már ez is eleve adott. Ebben az értelemben nincs olyan kultúra, amelyet ne életközösségi ittlét közvetítene. Azt a kérdést fölvetve azonban, hogy miként értelmezendő ez a közvetítés, illetve hogy milyen konzekvenciával járnak a kultúra és életközösség megértése szempontjából, nem érdektelen rámutatnunk, hogy vannak olyan kultúrák, amelyek dinamikája lényegében véve kimerül abban, hogy létrehoznak és fönntartanak életközösségi viszonyokat.<sup>24</sup> Konkrétan szólva a gyűjtögető és vadászó törzsek ama kultúrájára gondolok, amelyekben — mint például a közép-afrikai pigmeusoknál, a Kalahári-sivatag busmanjainál vagy a hidegöv eszkimóinál — az egyes ember ittléte olyannyira kötődik a csoport létezéséhez, s a csoport ittléte olyannyira kötődik az egyes ember létezéséhez, hogy mindkettő nemcsak elvi értelemben, hanem ténylegesen is, tehát az élet és a kultúra kontinuitásához fűződő közvetlen viszonyban, egymásra van utalva. A valósuló személy közege ezért egybeesik azzal a milióval, amelyben a kiforrott személy is létezik; a közösség, amire a fejlődésben lévő személynek van szüksége ahhoz, hogy emberként megjelenhessen, egyidejűleg a kultúra, amelyben és amellyel ugyanez az ember énként és mi-magunkként jeleníti meg önmagát. Minthogy ilyen föltételek mellett az életközösségi ittlét formái közötti differencia a kultúrán belül, valamint a kulturális ittlét formái közötti eltérés az életközösségen kívül eltűnik, ezért *először* annak szükségességével szembesülünk, hogy az életközösséget ne csak a *kultúrában*, hanem *kultúráként* gondoljuk el.<sup>25</sup> *Másodszor* az életközösségi ittlét formái illetve a

<sup>24</sup> Vö. W. Dupré: „Ethik und Religion in schriftlosen Kulturen”, in P. Antes et al.: *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, Kohlhammer, Stuttgart 1984, 168—212.o.; Valamint „Das Pragma in schriftlosen Kulturen”, in H. Stachowiak: *Pragmatik*, Meiner, Hamburg 1986, 1. köt., 1—23.o.

<sup>25</sup> Azt a fölismerést nem utolsósorban az is megerősíti, hogy csak azáltal biztosítható az egyes csoportok kontinuitása, ha sor kerül a házasságra képes egyének cseréjére e

kulturális valóság közötti differencia eltűnéséből az következik, hogy a megfelelő kultúrákat életközösségi kultúrákként kell tipizálnunk, s a kultúrtörténet morfológiai leírásában a kulturális univerzum önmagukban lezárt alakzataiként külön-külön kell figyelembe vennünk. E változatokból azonban, amelyek e kultúrákat jellemzik, az következik *harmadszor*, hogy az életközösségi ittlétnek itt sincs definitív meghatározása, vagy, ami ugyanazt jelenti, hogy ezt az életközösségi kultúra kontextusában is csak mozzanatai szerint tudjuk azonosítani. Az életközösségi kultúra gondolatától eltérően, amelyet konkrét példákhoz és tapasztalatokhoz kapcsolódva képezünk, e kultúra fogalmára vonatkozóan eszerint azt kapjuk, hogy ezt csak akkor gondoljuk el valóban, ha transzcendentálisan gondoljuk el; tehát ha az életközösségi ittlét lehetőségfeltételei révén határozzuk meg, s azokra a mozzanatokra irányítjuk, amelyek valóságukat kulturális megvalósításuk folyamatában konstituálják és közvetítik.

#### *IV.3. Az életközösségi kultúra szükségessége*

Az utalás a gyűjtögetők és vadászok kultúrájára arra emlékeztet, hogy az életközösséget és a kultúrát egységként kell elgondolni; az összefüggést megfordítva viszont fölvethető a kérdés, hogy mit is jelent ez az egység, ha a kultúrák az életközösségi ittlét határait önmagukba zárják. Ha ezt az egységet a fogalomnak megfelelően gondoljuk el, úgy a válasz csak az lehet, hogy az életközösségi kultúra, amennyiben ugyanis konstitutív az életközösség valóságát tekintve, a többi mozzanathoz hasonlóan szintén megőrződik (illetve meg kell őrződnie), ha ugyanis el akarjuk kerülni azt, hogy a kulturális folyamat saját eredményei következtében menjen tönkre. A kulturális lét szemszögéből akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy nincs olyan helyzet, amelyben a kultúra és az életközösség egysége ne implikálna mozzanatként, s ne volna adott az elvi elhatárolás és eltérés értelmében. A kulturális folyamat perspektívájából nézve viszont az adódik, hogy ez nemcsak elvileg vonatkoztatódik a kultúra és az életközösség egységére, hanem e vonatkozásban egyidejűleg arra a föladatra célzottan nyer

csoportok között. Mint ilyenek, ezek egyfelől a csoportok különbségét és egybeesését láttatják: vagyis a kultúrát a csoportok egymásmellettiségében ismétlődő valóságként erősítik meg. Másfelől viszont azt is mutatják, hogy épp az életközösségi télosz értelmében meghatározott ember (vagyis a személy) az, aki a kultúrát a maga egészében megvalósítja és önmagát osztályrészének kifejeződéseként a házasság, a család és a szolidaritási közösség egészéhez kapcsolja.

meghatározást, hogy e vonatkozás révén mérje és határozza meg önmagát; tehát hogy az életközösségi kultúra igényével összhangban őrizze meg magát — vagy hogy, ha ez az igény nem nyer megerősítést, az életközösségi kultúrával azonosítsák magukat, s ezáltal olyan igényt támasszanak, amely tulajdonképpen (tehát léte felől) nem sajátja.

#### *IV.4. Az életközösségi kultúra etikai prioritása*

Hogy a kultúra és az életközösség egysége a jellegzetes helyzetben is elvileg lehatárolt, világosan érzékeltethető, ha gondolatkísérletként megpróbáljuk átgondolni azokat a következményeket, amelyek abból a szándékból adódnának, hogy amorálisan éljünk. Minthogy ilyen premisszákkal mellett mindenfajta föltétel és kötelezettség elesne, semmi olyan sem léteznék, ami nem volna megengedett. Minden elképzelhetőt meg is lehetne valósítani. Ha még egyáltalán szóba kerülne cselekvési elv, úgy azt talán a következőképp fogalmazhatnánk meg: Tedd azt, ami örömdre szolgál, s ne hagyd, hogy rajtakapjanak. De még ez az elv is csak addig volna érvényes, amíg az önkénynek kedvére van.

Hogy mindez a részletekben mit is hozna magával, aligha kell különösképp ecsetelnem. Ámde, ha szabad így fölvetnem a kérdést, tulajdonképp mi is változna meg valóban az életünkben? Ha nem tévedek teljes mértékben, akkor ezt a kérdést csak oly módon válaszolhatjuk meg, hogy világosan különbséget teszünk nyilvános illetve privát vagy személyes ittlétünk között. Az első esetben azt a véleményt vallom, hogy így kellene fogalmaznunk: csaknem semmi!; a második esetben viszont így: minden! Eresszük bár szabadon ugyanis fantáziánkat, igen gyorsan ráébredünk, hogy megvalósulásának lehetőségei igen korlátozottak. Részben, mondhatnánk, a kockázatok túl nagyok, hogy azt tegyük, amit tenni szeretnénk. Részben pedig a pusztta túlélés követelményei kényszerítik rá az embert, hogy tartsa magát a társadalmi érintkezés játékszabályaihoz. Ha tisztában vagyok azzal, hogy a pénzemet megkeresni vagy a függetlenségemet megőrizni csak akkor vagyok képes, ha rendszerkonform módon viselkedem, úgy mi más is marad számomra azon kívül, hogy meghajoljak környezetem törvényei előtt? Hogy ezek most már a természet vagy a kultúra törvényei, rám mint egyénre nézve nem jelent különösebb eltérést, amíg a következmények valósak. Mindeazonban gyökeresen megváltozik, ha belépünk a privát és személyes ittlét szférájába, tehát ha az emberközötti viszonyok keretében mozgunk és magunkat önmagunkra és a kultúrához fűződő saját viszonyunkra vonatkoztatottan ítéljük meg. Eltekintve attól, hogy az amorális viselkedés

pokollá tenné életünket, ez a gondolatkísérlet azt is fölismerhetővé teszi, hogy szeretet helyett valójában beállíthatunk a gyűlölködésre; hogy tisztelet és elismerés helyett gyermekeinket elnyomhatjuk, fizikai és szellemi értelemben egyaránt kizsákmányolhatjuk; hogy magunkat pusztíthatjuk, s minden istenelvűt vagy Istenhez-tartozót kirekeszthetünk a világból.

Bár mindkét viselkedésmódot egy és ugyanazon döntés váltja ki, nem ismerhető félre, hogy ennek nyomán mélyreható aszimmetria jellemzi őket. Az amorális tényleges borzalma — kiélezett formában így fogalmazhatnánk — nem a kultúrát és intézményeit illeti, hanem az embertársként és kulturális lényként tekintett személyt. Mivel ez nem függhet kizárólag az amorális mellett szóló döntéstől, nem látok más lehetőséget, minthogy föltételezzük, hogy ennek alapja végső soron a kulturális lét lényegében keresendő; tehát hogy ez önmagában véve olyannyira differenciált, hogy megfelel neki a mondott aszimmetria. Ez a föltevés mint ilyen mindenestre egybecseng azzal, amit az életközösségi kultúra gondolatával kapcsolatban mondtam. Úgy vélem, hogy ezáltal az első tényállást megtámogatja a második, s így joggal mozgósítható annak magyarázatához.

#### *IV.5. Az életközösségi kultúra igényének föltétlensége*

Mivel az életközösségi kultúra fogalma lényegében megválaszolja a különös és általános igazság konvergenciájának kérdését, világos dolog, hogy mozzanatainak egybekapcsolásával olyan vonatkoztatási kerethez jutunk,<sup>26</sup> amely cselekvésünket éppannyira kötelezi, mint amennyire létünkre és létünk valóságára nézve konstitutív. Ezáltal az éthosz megalapozása, amiként megvalósítása is, a „dolog lényegét” tekintve attól függ, hogy miként értjük meg egyes mozzanatait a maguk kapcsoltságában (az elméleti igazság értelmében) és (tehát a különös és általános igazság értelmében) mint illet miként hagyjuk érvényre jutni. Minthogy e vonatkozásokba és viszonyokba a természet és a kultúra felől egyaránt (bármiként gondoljuk is el e kettőt) beleszületünk, az a föladat, amely emberlétünk felől vetődik föl számunkra, s az a felelősség, amely megvalósításának folyamatában szükségképp adódik, nem úgy értelmezendő, mintha arról volna szó (mint már jeleztük) hogy az éthoszt a szubjektumnak és akaratának a

<sup>26</sup> Vö. T. Munson: *The Challenge of Religion: A Philosophical Appraisal*, Duquesne, Pittsburg 1985, „Religion as Framework”, 9 skk. o.

szabadsága felől rajzoljuk meg, hanem hogy definitív (és az etikai imperatívusz értelmében) kategorikus kihívásként fogjuk föl, hogy a szabadságban találjuk föl az igazságot — amely az énnek önmagához, közösségéhez és kultúrájához mért distanciájában jut kifejezésre —, amely hátterünk alapján és az életközösségi kultúra valóságában kínálkozik számunkra.

Az életközösségi kultúra lét- és értelem-igényére való hivatkozás azonban a problémának csak az egyik oldalát érinti. Minthogy mi magunk, mint már utaltam rá, olyan kultúrában élünk, amely fölveszi magába az életközösségi ittlét formáit, azonnal fölvetődik a kérdés, hogy ilyen föltételek mellett (tehát az életközösségi kultúra körén kívül) mit is jelent a felelősség az egészében vett kultúra iránt, s ez miként teljesíthető be.

#### *IV.6. A ténylegesen beteljesített kultúra fogalma*

A szó formális értelmében oly módon válaszolhatnánk meg ezt a kérdést, hogy az általános igazságra hivatkozva ehelyütt bevezetjük a ténylegesen beteljesített kultúra fogalmát, gondolkodásunk és cselekvésünk vonatkoztatási kereteként alkalmazva azt. Minthogy ezt a fogalmat gondolkodásunk mozgásában lényegileg már megcéloltuk azzal együtt, ahogyan az emberhez és kultúrájához fordulunk, nemigen látom be, hogy miért is nem tudtuk koncípiálni ezt a gondolatot. Úgy vélem mégis, hogy a fogalom konkretizálásának útjában legalább három akadály van, amelyek szükségessé teszik a módosítást. *Először is* abból kell kiindulnunk, hogy a ténylegesen beteljesült kultúrát sem gondolhatjuk el anélkül, hogy vissza ne nyúlnánk arra a különös kultúrára, amelyet ismerünk. Hogy ez mit is jelent, nemcsak a polisz-élet alapján született platóni és arisztotelészi tervezetekből derül ki, hanem azokból az állam- és társadalomelméletekből is, amelyek egészen a jelenkorig hatottak. Másodszor számunkra *de facto* is lehetetlen, hogy mindazt, ami az emberi ittlét lehetne, ténylegesen is tudjuk. Nem volt olyan korszak ebből a szempontból, amelyet későbbi idők ne haladtak volna meg. *Harmadszor* nem tekinthetünk el attól, hogy a kulturális folyamatokat csak föltételelesen lehet befolyásolni; vagyis sajátjogú törvényszerűségét meg kellene érteni ahhoz, hogy a ténylegesen beteljesedett kultúrát a maga végső alakzatában határozhassuk meg. Ha ezért, ennek ellenére, e kultúra gondolata kell hogy rendelkezze a jogosultságával és az ténylegesen sajátja (amennyiben ugyanis nem tagadjuk a felelősséget saját kultúránk iránt), úgy erre csak oly módon kerülhet sor, hogy olyan eszmeként gondoljuk el, amelyek számára közvetítési mozzanataik éppoly döntőek, mint tartalmuk.

#### *IV.7. Az életközösségi kultúra mint a kulturális felelősség kritériuma*

Túlságosan messzire vezetne, ha e problematikával a maga részleteiben akarnánk foglalkozni. Inkább arra szeretném föl hívni a figyelmet, hogy a ténylegesen beteljesedett kultúra elgondolásának szükségessége és ama lehetetlenség miatt, hogy ezt mint ilyet kötelezőként gondolhassuk el, az életközösségi kultúra jelentősége nemcsak hangsúlyosabbá válik, hanem el is mélyül etikai jelentésében. E megállapítással egyfelől arra a közvetítő és fundamentális funkcióra gondolok, amellyel az életközösségi kultúra a kulturális univerzum fölépítésében és folyamatosságában rendelkezik. Bármiként akarjuk is a ténylegesen beteljesedett kultúrát elgondolni, attól logikus módon mégsem tekinthetünk el, hogy ennek eszméjébe beleértsük az életközösségi kultúra elvi és tényleges beteljesedését. Másfelől ebből azt az alapelvet vezetném le, hogy nem kellene olyan kultúrának lennie, amelyben az életközösségi ittlét és a specifikus kultúra optimális térre tehetne szert a kibontakozáshoz.<sup>27</sup> Abban a törekvésben, hogy kulturális értelemben felelős módon gondolkodjunk és cselekedjünk, az életközösségi kultúra és annak igénytámasztása elengedhetetlen kritériumot kínál; mégpedig negatív és pozitív vonatkozásban egyaránt. Negatív ez abban az értelemben, hogy létjogosultságának alapjait egy kulturális rendszer abban a mértékben veszíti el, ahogyan az életközösségi kultúrát egészében véve vagy részben elnyomja, struktúrájának formáit ráerőlteti és mint ilyennel azonosul vele. Megfordítva viszont pozitív kritérium is abban az értelemben, hogy az életközösségi kultúra fönntartása és előmozdítása nemcsak az emberlét értelme és célkitűzése szempontjából mérvadó (s ezáltal abban a mértékben igazolja a kultúrát, ahogyan az hozzájárul megvalósulásához), hanem lényeges annak a spontaneitás és kreativitás szelleméből történő folyamatos alakításához is. Mindkétesettel kapcsolatban azonban hozzá kell tennünk: az életközösségi kultúrára is csak abban az értelemben hivatkozhatunk, ami megfelel saját fogalmának: vagyis hogy a különös vagy mindenkori kultúrában előfeltételezzük és keressük valóságát, s hogy azonban elvi értelemben és — a kor történelmi lehetőségeivel összhangban — ama tényezőként ragadjuk meg, amely ténylegesen közvetít saját kultúránk és valamennyi más kultúra, saját ittlétünk és valamennyi ember ittléte között.

<sup>27</sup> Ezzel az életközösségi kultúrára mint középpontra gondolok, amely körül mondhatni forog „a fölvilágosodás dialektikája”, anélkül azonban, hogy azt akár „pozitív”, akár „negatív” értelemben befogná látókörébe.



Hogy ez valaha is így lesz-e, azt nem tudnám megmondani. Ugyanakkor elképzelhető, hogy a kulturális felelősség értelme az, hogy hassunk az önállósuló egyetemes kultúrára, amely sajátjogú törvényszerűsége okán lehetővé teszi, hogy szabad teret kapjanak a jelenkor különféle kultúráiba eltérő módon beágyazott életközösségek, és „új stílusú” „rég” (tehát a gyűjtögető- és vadász-kultúrákhoz hasonlítható) életközösségi kultúrákként önállóan kibontakozhassanak. Az élet formálásának a demokratikus berendezkedésekben megmutatkozó pluralizmusa (regulatív eszmeként) erre a lehetőségre utal. Minthogy az ellenkező értelmű fejlődések jelei nem kevésbé jelentősek, hanem éppenséggel erőteljesebbek, ezért az önmagában tekintett kulturális felelősség nyitott marad, és, mint ilyen, szükségképp kell hogy kritériológiai meghatározással rendelkezék.

## **V. Az éthosz vonatkoztatási keretei konstitúciós és közvetítési mozzanatainak kontextusában**

Annak az alaptételnek a kimondásával, hogy az életközösségi kultúrán dől el a kulturális felelősség értelme, lényegileg még nyitvamarad az az összefüggés, hogy egy konkrét kultúra meghatározott igénye etikailag vajon kötelező-e, s ha igen, milyen mértékig. Megfordítva azonban ez nem jelenti azt, hogy a kulturális cselekvés és annak eredményei etikailag irrelevánsak lennének. Épp ellenkezőleg, minthogy nem lehetséges a kulturális folyamatot anélkül elgondolnunk, hogy figyelembe ne vennénk közvetítettségét az életközösségi ittlét révén, ennek léte és valósága olyan kritériumot kínál számunkra, amellyel nemcsak kultúránkat tudjuk lemérni az igazságban, hanem fölül kell vizsgálnunk cselekedeteinket és gondolkodásmódunkat is akkor, ha — létünk és valóságunk értelmében — önmagunkat elkötelezettnek tudjuk egy életközösségi kultúra föltétlen igénye iránt. Az általános igazság kutatása szabad marad, egyidejűleg azonban ugyanabban az alapon gyökerezik, mint amelyben lehetővé válik és amelyből fakad. Ezért Hegellel együtt „a konkrét szokáserkölcis éthoszáért” emelnék szót.<sup>28</sup> Abban az értelemben azonban vitám van vele, hogy az „erkölcsi eszme valóságát” én elsődlegesen nem az államban, hanem az életközösségi kultúrában keresem, amelyet meglátásom szerint Hegel figyelmen kívül hagyott.

<sup>28</sup> Vö. J. Mader: i. m., 125 skk.o.

Fejtegetéseimet lezárandó tulajdonképp azzal kellene részletesebben foglalkoznom, hogy mit is jelent konkrétan az a vonatkoztatási keret, amely számunkra az életközösségi kultúra fogalmában konstitúciós és közvetítési mozzanatainak összefogásaként adott, s hogy miként is értelmezendő etikai relevanciája. Minthogy ez is túlságosan messzire vezetne, be kell érnem itt utalásokkal.

Azzal a tapasztalattal összhangban, hogy az igazság megismerésének képessége nem gondolható el az igazlét előfeltételezése nélkül, abból indultam ki, hogy az ember léte és valósága nem egyszerű adottság, hanem közvetítési mozzanatokban konstituálódik. Hogy úgy mondjam, jómagunk csak akkor válunk magunkká, ha és amennyiben magunkkal összhangban létezünk, s ittlétünk lehetőségeit a szintézis módusaként vonatkozásba hozzuk önmagunkkal. Annak az igazságnak, amelyet a szavak egybekapcsolásában ismerünk és keresünk, ezzel összhangban az igazság konkrét valósága felel meg, hogy mi magunk és kultúránk mi mindent jelent konstitúciós viszonylatokban.

Ha visszakövetjük az itt jelentkező mozgásokat eredetükre, úgy *először is*, mint már jeleztük, az énhez jutunk el, amely viszonyban áll önmagával; *másodszor* ennek az énnel a közösségéhez, amelyben az én önmagához és a másik személyhez ("te"-ként) viszonyul, s mindkettő „mi-magunk”-ként viselkedik. Ha és amennyiben e viszonyokat nem tudnánk elgondolni, ha nem szolgálna alapjukul valódi szintézis, úgy megjelenésmódjukban azt erősítenék meg, hogy e szintézis legalábbis mozzanataiban létezik; ez azt jelenti, hogy az igazság lényegileg — valóságként — sikerre jutott. Mi önmagunk számára — Schelling egyik kifejezésével élve — „urständlich”, mintegy őszállapotban vagyunk adva. Ám mivel e viszonyok önmagukban és kölcsönös viszonylataikban mindenkor nyitottak, ezért megfordítva azt kapjuk, hogy még meg kell találnunk a megfelelő szintéziseket; tehát hogy létünk alapján e lét igazságát ténylegesen meg kell valósítanunk, de épp így el is véthetjük ezt az esélyt. Énként, személyként és közösségként, kulturális lényekként nem egyszerűen vagyunk, hanem folyamatosan válunk azzá, amik igazából (vagy az igazság hiányában) vagyunk.

Hogy e folyamat végbemehet és fölismerhető, egyfelől (az ön- és valóságtudat körében) az igazság tudatát és az igazlét tényleges érvényességét előfeltételezi, másfelől azonban valahogy mégiscsak ismernünk kell létünk alapvető szintéziseit.

Az első esetben véleményem szerint a lelkiismeret problémája jelentkezik. Az igazlét tudatához és tapasztalataihoz kapcsolódva a lelkiismeretet mindenesetre amaz instanciaként fogom föl, amelyben egyfelől ittlétünk konkrét igazsága tudatosul, másfelől pedig a fölismert (vagy félreismert) igazság az ittlét konkrét alakzatával

valóságosan (és nemcsak elméleti értelemben) összekapcsolódik. Ezzel arra szeretnék utalni, hogy számunkra lényegileg a lelkiismeretben közvetítődnek gondolkodásunk és cselekvésünk mértékei; s hogy, megfordítva, mindazt, amit tudni, megérteni és cselekedni szándékozunk, illetve a megélt élet értelmében tapasztalunk (vagy elmulasztunk), visszahat létünkre és annak valóságára. Szigorúan szólva ennek megfelelően csak ott van lelkiismeret, ahol valóságos közvetítést is találunk. Ha ez elesik, úgy megszűnik a lelkiismeret is lelkiismeret lenni (vagyis önmagát félrevezető tudattá válik). Megfordítva ugyanakkor ebből az is következik, hogy a lelkiismerethez ugyanaz a föltétlenség társul, amely a benne közvetített igazság sajátja.

A második esetben úgy fogalmaznék, hogy ittlétünk alapvető szintéziseit nemcsak formális értelemben alakíthatjuk ki, hanem erről tartalmilag is tudunk, még ha különböző utakon és módokon is. A fönt említett három viszonyhoz kapcsolódva úgy vélem, hogy az én önmagával való szintéziséről a jó eszméjében bizonyosulunk meg; hogy a személy és a közösség viszonyáról a szentség eszméjében tudunk; s hogy a kulturális viszonnak az isteni eszméje felel meg. Éppily jogosnak tűnik számomra az, hogy utaljak ezzel összefüggésben a boldogság és a szabadság, a szeretet és az igazságosság, a szépség és a csodálatraméltóság tapasztalataira, s ezek megfordítására, az abszurdítás, az értelmetlenség és a rossz visszarettenést-keltő élményeire. Még ha ezek az eszmék és tapasztalatok az egyes esetekben meghatározatlannak tűnhetnek, vagy rögzítésük nyomán akár ellentmondásosaknak látszhatnak is, ennek ellenére olyan összefüggésre hívják föl a figyelmet, amelyért érdemes élni; amelyet tanácsos elismernünk és megvalósítanunk; s amely van olyan értékes, hogy megérdemelje szenvedésünket és adott esetben halálunkat.

Halálunkat is? - Honnan is tudjuk valójában, hogy az éthosz és az etika nem a „gyöngék” törekvése arra, hogy elviselhetetlen életüket elviselhetővé tegyék? Hogy nem olyan kényelmes eszköz ez az „erősek” kezében, ami segítséget nyújt számukra a hatalom megragadásához és megtartásához? Hogy nem egyszerűen az ész egy cselvetése, amelynek óhatatlanul csapdájába esünk? Minthogy a bűncselekmény és az amorális sem boldogulhat anélkül, hogy etikai szempontoknak megfelelően ne szervezze magát, ismét csak létünk etikai jellegét erősítik meg; élesebb kontúrokat kölcsönözve azonban a problémának. Ha a halál vagy inkább a halálfélelem arra „tanít” bennünket, hogy „jobb lenni, mint nem lenni”<sup>29</sup>, úgy ebben a „tanításban” már benne van általános

<sup>29</sup> Anselmus: *Proslogion* V. — Anselmus számára ez az a meghatározás, melynek következtében az ember léte és valósága az Istenre irányítottságban föltárulkozik.

jelentőségének megfelelően az etikai megbízatás. Ennek ellenére nem hiszem, hogy ez megoldaná a problémát, vagy hogy megszabadulhatnánk a Karamazov testvérek kínzó kérdéseitől az Istennel, az éthosszal és halhatatlansággal kapcsolatban. Ezek olyan kérdések, amelyekről már csak azért sem mondhatunk le, mert cselekvésünk és gondolkodásunk következményeinek megítélésében elvi szempontból jelentősek. Radikalitásuk szigorúsága okán elsősorban az egyes emberre vonatkoznak, egyidejűleg azonban átfogják az egész ittlétet kultúrhistoriai megnyilvánulásainak valamennyi formájában. Minthogy ezt végtelen módon teszik, egyidejűleg olyan kérdésekként mutatkoznak (ha ugyanistekintettel vagyunk konkrétjukra), amelyeket mindenekelőtt az életközösségi kultúra kontextusában kell hogy fölvevünk — itt ugyanis a halált és a szenvedést valós fájdalomként tapasztaljuk meg<sup>30</sup> —, s benyomásom szerint csakis itt vethetők föl kényszerítő erővel.

## VI. Összefoglalás

Az éthoszra és az etikára irányuló kérdést magának e kérdésnek a segítségével fogalmaztam meg. így egy olyan lény világába nyertünk bebocsátást, aki akarva-akaratlan, tehát szükségképp etikai vonatkozások mezejében létezik. E fölismeréssel összhangban a kategorikus imperatívuszt nem általános kellősként határoztam meg, hanem létünkbeli és igazságunkból fakadó rendeltetésként és követelményként fogtam föl. Ez az eljárás persze - minthogy lényege és konkrét tetetöltése szerint e lét már maga is kellőség - nem zárja ki az általános kellőseget, inkább arról van szó, hogy azt a maga általánosságában ehhez a különös ittlét-alakzathoz kapcsolja. Ebből egyfelől az a probléma adódott, hogy hol és milyen föltételek mellett beszélhetünk a különös és az általános igazság konvergenciájáról. Másfelől kiderült az is, hogy az éthosz kötelező erejecsakis az életközösségi kultúra konstitúciós és közvetítési mozzanataiban van adva, ott tehát, ahol a kultúra az életközösségi viszonyokon túl is általános téloszt céloz meg, s a kulturális felelősséget ilyen életközösségi kultúrára kell visszavonatkoztatni.

Ama törekvés során, hogy föl is vállaljuk azt a felelősséget, amely alól kulturális lényekként amúgy sem tudjuk kivonni magunkat (vagy hogy az „éthosz tudományára”

<sup>30</sup> Vö. ezzel kapcsolatban H. Vetter: *Der Schmerz und die Würde der Person*, Knecht, Frankfurt 1980, különösképp 107 skk. o.

gondolva megértjük annak jelentését), az életközösségi kultúra központi jelentőséggel rendelkezik.

Olyan világban élünk manapság, amelyben az ittlét problémáinak hagyományos megoldási mintái rendkívül ellentmondásossá és részben maguk is problémává váltak. Ebben a helyzetben kezdjük megérteni azt, hogy a kulturális univerzumnak is vannak sajátjogú törvényszerűségei, s hogy ezeket el kell ismernünk, ha sikeres változtatások révén meg kívánjuk előzni a romlást.<sup>31</sup> Ez azonban csak egyik oldala az igazságnak. Ha viszont az igazság másik oldalát is, vagyis a valódi igazságot akarjuk érvényre juttatni, úgy nem kerülhetjük meg, hogy az életközösségi kultúrát is éppenséggel elismerjük, amiként létünk és annak valósága alapján ez megilleti. Emellett nemcsak elméleti meglátások szólnak, hanem azok a tapasztalatok is, amelyeket a fasizmus és a hitlerizmus terrorja égetett a történelmi emlékezetbe, továbbá a jelenkori létünket meghatározó kommunista és kapitalista rendszerek fenyegetései. Azért utalok itt a fasizmusra és a hitlerizmusra, mert meglátásom szerint ez az életközösségi ittlét korlátozások-nélküli és a legvégletesebb irracionálisig fokozott lázadása volt az újkor szubjektivizmusa ellen. S megfordítva azért említem a kapitalista és a kommunista fenyegetést is, mert azt a hivatkozást, hogy a tőke és a piac sajátjogú törvényszerűséggel rendelkezik, illetve hogy az önmagát egyetlenként legitimnek tekintő kollektívum proklamált világa sajátjogú törvényszerűséggel rendelkezik, olyan törekvésként érzékelem, hogy az életközösségi kultúrát mintegy kívülről számolják föl, ill. mivel ez lehetetlen, hogy magával a rendszerrel helyettesítsék.

Még ha az utak, eszközök és körülmények önmagukban véve igen különbözőek is, ezek a nagyhatalmakra koncentrált törekvések mindazonáltal egy olyan fejlődésnek felelnek meg, amelyet mindenütt megfigyelhetünk, s amelyet alighanem úgy jellemezhetünk a legtalálékosabban, hogy a tradíció (és a morális ittlét) elvét akarják egy önhatalmúlag kigondolt domesztikációs kalkulációval helyettesíteni. Nem kételkedem abban, hogy e törekvés mélyén gyakran tiszteletre méltó motívumok munkálnak, amelyek a humánus iránti aggodást tükrözik és a jelenkor égető kérdéseire kívánnak válaszolni. Ez önmagában véve azonban még nem nyújt igazolást arra, ami végbemegy. Arra

<sup>31</sup> E helyütt különösképp H. Stachowiak műveire gondolok; vö. pl. H. Stachowiak—T. Ellwein (szerk.): *Bedürfnisse, Werte und Normen im Wandel*, Fink—Schöningh, München 1982; valamint „Normenvalidierung in aktiven Gesellschaften” (előadás a XIII. német filozófiai kongresszuson, Bonn 1984), ahol mindenekelőtt a személyes aspektusok és problémák kapnak hangot.

gondolok, hogy épp e föltételek közepette vált minden korábbi időszakhoz mérten sürgetőbbé, hogy fölidézzük és értelmezzük az életközösségi ittlét és kultúra értelmét, igényét és jelentőségét. Ez előfeltételezi azt, hogy történelmünket az általános kultúrtörténet kontextusában kritikailag földolgozzuk, s az ember létének és valóságának megfelelően értelmezzük. S ez, másfelől, olyan lehetőség, amely nemcsak a kor tényleges és fenyegető összeomlásaiban rajzolódik ki, hanem lényegében már beleértődik abba a korunkban egyre inkább fölismert meggyőződésbe, hogy az egyetlen emberiség egy pluralisztikus kulturális univerzumban él.

(Fordította *Mezei György Iván*)

# NIETZSCHE POSZTMODERN OLVASATAI

HELMUTH VETTER

## Bevezető kérdésfölvetés

A „posztmodern” terminus már korán fölbukkant Friedrich Nietzsche nevével összefüggésben. Miként Wolfgang Welsch kimutatta, a kifejezés Chapman angol szalonfestőtől származik, aki úgy 1870 táján ily módon utalt a francia expresszionizmus-sal szembeni növekvő kritikára. 1917-ben Rudolf Pannwitz alkalmazta: a „posztmodern ember” nála Nietzsche *Übermensch*ének újfajta megfogalmazása volt. *Krisis der europäischen Kultur* című könyvében Pannwitz a posztmodern ember számos különös tulajdonságát sorolja föl: „a sportosan megacélozott nacionalista öntudatú militáris szellemben nevelt vallásos lelkületű posztmodern ember megkérgesedett puhatestű állat helyes középút a dekadens és a barbár között kiúszván az európai nihilizmus radikális forradalma nagy dekadenciájának termékeny örvényéből.” A „posztmodern” terminus Pannwitz nyomán persze éppúgy nem tett szert semmiféle hatásra, mint ahogy korábban Chapmannél is visszhang nélkül maradt, még ha később újabb összefüggésbe került is, melyről Welsch a következőt mondja: „A mai eszmecserék fényében ugyanakkor érdemes rámutatnunk, hogy a kifejezés Nietzsche követői körében korán fölbukkan, hiszen Nietzsche (hagyjuk most nyitva a kérdést, hogy joggal vagy anélkül) azóta is mindmáig a posztmodern ősatyjának számít.” (Welsch 1988: 8. o.)

Nietzsche jelentősége a posztmodernnek számára — ezt a témát vizsgálom meg közelebbről tartalmi szempontból, néhány példa segítségével. Nietzsche írásaiban kétségkívül számos olyan motívumot találunk, amelyek azt mutatják, hogy sok gondolatot előlegezett a mai posztmodern diszkussziót meghatározó eszmék közül. A filozófia klasszikus hagyományának hátterén ez még világosabban érzékelhető. Dolgozatom címe („Nietzsche posztmodern olvasatai”) olyan grammatikai kettősséget mutat, amelyre külön is szeretnék kitérni. Először is kézenfekvő, hogy „Nietzsche” nevét *genetivus obiectivus*ként értsük. A cím ebben az esetben arra utal, hogy a posztmodern szerzők perspektívájából milyen különböző olvasatai születtek Nietzsche írásainak. Ha viszont *genetivus subiectivus*ként fogjuk föl, úgy arra gondolunk, hogy maga Nietzsche milyen módon olvasott bizonyos textusokat vagy értelmezett egyes eseményeket, s hogy ez számos vonatkozásban „posztmodern” szellemiséget tükröz.

A következőkben arra törekszem, hogy Nietzsche-t és a posztmodern szerzőket a klasszikus filozófiai hagyomány három témájával szembesítsem. Ki fogom mutatni, hogy az e tradíciót képviselő szerzők egyfelől, illetve Nietzsche és számos posztmodern filozófiai író között másfelől mélyreható különbségek állnak fenn. Nem árnyalatokról van szó, hanem a metafizika alaptémaiban jelentkező elvi különbségekről.

A tradíció e témáit elemzi Kant a *Kritik der reinen Vernunft*-ban, még ha először a kritikai vizsgálódás céljából is. A transzcendentális eszmék, a tapasztalat lehetőségfeltételei kerülnek terítékre. E feltételek kanti osztályozásának megfelelően „az első a gondolkodó szubjektum abszolút (feltétlen) egysége, a második a jelenség feltétele-sorának abszolút egysége, a harmadik pedig az egyáltalában vett gondolkodás valamennyi tárgya feltételének abszolút egysége” (A 334/KrV b 391). Kant ezáltal a klasszikus metafizika témáit, ugyanis a lélek, a világ és az Isten kérdéskörét állítja elénk. E témák centrális jelentőséggel rendelkeznek a Kant előtti és utáni filozófiában, a modernek gondolatvilágában: Nietzsche és a posztmodernnek viszont elfordultak a problémák tárgyalásától.

## 1. Az úgynevezett lélek

*Jenseits von Gut und Böse* című írásának első főrészében, a „Von den Vorurteilen der Philosophen” részben Nietzsche a következőt írja: „Magunk között szólva egyáltalán nincs szükség arra, hogy megszabaduljunk...magától 'a lélektől', hogy lemondjunk erről a legrégebb és leginkább tiszteletre méltó hipotézisről, amiként az a naturalistákkal szerencsétlenségükre történni szokott; ők ugyanis alighogy csak érintik 'a lelket', az már ki is csúszik kezük közül. Nyitva áll azonban az út a lélek-hipotézis új fölfogásaihoz és finomításaihoz, s a tudományban továbbra is polgárjogot kívánnak maguknak az olyan fogalmak, mint a 'halandó lélek', a 'lélek mint a szubjektum sokfélesége' és a 'lélek mint az ösztönök és affektusok társadalmi fölépítése'. Midőn az új pszichológus ama babonák leköszöntét készíti elő, amelyek a lélekről szőtt elképzelésekben csaknem tropikus bujassággal harapóztak el, aközben ő maga mondhatni újfajta sivársághoz és új bizalomvesztéshez keveredett át...” (II 577)

Nietzsche, mint oly gyakran teszi, az újat e helyütt is a régitől elrugaszkodva fogalmazza meg. A régi itt a halhatatlan lélek gondolata, amellyel Nietzsche a halandó lélek hipotézisét állítja szembe; a szubjektum egységeként fölfogott lélek gondolatát Nietzsche-nél a lélek mint a szubjektum sokarcúsága váltja föl; végezetül pedig az



individuális szellemlélek eszméjét konfrontáló nietzschei fölfogásban a lélek affektusok és ösztönök társadalmi képződményeként nyer meghatározást. Mindez nemcsak a témakörök megváltoztatását, hanem eltérő tárgyalásmódjukat is jelenti: Nietzsche immár nem filozófiáról, hanem pszichológiáról, s persze (miként azt tipográfiailag is kiemeli) *új* pszichológiáról beszél.

A régi pszichológia morális előítéletekkel van terhelve, „nem mert lehatolni a mélyekig”, írja, s emiatt az új „tulajdonképpeni fizio-pszichológia” „a kutató szívének nem tudatosult ellenállásaival kell megküzdjék” (II 587); e megjegyzésben akár a freudi metapszichológia kívánalmát is fölfedezhetjük, amely a tudat jelenségei *mögé* hatol, az öntudatlan ellenállásokat tárja föl, s ezért a „mélylélektan” elnevezést kapja. Az új pszichológia a régi lélektanban az ez idáig elhallgatott jelenségek *szimptomáját* ismeri föl, s ez a motívum is a pszichoanalízis közelébe vezet bennünket.

Nietzsche fizio-pszichológiáról beszél, ennek a vizsgálódásnak ugyanis a pszichikai felszíni jelenségek mögött a fizikai ösztönereket kell föltárnia. Véleménye szerint a metafizikában a tiszta szellemiség palástja mögött öntudatlan fiziológiai szükségletek munkálnak, s ismét csak az „unbewusst” szót alkalmazza, hiszen a test és szükségletei határozzák meg a tudatot. A filozófia „ez idáig mindössze a test értelmezése-kifejtése, a *test félreértése* volt” (II 11), írja.

„Lélek”, „szellem” vagy „tudat” helyett (figyelman kívül kell hagynunk itt azt a kérdést, hogy e fogalmak használhatók-e valójában szinonimaként) Nietzschénél a test áll a maga affektusaival és ösztöneivel; a „metafizika” és az eddigi pszichológia helyett pedig a „fizio-pszichológia”. S az új kiindulópont, a test szükségessé teszi a módszer megváltoztatását is: a szellemhez képest gazdagabb jelenségként „vezérfonal” gyanánt kell alkalmazni — s az ilyen „fonalak” említésre méltó tulajdonsága nem utolsósorban az, hogy labirintusokban is föl lehet használni őket.

A tudat nietzschei kritikája természetesen olyan szerzőknél is visszhangra talált, akiket nem lehet a posztmodern gondolkodókhoz sorolni. Így például Paul Ricoeur egy újfajta hermeneutika képviselőit pillantotta meg Nietzschében, Marxban és Freudban (Ricoeur 1974: 69). Szerinte az értelem [Sinn] általuk adott interpretációja immár nem korlátozódik arra, hogy azt a tudat közvetlenségében próbálják meg fölfedni, hanem olyan dekódolási eljárást hoznak létre, melynek segítségével képesek megfejteni a tudat mögött ható erőket; Marxnál a társadalmi lét analizisének, Nietzschénél „a hatalom akarása morfológiájaként és fejlődéséneként” (II 587) fölfogott fizio-pszichológiának, Freudnál pedig a metapszichológiának kell a metafizika helyébe lépnie.

Nietzschének ez a fölvétele az új kultúra előkészítőinek sorába — egyébként Michael Foucault másfajta megalapozás révén is hasonló eredményre jut — találkozott már ellenvéleménnyel az irodalomban. Gilles Deleuze egy olyan „undorító szintézis veszélyéről” beszél, amelyben e három szerző mindegyike elveszítené saját szerűségét. Mint kifejti, már egymás mellé állításuk is problematikus: „Marx és Freud talán valóban kultúránk kezdeteinél állnak, Nietzsche azonban valami egészen más, ugyanis egy ellenkultúra kezdete.” (Deleuze 1979: 106) Ricoeur programatikus megfogalmazásának megfelelően mindhárom dekódolható, vagyis egy mégoly összetett kódnak megfelelően megfejthető; Nietzsche viszont alighanem arra tett kísérletet, hogy minden kódot egy nagy összevisszaságban halmozzon föl. Valójában nincs olyan egység — s ez a posztmodern Nietzsche-olvasatok egyik alapszabálya —, amelyből vagy amelyre vonatkoztatottan olvasni lehetne ezt a szerzőt. Épp azért posztmodern, mert minden végső egységet megkérdőjelezett.

Az egyik ilyen alapegység a lélek, amely a hagyományban a test sokféleségének egységes alapjaként szerepelt. Nietzsche megfordítja viszonyukat: a lélek egysége a testi affektusok áttekinthetetlen sokféleségének leegyszerűsített eredménye.

A „test” itt a „lélekkel” szembenálló fogalom. Az *anima forma corporis* hagyományos formulája meghatározottságot jelent: a „lélek” az élőlények bizonyos működésmódjainak fajtára jellemző egységességét jelöli: az állatnál a vegetatív és érzékelési funkciókról van szó, amelyekhez az ember esetében még az értelem is kapcsolódik, s ettől kapja valamennyi viselkedésmódjának sajátos jellegét. Az újfajta hangsúlyok megtételével azonban elvész az állatvilágról való lehatárolás is. Mint Nietzsche fogalmaz: „... az ember, az állat ember eleddig nem rendelkezett értelemmel [Sinn].” Az ember „a legerősebb állat, mert ő a legföndörletesebb”, ugyanakkor azonban „a leginkább félresikerült, a leginkább beteges, ösztöneitől a legtávolabbra tévelygett — s persze mindezzel együtt a legérdekesebb állat” (II 1174). Ezen a helyen, amely az *Antichrist*-ből való, Nietzsche ahhoz a karteziánus gondolathoz kapcsolódik, amely az állatot gépként értelmezi. Mivel az állat csak test — mint tudjuk, Descartes elvitatta az állatoktól a lelket, amit kizárólag az emberi szellemnek tartott fön —, ezért gépi jellegűnek tűnik. S minthogy Nietzsche fölszámolja az ember és az állat különbségét, ezért fogalmazhat úgy, hogy „amit manapság egyáltalán értünk az emberrel kapcsolatban, az épp addig terjed, hogy machinálisan értjük” (uo.).

Gilles Deleuze és Félix Guattari *Anti-Ödipus* című könyvükben nemcsak a gépiességnek ezt a gondolatát vitték következetesen tovább: „A *das Es* mindenütt működésben van, hol fáradhatatlanul, hol pedig szüneteket tartva. Lélegzik, fönntartja

melegét, táplálkozik. Szarik és kefél. ... Mindenütt gépeket találunk a szó igazi értelmében: gépek gépei ezek, a maguk kuplungjaival és sebességváltóival. Szervi gép forrásgépre kapcsolódik: a villanyáram ez, az utóbbi létrehozza, az előbbi pedig megszakítja. A mell gép a tej előállítására, amihez a szájgép kapcsolódik. Az étvágytalan száj az evőgép, az ingerlőgép, a beszélőgép és a lélegzőgép (aszma-roham) működésmód között lebeg.” (Deleuze—Guattari 1977: 7. o.) Ezek a szerzők nemcsak magától Nietzsche-től merítették inspirációjukat, hanem — s számomra ez közvetlen értelemben tűnik tanulságosnak — a Nietzsche által művelt *értelmezésmódot* is a gépiesség szemszögéből fogták föl. Mindenekelőtt a *Zur Genealogie der Moral* című írás tűnik példaértékűnek a despotikus gépek munkába-állításának elemzése szempontjából. Nietzsche „genealogikus” módon keletkezési föltételeire vezeti vissza azt, aminek a „morál” megjelölés alatt valamiféle végérvényes dologra kell utalnia. „Bűnnek” minden csak idomítás nyomán számít; a „represszió és nevelés perverz apparátusa, a kemény intézkedések és a szenvedést hozó eljárások” (Deleuze—Guattari 1977: 244. o.) munkáinak a „jó” és „rossz” megkülönböztetésének, a „rossz lelkiismeretnek” és a „bűntudatnak” az előfeltevései között. Ezek mintegy „beíródnak” a *test*-be, s nem mondjuk a lélekbe vagy a szellembe, hiszen materiális értelemben a hangban és az írásban is lecsapódnak, s éppígy beívódnak „az autonóm látásba, amely mindebből megelégedést merit.” (I. m., 246. o.)

Minthogy Nietzsche nem tesz különbséget lélek, én és szubjektum között, a lélek egységének tagadásával elvész az én és a szubjektum egysége is. Az én egységének mindazonáltal sajátos funkció jut, hiszen a többi egység (például a dolog egysége) képződésének vezérfonalát adja. A Nietzsche-hagyaték egyik följegyzésében olvashatjuk: „'Egységekre' van szükségünk ahhoz, hogy képesek legyünk *számolni*: ennél fogva nem szabad föltennünk azt, hogy *vannak* ilyen egységek. Az egység fogalmát az 'én' fogalmától, e legrégebbi hittételünktől kölcsönöztük. Ha tartanánk magunkat az egységekhez, úgy sohasem hoztuk volna létre a 'dolog' fogalmát. Mostanra meglehetősen megkésve viszont gazdagon meggyőződünk arról, hogy az én-fogalomról alkotott koncepciónk semmiféle reális egységet sem biztosít.” (III 777) Ugyanez vonatkozik a harmadikként említett fogalomra is: „A 'szubjektum' pusztán fikció: egyáltalán nem jutunk az *ego* hoz — melyről beszélni szokás — azáltal, ha dicsérjük az egoizmust.” (III 534. o.)

S ha a szubjektum ily módon halálára jut, úgy helyébe nem a semmi vagy valamiféle elmosódó-meghatározatlan valami lép. Ahogy néhány posztmodern szerző fölmutatta, a szubjektum helyét az *übermensch* tölti be. Ez persze nem valamiféle *über-subjekt*

(mondhatni *Super-jekt*), nem egy minőségileg talán magasabb rendű újfajta egység, hanem egy még soha nem volt embertípus, amely képes együttélni azzal a fölismeréssel, hogy a nagy egységek egyszer s mindenkorra a múltba tűntek. Gianni Vattimo az „Über” szót a görög *hyper* kifejezésen keresztül összekapcsolja a „hybrisz”-szel. Ez a szó a görög nyelvben mindenekelőtt istennel-szembeni elbizakodottságot [„Selbstüberhebung”], valamint erőszakosságot jelent. Vattimo ezzel kapcsolatban idézi a *Genealogie der Moral* egyik helyét: „hybrisz a természethez fűződő mai egész alapállásunk, a természettel szemben érvényesített erőszakátételünk a gépek és a fönntartások-nélkül alkalmazott mérnöki és technikai találékonyság révén; hybrisz az Istennel szembeni alapállásunk, mely, az okozatiság hatalmas fogvatartó hálószövedéke mögött, a célok és erkölcsök állítólagos pókját szeretné láthatni; ... hybrisz önmagunkhoz fűződő viszonyunk, hiszen oly módon kísérletezünk magunkkal, amit egyetlen állattal szemben sem engednénk meg, s önelégült és kíváncsi módon fölhasogatjuk eleven testünk lelkét: érdekel is bennünket a lélek 'üdve'!” (II 854) Ebben az idézetben egyértelműen kifejezésre jut, hogy Nietzsche a hybriszt egyetemesen állítja a metafizikai hagyománnyal szembe, hisz e tradíció alaptémáit képezték az Istennel, a természettel (ugyanis a világgal) és a lélekkel kapcsolatos kérdések. A „hybrisz” szó segítségével itt alapvetően más világ- és ön-értelmezés fogalmazódik meg, helyesebben szólva Nietzsche mellett foglal állást, hogy immár nincs *a* világ és nincs *az* ember, hanem csak viszonylagos egységgé összeálló különböző értelmezések vannak.

Persze a „jó” és a „rossz” végső kritériumainak elvetése után is fölmerül a kérdés, hogy mennyiben lehet valamely értelmezést előnyben részesíteni egy másik interpretációhoz képest. Vattimo, aláhúзва Nietzsche egész értelmezésbeli tevékenységének kísérleti jellegét, hangsúlyozza ugyanakkor, hogy „a világegyetem metafizikai struktúráinak széthullása” „nem egyszerűen a szimbolikus tevékenység olyan robbanását [jelenti], amelyben elvész a 'bizonyítás' valamennyi elhatárolása vagy szükséglete” (Vattimo 1986: 59.o.). Ám ekkor miben lelhetjük meg a hagyományos kritériumokon túllépve a kritériumok lehetőségét? A posztmodern gondolatvilág egyik előfutára, Jean-François Lyotard szerint Nietzsche ezen a ponton kudarcot vallott. Bár centrális témáját az képezte, hogy meg kell szabadulni az alapok és elvek valamennyi fajtájától, írja Lyotard, végeredményben nem tudott ellenállni annak a kísértésnek, hogy mindent egyetlen elvre, a hatalom akarásának elvére vezessen vissza. Lyotard szerint ez szintén metafizika: Nietzsche „valójában kitarató és vissza-visszatérő módon ismétli a metafizika lényegét, hiszen az akarat metafizikája — amivel vizsgálódását befejezi — rejlik valamennyi nyugati filozófiai rendszerben. Ezt Heidegger megmutatja.” (Lyotard 1988: 208. o.)

Míg Lyotard azt a heideggeri értelmezést követi, hogy Nietzsche anti-metafizikája (amint az minden „anti”vállalkozás esetében lenni szokott) maga is foglya marad a metafizikának, Vattimo viszont kifejezetten tagadja azt a fölfogást, hogy a Nietzsche által létrehozott „hibrid” hermeneutika a hatalom akarásának tanítása volna. Ez a Vattimo-féle értelmezés alighanem közelebb áll Nietzsche szándékához, mint Lyotard vagy Heidegger, még akkor is, ha — amint ezt maga Vattimo is megerősíti — Nietzsche szándékát nem koronázta siker. Mégpedig nem a filozófus szellemi összeroppanása miatt, ahogyan vélhetnénk, hanem ama nehézségek következtében, „amelyekkel manapság minden hermeneutikai ontológia szembetalálja magát” (Vattimo 1986: 61. o.). Ezzel az olvasattal azonban még nem válaszoltuk meg azt a kérdést, hogy milyen kritériumok segítségével lehet különbséget tenni az egyes interpretációk között. Az a benyomás keletkezhet az emberben, hogy a metafizika monopolizálásának kritikája jelentős mértékig találó, de épp ezt a problémát hagyja megoldatlanul. Nem tudjuk megválaszolni a kérdést, hogy általában véve mennyire találó a megállapítás, mely szerint a múlt „kritikai” elemzései is megmaradtak a morál paradigmájában. Ennélfogva a kritikára, tehát ha nem is a „jó” és a „rossz”, de legalább a „jobb” és a „rosszabb” megkülönböztetésére mint *krineín*re vonatkozó kérdést sem lehet kizárólag a látókör megnyitását idézve megválaszolni; mint ahogy Vattimo írja, nem arról van szó, „hogy leleplezzük és leépítsük a tévedéseket, hanem arról, „hogy ezekben a gazdagság tulajdonképpen forrásait fedezzük föl, amely táplál bennünket és a világnak érdekességet, színeket és *létet* kölcsönöz” (Vattimo 1988: 238.o.).

Általánosságban azt mondhatnánk, hogy a szubjektumnak vagy az énnak ez az elvesztése, amit Nietzsche megelőlegezett, a posztmodern gondolatvilág általános szimptomái közé tartozik. Ihab Hassan írja erről „Postmoderne heute” című tanulmányában: „A posztmodern gondolkodás kiüresíti a hagyományos ’ént’, önkioltódását tükrözi vissza (a belső/külső-dimenzió híján látszólagos sekélyességként), vagy annak ellentétét csalja elő, ugyanis az én megsokszorozódását... Az én stilizált gesztusok felszínévé oldódik, tagadássá lesz, kivonja magát bármely értelmezés alól.” (Hassan 1988: 50.o.)

## 2. A hiperbolák hiperbolája: a „világ” szó

Nietzsche egyik (hagyatékában található) följegyzése a művészetnek a *Die Tragödie der Kultur*ban elfoglalt helyét karakterizálja, s a világ fogalmával kapcsolatban (amely ott vezető szerepre tett szert) megjegyzi: „... csak *egyetlen* világ van, s ez hamis, szomorú, ellentmondásos, félrevezető, értelmetlen... Ez a világ a valódi világ.” (III 691) E rövid idézet tartalmazza Nietzsche világ-fogalmának legfontosabb ismérveit: először is az igaz és hamis világ, az e világ és a túlvilág közötti dualizmus tagadását, azután a világ fogalmának „keresztény szitokként” való leértékelését, ahogyan majd a *Fall Wagner* Epilógusában olvashatjuk (II 936). E világ „igazsága” az, hogy „hamis” — hamis, hisz hűtelen, félrevezető, csalódást keltő. „Kegyetlen”, nem „jó” világ tehát, s ezzel az ítélettel Nietzsche lemond a világról mint Isten teremtményéről és *bonum*ként való transzcendens meghatározottságáról. „Ellentmondásos” világ ez, vagyis „híján van az értelemnek” [„ohne Sinn”], amivel lemond mindenfajta teleológiai világszemléletről. Végül pedig „félrevezető”, s korántsem vezet át egyenesen a Paradicsomba, hanem kijárat nélküli labirintusba torkollik a maga áttekinthetetlen és alighanem halálos veszedelmeivel. Ennek a lehetőség-szerinti halálnak a vállalásában rejlik az *Übermensch* egyik legfontosabb képessége. Az eddigi ember legalább az értelem reményének lehetőségével rendelkezett: vagy a túlvilági Paradicsomra irányuló vallásos várakozás formájában, vagy abban a profán értelemben, amit Bloch szavai a következőképp jeleznek: „Ubi Lenin, ibi Jerusalem.” A megváltás e világi formája is valamiféle túlvilághoz, ugyanis a megváltáshoz jutott társadalom jövőjéhez rendeli az üdvözülést. Nietzsche erre azt mondaná, hogy mindkét hitvallás képviselőit a megbékélés kilátása fertőzte meg, hogy a jobb jövő ígéretének következtében váltak beteggé. Ennélfogva olykor a moralitásnak, valamint a görög filozófusok dialektikájának patológikus forrásairól szokott beszélni. E megjelöléssel Nietzsche a nyugati ember mérvadó gondolatvilágára utal, amit Platón és a kereszténység befolyásolt meghatározó módon. E gondolkodásmód szempontjából jellegzetes a különféle ellentmondások fölfedezése, s ezek tagadása nyomán egy olyan világ megrajzolása, amelyet szembeállítanak a való világgal: gondoljunk Platón idea-világára, a keresztény mennyországra vagy a tiszta ész kanti eszményére. Hegel is megmarad e sematikán belül, még ha az ellentmondások meghaladására e világi megoldást javasol is. Az ellentmondások értelmes megbékélésének programjával Platón és a kereszténység (ti. értelem és megbékélés) örökösévé válik.

Deleuze Nietzsche-könyvében ezért a filozófus dialektikával szembeni ellenségessége kiemelkedő szerepet játszik. A szerző egyik első tétele az, hogy „az *Übermensch* az ember dialektikus koncepciójával szemben, az értékek átértékelésének tana pedig az elidegenedettség elsajátításának és az elidegenedés meghaladásának dialektikájával szemben fogalmazódik meg”. (Deleuze 1976: 13. o.)

A végső egységek figyelmen-kívül-hagyásával egy másfajta értelmezéshez juthatunk. Ez fontos a világ fogalmával kapcsolatban is. Hogy a posztmodern és a premodern olvasatok milyen nagy mértékben fonódhatnak össze, az érzékelhető például Derrida *Sporen — Die Stile Nietzsches* című kis munkájából, egybevetve Martin Heidegger igen szubtilis Nietzsche-értelmezésével.

Az 1936/37-es téli szemeszter folyamán Heidegger előadást tartott *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* címmel. Nietzsche *Götzen-Dämmerung*-jának „Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde” című szakaszát elemezte. E textus rangját a következő szavakkal írta körül: „Azok közé a művek közé tartozik ez, amelyek nemcsak Nietzschénél, hanem más nagy gondolkodóknál is gyakran megtalálhatók; e művek stílusa és fölépítése azonnal elárulja, hogy egy nagy pillanatban miként sűrűsödik be itt az egész gondolkodói szintér egyszeri és új világosság fényében.” (Heidegger 1985: 252.o.)

Nietzsche e helyütt hat bekezdésben rendkívüli tömörséggel fogalmazza meg a platonizmus, tehát a nyugati metafizika történetét a világ értelmezését célzó félresiklott próbálkozások soraként. Platón alapozta meg az igazi és a látszólagos világ ellentétét, amely a későbbiekben is meghatározó erejű maradt. Az utolsó rész e fölfogás letűntének bemutatásához kapcsolódva Nietzsche filozófiáját új kezdetként jellemzi. Heidegger ebben pillantja meg Nietzsche „fordulatát”, amely „a platonizmusból való kiforduláshoz” vezet. Hogy e mozgás milyen mértékben eredményezi a „platonizmus meghaladását”, e kérdést Heidegger nyitva hagyja. (Uo. 260.o.) Egy későbbi előadásában viszont tagadja ezt a lehetőséget: „Amikor Nietzsche úgy fogalmaz, ... hogy az 'igazi' érzékfölkötti világ elvetésével a látszólagos érzéki világ is eltűnik, akkor egyáltalán nem lép túl ezen a mindenfajta metafizikának alapul szolgáló megkülönböztetésen.” (Heidegger 1984: 36.o.)

Nietzschének ez az írása számos alkalommal vonta magára olvasóinak figyelmét; foglalkozott vele egyebek között Jacques Derrida is. Derrida előadásának már címe is többes számban álló szavakat tartalmaz: s a „Sporen” és a „Stilen” szavak maguk is különféle jelentéseket hordoznak. A francia *éperon* a lovas sarkantyúja, de ez hajósarkantyút, hegyhátnyúlványt és a botanikusok nyelvhasználatában magvat is

jelent. A „stílus” a nyelvhasználatban, írásban és a művészetben alkalmazott kifejezés-módra utal, ezenkívül a palavesszőt is jelenti, Derrida ugyanakkor a *le style* [stílus] szót még összehozza a *le stylet* [tör] szóval, hidat verve ezáltal a sarkantyúhoz — mindkettő fenyegető ugyanis. A jelentések e szinkronikus sokféleségén túl Derrida visszamegy e szavak történetében is, és az angol *Spur* szó közvetítésén keresztül kapcsolatot létesít a német „Spur” szóhoz, amit ismét csak a *trace*, *sillage*, *indice* és *marque* (csapás, hajónyom, ismérv és jegy) több-értelműségében fog föl. A hagyományos etimológiával ellentétben, melynek célja az *etymos logos*, az igazi szó, Derrida valójában áttekinthetetlen mértékű sokféleséget szabadít föl. Ezáltal közeledik Nietzsche saját szándékához, és ugyanakkor távolodik Heidegger értelmezésmódjától.

Derrida, azáltal hogy foglalkozott Nietzsche olvasmányaival, az „igazi világ” heideggeri értelmezésének egy hiányosságára lett figyelmes. Magánál Platónnál az igazi világ még nem szakadt el a földi világtól, még ha csak kevesek számára volt is hozzáférhető, „a bölcsek, a jámborak és az erényesek számára”. Csak a kereszténységgel jön létre a szóban forgó szakadás. Nietzsche a következőt írja: „Az igazi világ most elérhetetlen, de a bölcs, a jámbor és az erényes ember (és a ‘bűnös, ha megbánást tanúsít’) rendelkezik ígéretével.” S miként magyarázatként hozzáfűzi: „Az eszme haladása: egyre kifinomultabb, megejtőbb, megragadhatatlanabb — *nővé lesz*, kereszténnyé válik...” (II 963.o.)

Heidegger ezt a történetet a következő szavakkal értelmezi: „Az érzékfölötti immár nincs az emberi ittlét hatókörében, már nincs jelen számára és érzékeinek, hanem az egész emberi ittlét az e világvá válik, azáltal hogy az érzékfölöttit a túlvilágként értelmezi. Az igazi világ egyre igazibbá válik azáltal, hogy állandóan ki- és elmozdul az e világiból; annál inkább létezővé válik azonban, minél inkább ígéretté lesz, minél buzgóbban rögzítik és hiszik ígéretként.” (Heidegger 1985: 255.o.)

Ebben az egyszerű és világos értelmezésben hiányosság rejlik. Derrida kiemeli ezt a heideggeri szöveget és a következő szavakkal kommentálja: „Heidegger idézi az egymásutániságot, tisztelettel viseltetik az aláhúzott passzus iránt [a ‘nővé lesz’ fordulat tipográfiai kiemeléséről van szó], kommentárja azonban, úgy tűnik számomra, mint mindig, elkerüli az asszonyt. A szöveg valamennyi mozzanatát, kivétel nélkül, elemzi, leszámítva az eszme nővé-válását, amit figyelmen kívül hagy, mintha csak arról lenne szó, hogy egy filozófiai mű keretei között túllépünk egy érzéki képen, vagy mintha kiszakítanánk egy komoly könyvből egy illusztrációt vagy egy allegorikus ábrázolást.” (Derrida 1986: 146.o.)



Heidegger nem figyelmetlenség okán hagyja figyelmen kívül ezt a helyet, hanem mert értelmezéséhez az semmi lényeges mozzanattal nem tud hozzájárulni. Ez a passzus az ő szempontjának megfelelően, Derrida véleménye szerint, illusztrációként, egyszerű hozzátételként akár el is lenne hagyható. Heidegger azt húzza alá Nietzsche szövegével kapcsolatban, hogy az igazi világ „annál inkább igazzá” válik, minél inkább kimozdul az e világ szférájából; hogy „annál inkább létezővé” lesz, minél inkább hiszünk benne. Nietzsche mármost nem azt hangsúlyozza, hogy ez az eszme egyre inkább igazzá és létezővé válik, hanem hogy „egyre kifinomultabb, megejtőbb, megragadhatatlanabb” lesz: megfoghatatlanságában „nővé” válik. A „nő” szó teret nyit az egyértelműségek hiányának, a sokféleségnek, a játéknak. Ugyanakkor azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy milyen helyen szerepel az igazság mint „nő”: ugyanis az e világ elhagyásakor. A szöveghely nemcsak a sokféleséggel kapcsolatban mondhat valamit, hanem azzal a represszív erőszakkal kapcsolatban is, amely amellet szól, hogy az kizártan maradjék. Az igazság „nővé válik” — Nietzsche aláhuzza a fordulatot a szövegben, hogy azután minden átmenet nélkül hozzátegye: „kereszténnyé lesz”.

Derrida nem mondjuk egy ellentét, például „a nő igazságát” állító tétel megfogalmazására érez késztetést annak kapcsán, hogy Heidegger figyelmen kívül hagyta a szóban forgó fordulatot: ezzel ugyanis ismét csak elhagyná a sokértelműség terét. Arra törekszik inkább, hogy „megfejtse a *nőnek ezt az említését és kiemelését*”, nem valamely fogalom illusztrációjaként, hanem olyan képként, amely kínálja önmagát a gondolkodás számára. Mint Derrida írja: „Annak bizonyítását kísérem meg, hogy ami vörös betűkkel '[a világ] nővé válik, kereszténnyé lesz' fordulatban tanításként megfogalmazódik, az 'a [világ] önmagát kasztrálja' eszme, hogy a világ kasztrál, mert kasztrálva van, kasztrációját egy epoché zárójelében játssza végig, elszenvedett és kényszer alatti kasztrációt tett, hogy az Urat távolból uralja, hogy fölélessze a követelést és egyidejűleg — ami itt 'ugyanaz' — megölje azt.” (Uo. 148. o.) Itt kezdődik meg a „leghosszabb tévedés” tulajdonképpen története.

Stiluskérdés választja el itt Heidegger filozófiáját Nietzsche bölcseletétől, ez a stiluskérdés azonban itt mindent eldönt, Heidegger és Derrida különböző Nietzsche-olvasatait első megközelítésben nem szabadna tartalmilag abban az értelemben fölfogni, hogy az egyik megfelelőbben szól „a nőről”, mint a másik. Derrida persze védekezik azzal szemben, hogy a régi igazságokhoz hozzáillesse az asszony új igazságát. Ezzel ugyanis megőrződne az értelmezés régi sémája, mondhatni pusztán az új bor kerülne régi tömlőkbe. Heidegger számára még akkor sem stiluskérdésről van szó, amikor ismételten kitér Nietzsche stílusára. Nietzsche maga jellemezte oly módon filozófiai álláspontját,

hogy különösképp közel áll az antik szofisztikához, tudjuk azonban, hogy a szofistikát közvetlen kötelék fűzte a retorikához. Platón ennél fogva a szofistákkal szemben küzdve kifejezetten a rétorok ellenében is érvel, gondoljunk mindenekelőtt „Gorgiasz” című dialógusára.

Látható tehát az összefüggés egyfelől a végérvényes igazságok tagadása, másfelől pedig a stílust és a retorikát érintő kérdések között. Hogy milyen megalapozottsággal rendelkezik ez az összefüggés, azt röviden a világ fogalmával kapcsolatban szeretném érinteni. Mi a világ — minden értelmezésétől elválasztottan? Káosz, mint Nietzsche sokszor fogalmaz. Az e káoszhoz fűző viszony nem a megismerő viszonya, épp ez volt a múlt tévedése. Nietzsche megkülönbözteti a megismeréstől a sematizálást, s a következő követelményt fogalmazza meg: „Nem ’megismerni’, hanem sematizálni — a káosznak annyi szabályosságot és formát kölcsönözni, ami megfelelőnek bizonyul gyakorlati szükségletünk szempontjából.” (III 729. o.) A világ mint „káosz” interpretációjának, úgy tűnik, ellentmond egy további értelmezés: „A világ mint önmagát megszüülő műalkotás...” (III 495. o.) Ám Nietzsche „káoszon” nem elsődlegesen és nem kizárólag a rendezetlent érti, tehát nem pusztán azt, ami általában kivonja magát a rendről kialakított érdekezette elképzeléseink alól, hanem a kiértelmezhető, s ezért beszél a világ végtelen kiértelmezhetőségéről. Abban a fölfogásban, hogy a világ műalkotás, további interpretációt szolgáló utalás érhető tetten, ugyanis a test irány szabó funkciója. Hiszen ez olyan „műalkotás, amely művész *nélkül* jelenik meg” (uo.).

A világ értelmezése ily módon a művészet ügyletévé válik. A művészetszerű értelmezés itt tartalmi megalapozáshoz jut, s kifejtéséhez hagyományosan az erre illetékes diszciplinához, a retorikához kell visszanyúlni.

Ismételten fölmerül a kérdés, hogy mennyiben lehet valamely interpretációnak más értelmezéssel szembeni fölényéről beszélni. Samuel Ijsseling a következő módon igyekezett megválaszolni ezt a nehéz problémát: „Az értelmezéseknek csak *végtelensége* lehetséges. ... Minden interpretáció meghatározott perspektívát jelent. ... Valamennyi perspektíva és valamennyi értelmezés csak a „tudni-nem-akarás” és az „aktív felejtés” alapján lehetséges. Mi emberek nem vagyunk képesek ettől eltérő módon értelmezéseket adni, s meg kell békülnünk ezzel az állapottal. A perspektivitásnak erről a tudatáról azonban sohasem szabad megfeledkezni. Másodszor, valamely perspektíva vagy értelmezés csak annyiban megfelelő vagy jogosult, amilyen mértékű *hatalommal* rendelkezik. Minden egyes értelmezés annyiban jogos, amennyiben hatalmában áll vagy képes arra, hogy olyan világot rendezzen be, amelyben jól lehet élni. ... Az igazságnak rendezettnak kell lennie, s erre csak *erőteljes* és *hatásos* beszéd révén kerülhet sor.”

(Ijsseling 1988: 163.o.) Ijsselingnek ez a fejtegetése némi hiányérzetet kelt azzal kapcsolatban, hogy Nietzsche-nél miféle szerepet tulajdoníthatunk a stílusnak; sajnálatosan még világosabb gondolatvezetésének az a hiányossága, amit az értelmezések megalapozhatóságával kapcsolatban mutat: az igazságot egyfelől a meggyőzés erejének tulajdonítja, másfelől azonban, úgy tűnik, mégiscsak szükség van a „jó életre” vonatkozó előfeltevésekre.

Pierre Klossowski egy régi előadásában — amely a Heidegger legtöbb Nietzsche-publikációját megelőző időkre datálódik — a gondolkodás és a stílus összefüggését már írásának címében is jelezte: „Nietzsche, Polytheismus und Parodie”. Ő pontosan úgy, ahogy később Heidegger és Derrida, az igazi világot tárgyaló szöveggel kapcsolatban foglal állást. Az alcím mozgást jelez: „Miként vált 'az igazi világ' végeredményben fabulává?” Az „igazi világ” — idézőjelek között, tehát a csak vélten igazi világ — azzá a világgá válik, amely nyilvánvalóan „valóságos”: ugyanis fabulává. A „fabula”, így Klossowski, „valami olyasmit jelent, amit elbeszélnek és ami csak az elbeszélésben létezik; a világ valami olyan, amit elbeszélnek, elbeszélte esemény, s következképp értelmezés: a vallás, a művészet, a tudomány, a történelem — mind a világ megannyi interpretációja, helyesebben szólva a fabula megannyi variánsa”. (Klossowski 1986: 21. o.)

### 3. A keresztény monotono-teizmusnak ez a szájalomra méltó Istene

Aligha van Nietzsche-nak olyan fordulata, amely ismertebb volna a *Fröhliche Wissenschaft* következő mondatánál: „Isten halott.” (II 127. o.) Az idézet a harmadik könyv 125. paragrafusából való, amely fölött „Az esztét vesztett ember” fölírat áll. Ez az örült ember az Istent fényes nappal lámpással keresi, hogy azután odakiáltson a körülállóknak: „Isten halott! Isten halott marad. S mi öltük meg őt! Hogyan juthatnánk vigaszhoz, mi legelvetemültebb gyilkosok?”

Heidegger, első publikált Nietzsche-értelmezésében részletesen foglalkozott ennek a szöveghelynek az interpretációjával, s Nietzsche gondolkodásának magvaként jellemezte azt. Heidegger szerint Nietzsche ezáltal jutott el a metafizika végső álláspontjára, ugyanis annak az illúzióktól mentes igazságnak a megtapasztalásához, hogy Isten halott. Heidegger az esztét vesztett ember felől gondolkodik, aki „Istent keresi, miközben Istenért kiáltozik”. S miként hozzáfűzi: „Itt talán egy gondolkodó valóban *de profundis* kiáltott?” Nyitott kérdés ugyanakkor, hogy a „gondolkodó” itt az örült emberre vagy

Nietzschére vonatkozik-e. Ha erről a második esetről van szó, úgy Nietzsche maga az istenkereső. Ez esetben Heidegger *neki* tulajdonítja a zsoltáros szavait: „De profundis clamavi ad Te, Domine.” (126. zsoltár) Ekkor Isten elvesztése sem volna végérvényes, az Istentől az emberhez vezető olyan pozíció-váltásról pedig végképp nem lehetne szó, amelyben az ember foglalná el Isten helyét. Az effajta fölfogás Heidegger számára azonban durván elgondolt vélelem, csak némileg isteni gondolat Isten lényegéről. Üres marad számára tehát a metafizikai Isten helye, ez azonban nem mondható el az Istentről mint olyanról. „Az ember sohasem állíthatja önmagát Isten helyébe, az ember lényege ugyanis sohasem éri el Isten lényegi terepét.” (Heidegger 1977: 255. o.)

A metafizikai Istentől és egyúttal a kereszténység Istentől vett búcsú (ez az utóbbi olykor világosabb megfogalmazást nyer) egyesíti Heideggert és Nietzschét. Míg azonban Heidegger a keresők nyomán újabb, „istenibb” Istent pillant meg, s így fölmerül a kérdés, hogy értelmezése vajon nem kvázi posztmodern-e, addig Nietzsche itt azonos nézetet vall a posztmodern gondolkodók alapvető fölfogásával.

Nietzsche Istennek mondott búcsúja kifejezetten a kereszténységgel és a metafizikával szemben irányul, amelyet platonizmusnak nevez. A kereszténység csak populáris kiformálása annak a platóni fölfogásnak, amely a világot e világra és túlvilágra szakítja szét, s ezért „népnek szánt platonizmus” (II 566. o.). Ez az Isten erőtlenség, a hanyatlás szimptomája, „a keresztény monoton-teizmus szánalomra méltó istene ez”, ahogy *Antichrist* című írásában fogalmaz (II 1179. o.). Ugyanebben a szakaszban valamivel korábban olvashatjuk: „Csaknem kétezer év, s egyetlenegy újabb isten sem bukkant föl!” (II 1178. o.) Heidegger ezt az *Antichrist*-ből származó idézetet állította mottóként a „Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst” című témáról tartott előadásai elejére. Világosabban mutatják most már *Beiträge zur Philosophie* címmel összefogott írásai (ezek a dolgozatok 1936 és 1938 között születtek, s Heidegger születésének centenáriumán láttak napvilágot): Heidegger „saját” Nietzschéjétől távolodva törekszik arra, hogy a jövőnek kigondoljon egy Istent. „Az utolsó Isten” című fejezet az alábbi magyarázó alcímet viseli: „Az egészen másfajta a hajdanvoltakkal, kivált a kereszténységgel szemben” (Heidegger 1988: 403. o.).

Nietzsche mármost nem annyira az istenséget tagadta, mint inkább az egységes alapot teremtő Istent. Anélkül vonja kétségbe az összes eddigi vallást, hogy teljességgel földadná a vallásos mozzanatot. Érzékeli a vallásban (a *religio* szó eredeti értelmé szerint) azt, hogy átható kötelemeket ró az emberre, s ugyanakkor tisztában van mindazoknak a törekvéseknek a tarthatatlanságával, amelyek az eddigi vallásosság megőrzésén fáradoztak. Az ő szemében e vallásosság meghaladott mozzanata abban rejlik, hogy

ideiglenes egységhez létesít kötődést, kifogásai tehát nem a kötődés mint olyan ellen irányultak.

Pontosan ezt kívánják megfogalmazni az író Maurice Blanchot-nak (Foucault egyik legfontosabb mesterének) szavai: „Komolyan kell vennünk azt a búcsút, amellyel Nietzsche az Egyetlen Isten gondolatától, tehát az Isten-Egység eszméjétől megválk.” (Blanchot 1986: 53. o.) Az Egyetlen Isten az Isten-Egység. Zarathustra mondja: „’*Halott valamennyi isten: mi most már azt akarjuk, hogy a felsőbb-ember éljen*’ — ez készen még egy jelentős délből végső akaratunk!” (II 340. o.) Megfelel ennek egy Nietzsche hagyatékában található följegyzés, amely a következő fölkiáltással kezdődik: „És mennyi új isten lehetséges még!” (II 838. o.) Az új isteneknek, az istenek számos fajtájának a lehetőség az *Übermensch* létét föltételezi, az eddig sohasem volt emberét tehát, amely föladta minden túlnani egységhez fűződő kötelékét.

## Záró megjegyzés

„Nietzsche posztmodern olvasatai”: a fönti fejtegetésekben talán túl sokat beszéltem Nietzsche-ről, s túl keveset posztmodern értelmezőiről. Számos kérdést nyitva kellett hagynom, így például nem foglalkozhattam azokkal a hermeneutikai következményekkel, amelyek a szerző egységének, illetve a munkásság egységének tagadásából fakadnak; Derrida például *Nietzsches Autobiographie* című művében megmutatta, miként lehet egy szerzőt önmagára vonatkozó beállításának fényében anélkül olvasni, hogy abba a hibába esnénk, amely Dilthey óta gyakorivá vált, hogy ugyanis a művet az „élményre” redukáljuk (Derrida 1980); Michel Foucault a történelem genealógiájának ama sajátosságát fedezte föl, amely bomlasztja az emlékezet metafizikai és antropológiai modelljét (Foucault 1974); kutatták a filozófus Lacanhoz fűződő viszonyát is, mint például Jens Schreiber (Literaturmagazin 1980). Jürgen Habermas pedig a *Philosophischer Diskurs der Moderne* címen összefogott írásainak „A megforgató Nietzsche” című dolgozatában a filozófust a posztmodern gondolkodáshoz fölvezető fejlődésben helyezte el.

Nietzsche, a platonizmust elutasítva, számos represszív mozzanatot tárt föl, amelyek benne hatnak a látszólagosan „tisztá” gondolkodásban is. Ezzel azonban még nem nyert választ az a kérdés, hogy miért is igazabb egy értelmezés valamely más interpretációhoz képest? Platón szakadatlanul fölvetette ezt a kérdést, hogy az eszmecserét kivonja a hatalom akarásának önkénye alól. A visszavonulás az értelmezések játékába nem

kerülheti meg ezt a veszélyt. Föltűnő ebben a vonatkozásban, hogy a posztmodern szerzők milyen kevésbé foglalkoznak azokkal a represszív tendenciákkal, amelyek magából Nietzschéből indulnak ki, és a filozófus fasizmus-beli recepcióját lehetővé tették. E kérdés közelebbi vizsgálata természetesen önálló tanulmányt igényelne.

(Fordította Mezei György Iván)

## Irodalom

Friedrich Nietzsche: *Werke in drei Bänden*, Darmstadt 1963

Maurice Blanchot: „Nietzsche und die fragmentarische Schrift”, in: Werner Hamacher (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt—Berlin 1986, 47—73. o.

Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, München 1976

— — —: *Nietzsche. Ein Lesebuch*, Berlin 1979

— — —: /Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Frankfurt 1977

Jacques Derrida: „Nietzsches Autobiographie oder Politik des Eigennamens”, in: Manfred Frank / Friedrich A. Kittler / Samuel Weber (Hg.): *Fugen*, Olten—Freiburg 1980, 64—113. o.

— — —: „Sporen. Die Stile Nietzsches”, in: Wolfgang Hamacher (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt—Berlin 1986, 129—168. o.

Michel Foucault: „Nietzsche, Freud, Marx”, in: *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie No. VI (1967), 183—200. o.

— — —: *Von der Subversion des Wissens*, München 1974

— — —: *Schriften zur Literatur*, Frankfurt u. a. 1979

Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 2. Aufl., Frankfurt 1985

Martin Heidegger: *Holzwegew*, Gesamtausgabe, Band 5, Frankfurt 1977

— — —: *Hölderlins Hymne „Der Ister”*, Gesamtausgabe, Band 45, Frankfurt 1984

— — —: *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Gesamtausgabe, Band 43, Frankfurt 1985

— — —: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Band 65, Frankfurt 1989

Samuel Ijsseling: *Rhetorik und Philosophie. Eine historisch-systematische Einführung*, Stuttgart/Bad Canstatt 1988 (problemata 108)

- Pierre Klossowski: „Nietzsche, Polytheismus und Parodie“, in: Wolfgang Hamacher (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt—Berlin 1986, 15—45. o.
- Jean-François Lyotard: „Die Moderne redigieren“, in: Wolfgang Welsch: *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1987, 204—214. o.
- Nietzsche*, Literaturmagazin 12, Reinbek 1980
- Paul Ricoeur: *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II.*, München 1974
- Gianni Vattimo: *Jenseits des Subjekts*, Graz—Wien 1986
- — —: „Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie“, in: Wolfgang Welsch: *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1987, 233—246. o.
- Wolfgang Welsch: *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1987

## BÚCSÚ AZ ELVITŐL — AZ ESETLEGES APOLÓGIÁJA\*

PETER KAMPITS

Ha föllesszük magunknak a kérdést, hogyan is áll a dolog orientálódásunkkal az életben, a mai plurális, permisszív, posztindusztriális társadalomban, mondhatni a posztmodern „condition”-ban, nos erre nehéz lenne kötelező érvényű feleletet adni — olyan választ, amely nem csupán általánosságokban mozog, hanem a fönnálló probléma megoldásában is biztos segítség lenne. Ezzel kapcsolatban szívesen föltenném Odo Marquardnak a következő kérdést: Kötelező, hogy a „búcsú az elvitől” elválást jelentsen az elvektől is? Az „esetleges apológiája” védőbeszéd-e a mindenki tetszése szerinti mellett is?

Köztudott, hogy a filozófia sokféle módon kihívó. Odo Marquard a kihívások sorát a filozófia „rövid spekulatív történetében”<sup>1</sup> írta le. A vallást, az exakt tudományokat, a politikát véli három olyan dolognak, amelyek a filozófia illetékességi körét beszűkítették, s ezzel egyúttal arra a tendenciára is rámutat, ami mindenképpen az úgynevezett modern nagy gondolkodási áramlatokkal van kapcsolatban.

Peter Sloterdijk „A cinikus ész kritikája” című művének elején rendkívül rezignált helyzetleírást ad — ami igaz, és komolyan kell venni: „Gondolkodásunkban szikrája sincs meg a fölfogás lendületének és a megértés eksztázisának. Felvilágosodottak és apatikusak vagyunk. Ezentúl szó sincs a bölcsesség szeretetéről. Nincs többé tudás, aminek barátai (philosz) lehetnének. Tudásunkat eszünkbe sem jut szeretni, csupán az a kérdés, hogyan tudunk vele szabadon élni.”<sup>2</sup>

Hagyjuk magunkat provokálni Sloterdijk írásától, amelyben később cinizmus-fogalmát is kifejtette. Használjuk föl a filozófiának ezt a jól karakterizált szituációját arra, hogy ne csak föltegyük a kérdést, hogyan tudunk a filozófiának ma új impulzusokat adni, hanem hogy hogyan lehetne a filozófia ismét valami bölcsességféle, ami mindig

\* „Abschied vom Prinzipiellen - Apologie des Zufälligen”, in: *Glückliches Babel. Beiträge zur Postmoderne-Diskussion*, hg. v. Thomas Hübel, Österreichischer Bundesverlag, Wien (1991), 14—23. o.

<sup>1</sup> Vö. Odo Marquard: „Inkompetenzkompensationskompetenz?” in: *Der Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1984, 24 skk. o.

<sup>2</sup> Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, 1. köt. Frankfurt 1983, 8. o.



életbölcseességgel is párosul: lényeges fóruma életorientáltságunknak és életvezetésünknek.

Mielőtt azonban az Odo Marquard által fölvetett kérdéseknek szentelném magam, első lépésként megkísérlem fölvezetni röviden a posztmodern jelenséget. Őszinte és nyílt — de hiányos, mondhatnánk posztmodern vázlat lesz.

Köztudott, hogy egy idő óta a kulturális-szellemi tudatban, amelyben jelentős része van a filozófiának is, bizonyos átalakulás megy végbe. Ez a változás, melyben a nagy gondolkodási hagyományok szorongó érzése is artikulálódott, az ötvenes-hatvanas években volt először érezhető. Ebben 1968-nak — mind európai viszonylatban, mind az Egyesült Államok viszonylatában — nagy jelentősége volt. A tiltakozási hullámot követően megváltunk sok modern és megszeretett gondolkodásmintától, -formától és -alaktól. A filozófiában ez a folyamat az architektúrából és az irodalomtudományból kölcsönzött „posztmodern” nevet kapta.

A modernség szorongó érzése a posztmodern építészetben artikulálódik a legszembeötlőbbben, s aki ismeri az ötvenes években Bécsben épült „Neues Institutsgebäude”-t (amely egyébként ott a Filozófiai Intézetnek is „otthona”), ezt könnyen át is élheti. A „posztmodern” elnevezés, bár e szóalkotás sokszor nevetségesnek tűnik, kétségtelenül nagyon alkalmas rá, hogy különböző jelenségeket foglaljon magába. Nem szabad elhallgatnunk, legalábbis ami a filozófiát illeti, hogy a posztmodern esetében részben egy divatos, de ugyanakkor egy nagyon ezoterikus dologról van szó — gondoljunk csak Derrida, Baudrillard és Lacan szövegeire.

Mi is történt tehát? Megkérdőjeleződött egy, az évszázadok során biztos, érvényes, természetesen a filozófiában is manifesztálódott gondolkodásmód, amelyet a következőkkel lehet röviden jellemezni: a tudományossággal, a szubjektum előtérbe kerülésével, a logocentrizmus egy bizonyos formájával és (az ideológiai aspektust is figyelembe véve) hajlandósággal az erőszakos gondolati totalitarizmusra.

Mindezzel szemben megjelentek a tiltakozások és az ellentétes mozgalmak: Feyerabend „anything goes”-étől, amit tudományos dadaizmusnak nevezhetünk, ama jelszón át, hogy nem csak egyetlen módszernek kötelezhetjük el magunkat, egészen a strukturalista és nyelvészeti tendenciákig. Ez utóbbinál egyrészt Michel Foucault-ra gondolok, aki az általános tudományos vitát a tudomány „archeológiájának” módszerével aláásta, másrészt Roland Barthes-ra és irodalomelméleti vizsgálódásaira.

Nem akarok túlzottan belemenni abba a vitába, hogy a posztmodern milyen elemeket vett át a modernből, mert az ilyen kölcsönös címkék (a filozófusok megjelölése, hogy az illető posztmodern vagy modern-e) végül is igen kevésbé gyümölcsözők. Azonban

minden kétséget kizáróan van a posztmodernnek néhány jellegzetes gondolkodási eleme, amelyeket az alábbiakban felsorolnék, természetesen a teljesség igénye nélkül:

Az egységet, mint alapszabályt, fölváltotta a különféleség és a pluralitás.

Másodsorban az erőszakos totalitással szemben szélesebb spektrumú tudásforma, életterv és cselekvésminta argumentálódott. Jean-François Lyotard ezzel kapcsolatban különösképpen Wittgensteinra hivatkozik, aki késői munkájában sikraszállt a nyelvi játékok és életformák számosságának jogáért.

Harmadsorban a posztmodernre az erősen antitotalitárius jelleg a jellemző: elfordul az ideológiától és a totalitarizmustól, hogy a heterogenitást és a differenciát hangsúlyozza. Egyébként bizonyosan nem véletlen, hogy az utóbbi években fölerősödött a helyi sajátosságok hangsúlyozása, s nem csupán csak a politikában. Új helyi öntudat keletkezett, ami nemcsak nacionalizmusként interpretálódik — gondoljunk a katalánokra, a baszkokra, a balti népekre: az egységes, a szabványos helyett itt is tetten érhető a különbözőség előretörése.

Negyedsorban fölerősödtek a tudományellenes, tudománykritikai tendenciák — úgy érvelnek, hogy a tudomány az emberi valóság megközelítésének csak az egyik: a racionális lehetősége. Emellett még számtalan módja van a realitáshoz való eljutásnak, amelyeket mindeddig a tudomány másodlagosnak, félrevezetőnek ítélt meg. Ez a monopolisztikus valóságigény a huszadik században megkérdőjeleződött. A törés a látszólag olyannyira egységes tudományterületeken nem utolsósorban a tudomány természetéből adódó megújulás következménye — itt csak Einstein, Heisenberg, Gödel nevét említem. Világossá vált, hogy a monopóliumok ideje lejárt, s a pluralitásé jött el. Lyotard, könyvében, „A posztmodern tudás”-ban utal a heterogén nyelvjátekok pluralitására, a metaelbeszélésektől való búcsúra, s arra is, hogy a tudás a XX. század második felének forradalmi változásai következtében átvértékelődött: heteromorf nyelvi játékokkal és életformákkal került kapcsolatba.

Ötödször és utolsóként valamit a posztmodern mottójához: „A szubjektum halálá”-hoz. Amennyiben ugyanis a modernség a felvilágosodásra, a racionalitásra, a haladásra, a tudományra és természetesen a technológiára épített, kezdettől fogva egy meghatározott gondolkodásforma fönnhatósága alatt állt, amely a követelményrendszerét az egészre, illetve a gondolkodó szubjektum univerzalitására alapozta. Most kénytelen vagyok azzal beérni, hogy pusztán utalok Descartes-ra és a transzcendentálfilozófiára. A strukturalista lingvisztikában a beszélő szubjektum, amely évszázadokon át távol állt a kétségbevonhatatlan centrumtól, amiből a filozófiai reflexió a kezdetét vette, decentralizálódott, elveszítette uralkodó szerepét. Foucault a tudomány

„archeológiájá”-nak módszerével relatíve korán rámutatott a párbeszéd elsődlegességére a szubjektummal szemben. Ferdinand de Saussure lingvisztikájában a nyelvet mint a különbségek játékát, szövevényét fogta föl, olyan struktúraként, amely a szubjektummal szemben másodlagos. Ehhez kapcsolódott Franciaországban Jacques Lacan pszichoanalitikai iskolája, amelyben megkísérik a már Freudnál is decentralizált, hatalmától megfosztott én-motívum — a szubjektum teljes távollétében funkcionáló — tudatalatti nyelvének kisilabizálását.

Ez természetesen egy nagyon átjárható egységet produkál, az ismert török hajóéhoz — amit csak a lakk tart össze — hasonlót. Így aztán ezek az új irányzatok leginkább az ellenzőik által összetartottnak tűnnek: az egységes gondolkodással szembenáll a többféleség, a polimorf, a különbözőség.

Az építészet területéről való két hasonlattal lehet a modern és a posztmodern közötti feszültséget legjobban megvilágítani. Le Corbusier, a modern építészet jeles képviselője az óceánjárót a technikai tökély olyan csodájának tartotta, amely, ideális egységként, alkalmas rá, hogy a jövőben az emberek ott éljenek. Ezzel állította szembe az olasz építész, Paolo Porthogesi a japán vitorlás hajót, amelynek vitorlája elektronikusan lesz kormányozható.<sup>3</sup>

A szubjektum ilyen decentralizálásában, a biztos, egyoldalú megértésnek a relativálásában látom a posztmodern filozófia lehetséges motívumait, melyeknek a politikai és a szociális szférában is vannak megfelelőik.

Az univerzalisztikus, totális gondolkodás általános szorongása Franciaországban már nagyon korán manifesztálódott a hagyományos gondolkodás ideológiáitól való távolságtartásban: ez a tendencia észrevehető keleti szomszédainknál is.

Ebben az összefüggésben nem maradhat említés nélkül, hogy Jacques Derrida környezetében egy új módszer jelent meg: az úgynevezett dekonstrukció, mely a klasszikus hermeneutikából, a fenomenológiából, a heideggeri hermeneutikából, de a strukturalista és a freudiánus gondolkodásból is számtalan elemmel gazdagodott. Derrida szerint a filozófia dekonstruálása azt jelenti, hogy a filozófiai fogalmak történetileg kialakult struktúráját „a lehető legimmanensebb módon át kell gondolni, ugyanakkor azonban, bizonyos értelemben külső szempontból azt is meg kell állapítani, hogy mi az a filozófiatörténetben, amit ez háttérbe szorít, vagy szoríthatna (és épp ezzel az elnyomó háttérbeszorítással válik filozófiatörténetté)”. Derrida módszerének „rosszhiszeműsége” fölismerhető abból, hogy bár a módszerben nincs dialektikus

<sup>3</sup> Vö. Wolfgang Iser: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1988, 224 sk. o

mozgás, az azonos és a más fogalmi szembeállítását messzemenően használja. A lemondás a dialektikáról — ami a modern gondolkodás privilegizáltja volt — határozottan megvalósul, mégpedig az értelem szabad játékaiban. Manfred Frank, aki talán a legjobb bevezetést írta a neostrukturalizmusról („Was ist Neostrukturalismus?”), a dekonstrukció fogalmáról így ír: a dekonstrukció „a nyugati szellemi építmény lerombolását jelenti, de nem a rombolás szándékával, hanem hogy terveket bontakoztathasson ki, s a válságra való tekintettel újat és másként építsen föl (re-konstruáljon)”.<sup>4</sup> A dekonstrukció ebben hasonlít a pszichoanalízisre, mondja Frank, amely a beszédben szintén azután tudakozódik, ami manifesztálódott tartalmába belegondolható. Ez a Derrida által mesterien alkalmazott módszer nem korlátozódik csupán a filozófiára, hanem egyéb területeken, mint például a lingvisztikában, szöveginterpretálásban, szintén fölhasználható. A Manfred Frank által kimondott „Ende der Metaphysik” a posztmodern számára olyan toposz, amelynek jelentőségét aligha lehet túlbecsülni. Az a tudat, hogy egy posztmetafizikai térben vagyunk találhatók, lényeges impulzusokat szállít a posztmodern gondolkodásnak. Ez az eltávolodás, a metafizikának ez a „kuszáltsága” — Heideggerre idézem, aki a posztmodernben nagy tekintélynek örvend —, vagyis ez a metafizika-utáni filozofálás a pluralitás jelenségében keres kiutat.

Természetesen a posztmodern is megtalálta a maga vehemens kritikusait, elsősorban Jürgen Habermas személyében, aki a posztmodern képviselőit — politikusokat, filozófusokat egyaránt — neokonzervativizmussal vádolta. A neobiedermeier és a historicizmus felháborodása igencsak hangos volt: a hagyományra való hivatkozásban a konzervatív elemet rótták meg. Érdekes módon a posztmodern francia képviselői a szélsőbalról jöttek. Derrida maga évekig a francia kommunista párt tagja volt, s nem csekély szerepet is játszott a pártban. Az új filozófusok 1968 májusának napjaiban végig a barikádokon voltak. Az ezt követő „áttérés” persze nem maradt kommentár nélkül az aktuális vitákban.

Mit is jelent tehát ez az eltávolodás az egyetemestől? Mit jelent ez az átugrás a pluralisra, a különbözőségre? Mit jelent ez a támadás az azonosság pozíciói ellen, amelyek a modern gondolkodás történetében oly jelentősek voltak? Azt hiszem, nyugodtan állíthatjuk: a sokféleségnek egy olyan új megértése jött létre (s ez nem csak a pluralitásra érvényes), amit komolyan kell vennünk. Ezzel ellentétben a dialektikus gondolkodás csak kelti azt a látszatot, hogy komolyan veszi a különbözőséget, ami, véleményem szerint, egyáltalán nem igaz; kezdettől fogva tudta, hová is jut majd el. A

<sup>4</sup> Manfred Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt 1986, 8. o.

különböző lépések, amelyekben a differencia és azonosság egymással szemben állnak, már a kezdet kezdetén az univerzális egész és az egyes önmagától történő elrendeződésére épültek. Ellenben a posztmodern pluralitása és sokfélesége komolyan veendő; polifónia és polimitia, amelyekről egyébként Marquard egy figyelemre méltó tanulmányt írt, új módon szemlélendők, a másikat mint másságot kíséreljük meg tapasztalni — tehát sem a saját személyes oldaláról, sem az azonosságéről, sem a vázlatos szubjektuméről —, hanem hogy a másikat mint másságot, bármily nehéz is ez, érvényesülni hagyja. A balti eredetű, francia-zsidó gondolkodó, Emmanuel Lévinas, dialogikusan levezetett gondolataiban, talán a legmesszebb jutott ebben az irányban.

A posztmodern azzal tűnik ki, hogy a sokféleséget, a pluralitást, a megközelítések sokaságát — nem abszolutisztikusan értve, nem a mások fölötti uralommal kapcsolatban fölvetve, amire példa lehet a tudományos gondolkodás, mely a valóság elérésének filozófiai, vallásos, művészi és mindennapi lehetőségét leértékeli —, tehát az életformák sokféleségét és a nyelvjátékokat komolyan veszi.

Éppen ez Odo Marquard egyik lényeges tézise. Tanulmányában, az *Abschied vom Prinzipiellen*ben megmutatta, hogy a filozófiát, amióta csak létezik — itt Arisztotelészre gondol — egy, az elv utáni sóvárgás jellemzi. Arisztotelész egyik meghatározása szerint a filozófia egy elvtudomány, az elvinek a tudománya. Marquard ezzel szemben szkeptikus álláspontot foglal el, s ez talán megengedi, hogy őt — saját önértelmezésével szemben — a posztmodern mozgalomhoz tartozónak tekintsük, szkeptikusnak, de nem totális, hanem olyan hivatásos szkeptikusnak tartsuk, aki végesség-filozófiájával kísérli meg útját állni annak, hogy a visszatükröződő világ, az érzelmvilág, a felelősségvállalás, a várakozások és tapasztalatok világa széthulljon.

Marquard szerint tehát le kell mondanunk az elvekről, mindenekelőtt azokról, amelyek abszolútumként igyekeznek föltűnni — hogy így egy elvek nélküli filozófia mellett állhasson ki. Idézek az *Abschied vom Prinzipiellen*ből: „Az elvi hosszú, az élet rövid. Az életben nem várhatunk a kezdéshez elvi engedélyt, mert a halál gyorsabb az elvieknél: így kiköveteli, hogy az elvekről lemondjunk.”<sup>5</sup> Marquard itt nagyon erősen hangsúlyozza a kontingenciát, s azt mondja, hogy a kontingenciából élünk; a szabadság értelmét kell kibontakoztatnunk, a szabadságot azonban többes számban véve: a szabadságoknak kell értelmet adnunk. Ehhez segít hozzá az a szépség, mely a pluralitás értelmét hangsúlyozza.

<sup>5</sup> Odo Marquard: *Der Abschied vom Prinzipiellen*, 18. o.

Marquard az *Apologie des Zufälligen*ben az antropológiai összetevőkre fordítja figyelmét, s megkísérli, hogy a részt és az esetleget a totalitással és a szükségszerűvel szemben megvédje, miközben a modern jellegzetes gondolkodásmódjaként tekinti az esetleges eltávolítását, ahol is a kontingens és az esetleges a racionalitás javára kiselejteződik s eltávolíttatik. Ebben Marquard az ember abszolúttá-tételét fedezi föl, amivel épp a radikális végességet állítja szembe. Marquard újra és újra a halandó valóságról beszél, s a halálhoz viszonyuló létet (Sein zum Tode) hangsúlyozza, bár egyáltalán nem hivatkozik Heideggerre.

Sem egy abszolút választás, sem a valóság zárójelbetétele, ahogy ez az abszolúte meghatározott, abszolutisztikus filozófiában végbemegy, nem felel meg életünk véges voltának, hanem meg kell kísérelnünk olyan utat találni, amely az esetlegesen belül orientál bennünket. Itt ellenfelei, mindenekelőtt Habermas, akinek a koncepciója „hatalommentes párbeszéd”, Marquard szemére hányják az abszolutisztikus tendenciát. A konszenzus-elmélet annyiban terrorisztikus, amennyiben mindent, ami létrejötté előtt történt, már eleve csak mint a tekintélymentes párbeszédhez vezető utat szemlél. Ezzel az abszolutisztikus valósággal szemben tételezi Marquard a megszokottat, a hagyományost. Megköveteli az ideiglenes életorientáltság filozófiáját, mivelhogy mi emberek már mindig is inkább megszokásaink, mint választásaink szerint létezünk. A szabadságot nem kisebbiti, de óv annak túlértékelésétől is. Ez érvényes a kötelességekre is: „a kötelességhipertrófia megrontja a létet”.<sup>6</sup> Marquard megkísérli, hogy megmentse a szokásost, az esetleget és a szabadságot, miközben szkeptikusan támasztja alá őket, s figyelmeztet pluralitásukra: a véges szabadság éppen az esetleget igényli. Marquard azt a jelszót hirdeti: „divide et fuge”; más szavakkal: az embernek nincs szüksége sem egyetlen determinánsra, sem egy nulldeterminánsra — mindkettő csak szolgává tenné. A hatalommegosztás elvének megfelelően, több determinánsra van szüksége. Csak több determináns megléte esetén van lehetősége a menekülésre.<sup>7</sup> Hasonlóan érvel Marquard, tanulmányában a polimitiáról, amit ő többre tart a lehengető és terrorizáló monomitiánál, amivel szemben a polimitia a döntés lehetőségét, nemkülönben a végső döntését is, megengedi.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> „Sollenshypertrophie bewirkt Seinsvermiesung”, ld. Odo Marquard: *Apologie des Zufälligen, Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, 127. o.

<sup>7</sup> Uo. 133. o.

<sup>8</sup> Vö. Uő: „Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie”, in: *Der Abschied vom Prinzipiellen*, 91—116. o.

Marquard megkísérli elkerülni a tetszés-szerintiség ellenvetését azáltal, hogy különbséget tesz egy tetszés szerinti esetleges és egy sorsszerű esetleges között, amely utóbbi kizárja a tetszés szerintit. Ez alkotja ugyanis ama horizontot, amelyen belül döntünk a tetszés szerinti esetlegesről, tehát arról, hogy mást is tehetünk. A sorsszerű esetleget — Marquard a születésre és a halálra gondol — nem kerülhetjük el, és Marquard idézi Alfred Polgar kommentárját Szilenoszhoz: „A legjobb lenne meg sem születni: de kivel fordult ez már elő?”<sup>9</sup>

Marquard elkerüli az orientáció tetszés-szerintiségét, arra utalva, hogy szabadságunk föltételeessége abszolút értelemben kizárja döntéseink tetszés-szerintiségét. Ebből következik a némiképp szükségszerű pluralitás. Marquard oly messze megy, hogy szerinte az emberi szabadság és méltóság csak egy hatalommegosztás által lehetséges. Csak ennek a szkepszisnek a segítségével van esélyünk rá, hogy a modernitás egyenlősdijétől megszabaduljunk.

Így Odo Marquard — itt azonban el kell ismernem, hogy számomra végeredményben mégsem plauzibilis, hogyan immunizálja a pluralításra ugrás minket a tiszta tetszés szerintivel szemben, és jelentene életünkben tájékozódási pontot. A Marquard-féle megkülönböztetés a tetszés szerinti és a sorsszerű esetleges között ehhez nem elegendő. Szembesülnünk kell ama kérdéssel, hogyan tudjuk összekapcsolni a pluralitás és a sokféleség igenlését (amit mint posztmodern alapösszetevőt szemlélhetünk) a tájékozódási lehetőséggel ezen a pluralitáson belül. És itt pillanatnyilag nem találok megfelelő magyarázatokat, mivel a gyakorlati cselekvés területe a posztmodern filozófiából ez ideig kimaradt. Nem szükséges a posztmodernre esküdni: de az etika jelenleg épp a technika és a tudomány fejlődése következtében néz elébe nagy kihívásoknak. Mindazonáltal, amennyire én látom, nincs megbízható koncepciónk, ami a szóban forgó problémák megoldásánál segítségünkre lenne. De talán egyáltalán nem is kell számításba venni az etikát; talán csak egy olyan filozófiafogalomhoz kellene visszatérni, vagy ezt újra fölvezetni, amely egy elméleti és egy gyakorlati fölosztást ismét lehetővé tesz.

Milyen is tehát egy plurális állapotban élni — nem pedig a pusztá közönyösségben, jelentéktelenségben, apátiába és cinizmusba süllyedve, amint ezt Sloterdijk oly pompásan leírta? Módszertanilag biztos szempontokat nyerhetünk ehhez a posztmodern filozófiából, ahol a másság komolyan vételének elve önös önmagunk relativitást föltételezi, s ennél fogva kétségtelenül újra visszaáramolhat az egyéni igényekhez. Ez módszertani szempont, melyet hihetetlenül nehéz keresztülvinni. Nem hiszem, hogy

<sup>9</sup> Uő: *Apologie des Zufälligen*, 129. o.

túlzott lenne az a tétel, miszerint a demokrácia azon áll vagy bukik, hogy képes-e megoldani ezt a problémát.

De milyen tennivalójuk marad itt még a filozófusoknak? Marquardnak valószínűleg igaza van, amikor az ideáknak ama várótermében, amelyben pillanatnyilag élünk, azt ajánlja, hogy orientálódjunk a szokásoshoz. Bármilyen kevésbé eredeti is ez az út, ideiglenesen mégis ez lehet az igazi. A döntő tehát az, hogy a szükségszerű sokféleségnek, amit a jelen történelmi pillanatban valószínűleg nem lehet meghaladni, sikerül-e az orientáció meghatározott formájával párosulnia, utat törve a tetszés-szerintiség és a dogma között.

(Fordította *Bangha Katalin*)



# A KOMPLEXITÁS KIHÍVÁSA\*

EDGAR MORIN

Ahhoz, hogy a komplexitásról beszéljünk, mindenekelőtt két nehézséget kell leküzdenünk. Az első nehézség: a terminus episztemológiai státusának hiánya. A tudományelmélettel és episztemológiával foglalkozó filozófusok — Bachelard kivételével — nem használták. A második nehézség szemantikai természetű: ha a komplexitást világosan meg tudnánk határozni, a terminus, magától értetődően, elveszítené komplex jellegét.

A komplexitást mindenesetre a nehézségekkel és a bizonytalansággal, nem pedig a világossággal és megoldhatósággal szoktuk kapcsolatba hozni. A probléma abban rejlik, hogy vajon módunkban áll-e a bizonytalanságok és nehézségek kihívására megfelelő választ adnunk? Számosan sokáig úgy vélték, s talán még ma is úgy vélik, hogy a humán- és társadalomtudományok alapvető hiányossága az, hogy nem képesek megszabadulni a társadalmi jelenségek szembeötlő komplexitásától, s hogy nem képesek a természettudományok méltó rangjára emelkedni, amelyek egyszerű törvényeket és alapelveket állítanak föl, s fölfogásukban a determinizmusnak szereznek érvényt. Ellenben ma azt látjuk, hogy a biológiában és a fizikában az egyszerű magyarázatok válságba jutottak: az, ami valamikor a humántudományok tudománytalan maradványának tűnt, mint bizonytalanság, rendhiány, ellentmondás, pluralitás, bonyolultság, ma már a tudományelmélet általános problematikájának részét képezi.

Ez azt jelenti, hogy a komplexitáshoz nem juthatunk el egy előzetes definíció segítségével: olyannyira különböző utakon kell haladnunk, hogy fölvetődik a kérdés, vajon csak egy, vagy pedig több komplexitás is létezik.

Előzetesen nagyon is nem-komplex módon (annak ugyanis egyfajta fölsorolás-jellege lenne) kell kijelölnöm a különböző utakat, amelyek elvezetnek a „komplexitás kihívásához”.

Az első út a véletlen és a rendezetlen állapot irreducibilitása. A véletlen és a rendezetlen állapot fogalmai a fizikai tudományok világában először a hő fogalmának betörésével párhuzamosan jelennek meg (lévén, hogy a hő nem más, mint atomok, molekulák mozgása, összeütközése, szétesése), majd a fizikai indeterminációnak a tudományba való

\* „Le défi de la complexité”: *Lettre internationale*, 1987. évf. 12. sz., 4—7. o.

behatolását kísérik, végül pedig föllelhetők az univerzum ősrobbanásának, anyaga aktuális diszperziójának leírásában.

Hogyan határozzuk meg a véletlent, amely elkerülhetetlen velejárója mindannak, ami rendezetlen állapotként tűnik föl? A matematikus Chaitin meghatározása szerint a véletlen *algoritmusokkal leírhatatlan*, vagyis irreducibilis, továbbá levezethetetlen egy algoritmusból, számok és események sorozatából. Chaitin maga ugyanakkor azt is állítja, hogy nem lehet abszolút módon bizonyítani egy ilyen algoritmikus leírhatatlanságot: másképpen fogalmazva, nem tudjuk bizonyítani azt, hogy ami véletlennek tűnik, az vajon nem a mi tudatlanságunknak tudható-e be.

Egyfelől le kell szögeznünk, hogy a rendezetlen állapot és a véletlen jelen vannak a világegyetemben, s aktív szerepet játszanak a fejlődésében, másfelől pedig nem tudunk megoldást találni arra a bizonytalanságra, amelyet a rendezetlen állapot és a véletlen fogalmai magukban hordoznak: a véletlen sem biztosan véletlen. A bizonytalanság megmarad, ugyanis a véletlen által hordozott bizonytalanság természete maga is bizonytalan.

A természettudományokon belül a komplexitás második útja a határok áthágása, amelyet univerzalizáló absztrakciónak is nevezhetünk, mivel kiküszöböli az egyedihez, az időhöz, a helyhez kötöttséget. A mai biológia például már nem úgy fogja föl a fajt, mint általános keretet, amelynek az egyén az egyes esete. Az élő fajt egyedinek tekinti, amely más egyedeket hoz létre. Maga az élet is egy egyedi szerveződés a főnnálló fizikai-kémiai szerveződési típusok között. Mi több, Hubble felfedezései a galaxisok diszperziójáról, valamint a világegyetem minden irányából jövő izotrop kisugárzás felfedezése elvezettek az egyetlen kozmosz elképzelésének újjáéledéséhez, amelynek egyedi története van, s ahol mi is megjelenünk a saját történetünkkel.

A tér maga meghatározó fizikai fogalommá válik: a tér fogalmát az einsteini fizika szükségképpen újra bevezeti azáltal, hogy a méréseket nem lehet másutt elvégezni, csak egy adott helyen, s valójában attól a helyzettől függnék, amelyben végrehajtották őket. A biológiai tudományokon belül az ökológiai diszciplína fejlődése azt bizonyítja, hogy az egyes egyedek az ökoszisztémában térhez kötötten élnek és fejlődnek. Az egyedit és a térhez kötöttet tehát nem tudjuk az egyetemessel helyettesíteni: ellenkezőleg, össze kell kapcsolnunk őket.

A harmadik út a komplikáció útja. A komplikáció problémája legelőször ott jelent meg, ahol úgy vélték, hogy a biológiai és a társadalmi jelenségek egy sor előre nem látható interakciót, válasz-interakciókat, varázslatos összegubancolódásokat hordoznak, amelyek még a legjobb számítógépekkel sem jelezhetők előre. Erről szól Niels Bohr

paradoxona is: Azokat az interakciókat, amelyek egy kutya szervezetében végbemennek, lehetetlen 'in vivo' tanulmányozni. Ahhoz, hogy pontosan tanulmányozhassuk őket, meg kellene ölni a kutyát."

A negyedik út akkor nyílt meg, amikor a rend, a rendezetlenség és a szerveződés fogalmai közötti misztikus, komplementer, de logikailag ellentmondásos viszonyt észlelni kezdték. Ez nem más, mint a Heinz von Foerster által 1959-ben megfogalmazott „order from noise” elv, amely szemben áll a klasszikus „order from order” elvvel (a természeti törvényeknek engedelmesskedő természeti renddel) és a statisztikai „order from disorder” elvvel is (ahol is az egyedek szintjén még véletlenszerű-kaotikus jelenségekből a populáció szintjén megszületik a statisztikai rend). Az „order from noise” elve azt jelenti, hogy a rendezett (jobban mondva: szervezett) jelenségek a kaotikus áramlásból és mozgásból is megszülehetnek. Prigogine munkái is azt mutatták, hogy az összefüggő, zavaró működésű rendszerek azokból a perturbációkból keletkeznek, amelyek nyilvánvalóan örvénylő mozgásokban oldódnak föl. A mi fölfogásunkban ebben az értelemben jelenik meg a rend, a rendezetlen állapot és a szerveződés kapcsolata misztériumának problémája.

A komplexitáshoz vezető ötödik út a szerveződés útja. Itt egy logikai nehézség lép föl: a szerveződés nem más, mint ami rendszert alkot a különböző elemekből; tehát egységet alkot, s ugyanakkor sokféleséget. Az *unitas multiplex* logikai komplexitása megköveteli tőlünk, hogy ne olvasszuk bele a sokféleséget az egybe, sem az egyet a sokféleségbe.

Annál inkább érdekes az, hogy egy rendszer egyszerre több is és kevesebb is a részek egyszerű összegénél. Milyen értelemben kevesebb? Nos, ez annyit tesz, hogy ez a szerveződés olyan kényszereknek veti alá a részeit, melyek legátolják a valamennyi részben rejlő lehetőségeket, s ezek a kényszerek minden szerveződésben hatnak. Ide tartozik a társadalom is, ahol a jogi, politikai, gazdasági és egyéb kényszerek azt eredményezik, hogy számtalan lehetőségünkre gátlások és elfojtások nehezedenek. De ugyanakkor a szervezett egész több is a részek összességénél, mert olyan minőségeket hoz napvilágra, amelyek nem léteznének e szerveződés nélkül; ezek „hirtelen fölbukkanó” minőségek, vagyis empirikusan megállapíthatók, anélkül, hogy logikailag levezethetőek lennének; s e minőségek visszahatnak a részek szintjére, s arra ösztönzik őket, hogy megvalósítsák a bennük rejlő lehetőségeket. Látjuk tehát, hogy a kultúra, a nyelv, a nevelés, a tulajdon, melyek csak a társadalom egészének szintjén létezhetnek, hogyan hatnak vissza a részekre, avégett, hogy lehetővé tegyék az egyének szellemének és intelligenciájának fejlődését.

A szervezeti komplexitás első szintjét ki kell még egészítenünk a biológiai és társadalmi szerveződéseknek megfelelő komplexitási szinttel. Ezek a szerveződések bonyolultak, mivel egyidejűleg középpont nélküliek (vagyis anarchikus módon, spontán interakciók által működnek) többközpontúak (több szervező és szabályozó központtal rendelkeznek), valamint egyközpontúak (ugyanakkor egy döntési központjuk van).

Napjaink történelmileg adott társadalmi önszerveződésűek, ugyanis egy döntési-irányítási központból (állam, kormány), több szervezeti központból (megyei, községi hatóságok, vállalatok, politikai pártok), valamint a csoportok és az egyének közötti spontán interakciókból épülnek föl.

Mégis, van valami meglepő a komplexitás birodalmában. Az az alapelv, amit hologramatikusként is nevezhetnénk: a hologram olyan fizikai kép, amelynek tér-, szín- és időbeli minőségei egy olyan tényhez tartoznak, amelyet minden egyes pontja a maga egészében jelenít meg. Ugyanis az élővilág szervezeteiben ilyen típusú szerveződések találunk: minden egyes sejtünk (ideértve a legegyszerűbbeket, a hámsejtjeinket is) az egész szervezetünkről hordoz genetikai információkat. Természetesen ennek az információnak csak egy kis részét jeleníti meg egyetlen sejt, a többi nem fejeződik ki. Ebben az értelemben mondhatjuk azt, hogy nemcsak a rész van az egészben, hanem az egész is a részben.

Társadalmainkban ugyanez a helyzet áll elő, csak teljesen más módon. A család születésünktől fogva elsajátíttatja velünk a nyelvet, a fontos szokásokat, az elsődleges társadalmi szükségleteket, kezdve a tisztasággal és a köszönéssel; a kultúrába való bevezetésünk aztán folytatódik az iskolában, az oktatás által. Ismerjük a humoros, ám fontos igazságot kimondó szólásmondást: „a törvény nem ismerése nem mentesít a büntetés alól”. Azaz a büntető és elnyomó törvénykezés egészének az egyén tudatában jelen kell lennie! Egy bizonyos módon a társadalom egésze jelen van a részeiben — az egyénekben —, ideértve napjaink túlzott munkamegosztástól szenvedő társadalmait is. Mindez azt is jelenti, hogy többé már nem foghatunk föl egy komplex rendszert a redukcionizmus alapján (amely egyedül a részek minőségéből kiindulva akarja megérteni az egészet), vagy a „holizmus” alapján, amely nem kevésbé leegyszerűsítő (a részeket nélkülözi az egész megértése végett). Már Pascal is megmondta: „Lehetetlennek tartom a részek megismerését az egész ismerete nélkül, éppúgy az egész megismerését a részek külön-külön való ismerete nélkül.” Ez azt jelenti, hogy elhagyjuk a lineáris típusú magyarázatot az állandóan mozgásban lévő, cirkuláris típusú magyarázatért, ahol is azért, hogy megkíséreljünk megérteni egy jelenséget, a részekről haladunk az egészhez és az egésztől a részekhez. Az egésznek e megvilágítása bekövetkezhet úgy is, hogy egy

kiválasztott pontról indulunk el, amely magába sűríti az egésznek a drámáját vagy tragédiáját. Így járt el Pierre Chaunu is. Nyugat-Európa demográfiai statisztikáit tanulmányozva, váratlanul azt tapasztalta, hogy az ötvenes években Berlin városának népessége hirtelen csökkent. A demográfusok többsége e tényben olyan kivételt látott, amely Berlin különleges helyzetének tudható be. Chaunu viszont azt hangsúlyozta, hogy Berlin az a kritikus pont, amely jelzi a népesség általános csökkenését. Az általános és átfogó jelenségek érthetőségéhez körültekintés szükséges, és az egyestől az egészhez s onnan visszafelé kell haladnunk.

A hologramatikus elvet össze kell kapcsolnunk a rekurzív szerveződés elvével. A rekurzív szerveződés olyan szerveződés, amelynek hatásai és eredményei szükségesek önnönműködésének létrejöttéhez. Ez egészen pontosan az önműködés és önszerveződés problémája. A társadalmat pl. az egyének közötti interakció hozza létre, de ezek az interakciók kitermelik a szervező egészet, amely visszahat az egyénekre, azért, hogy mint humánus egyének működjenek együtt, és ez nem valósulhatna meg akkor, ha nem sajátították volna el a nevelés, a kultúra, a nyelv eredményeit. Így a társadalmi folyamat egy olyan, megszakíthatatlanul újratermelődő körforgás, ahol az eredmények szükségesek létrehozóik fönnállásához. A hatás és az ok fogalmai már akkor bonyolultakká váltak a társadalomtudományokban, amikor Norbert Wiener megalkotta a visszaható körforgás fogalmát (ahol az okozat okként hat vissza az okra, amely létrehozta); a termék és a termelő fogalmai ugyanígy egyre bonyolultabbakká válnak, mivel az egyik fogalom a másikat föltételezi. Ez igaz a magától értődő biológiai jelenségek esetében is: a szexuális reprodukció folyamatának eredményei az egyének, ám ezek az egyének szükségesek ahhoz, hogy az újratermelődés folyamata folytatódjon. Másként fogalmazva: az újratermelődés létrehozza az egyéneket, akik viszont az újratermelődés folyamatát hozzák létre. Most már a komplexitás nemcsak egy empirikus jelenség (véletlen, zűrzavar, rendezetlenség, komplikáció, kuszaság a jelenségek mélyén); a komplexitás egyben fogalmi és logikai probléma is, amely földúlja a tiszta határokat az olyan fogalmak között, mint „termelő”, „termék”, „ok”, „okozat”, „egy” és „sok”.

És elérkeztünk a komplexitáshoz vezető hetedik úthoz, a körülhatárolt és tiszta fogalmak (körülhatároltság és tisztaság komplementer fogalmak) válságához, vagyis a magyarázatok tisztaságának és elkülönítésének válságához. Ez az út valójában szakít a nagy karteziánus gondolattal, mely szerint az ideák világossága és határozottsága egyben igazságuk jele is, s nem jutottunk el az igazsághoz akkor, ha nem tudjuk tiszta és világos módon kifejezni. Napjainkban azt látjuk, hogy az igazságok ambivalenciákban, elmosódottan jelennek meg. Mario Cerruti az álom határáról beszélt, azért, hogy tisztán

és világosan elkülönítse a tudományt és a tudománytalanságot. De ez csak egy különös esete az abszolút határok válságának; az elhatárolás válsága tisztán megjelenik a tárgyak, főként az élőlények és a környezet világában. Mégis, a karteziánus fölfogást a kísérleti tudomány sikerrel közvetítette felénk, mivel tárgyat a környezetéből kiszakítva fogta föl, a kísérlet által teremtett mesterséges környezetbe helyezte, megváltoztatta és ellenőrizte a változásait, hogy jobban megismerje.

Ez hatékony a manipulált megismerés szintjén, de kevésbé átütő a megértő megismerés szintjén: éppen erről tanúskodik az állatok tanulmányozása, különösképpen a csimpánzoké. A laboratóriumokban megfigyelt csimpánzok, amelyeket elkülönített egyedekként, teszteknek alávetve vizsgáltak, nem a megszokott viselkedésüket, hanem a fogságban tartott és manipulált állat viselkedését mutatták. Ezek a kísérleti megfigyelések teljesen beburkolták azt a valóságot, amelyet az etológusok később fölfedeztek, kezdve a hajdani egyszerű gépirónővel, Janette Lawick-Goodallal, aki a megfigyelés évei alatt földerítette a csimpánzok közti különösen bonyolult kapcsolatokat, s kikutatta technikai, vadászati és szellemi képességeiket is, amelyeket addig egyáltalán nem ismertek.

Egy önszerveződő rendszert nem elég nem-elkülöníteni környezetétől. Bensőségesen össze kell kapcsolni az önszerveződést és a környezet-szerveződést egy kulcsfogalomban: az auto- ökoszerveződésben. Így az élőlények szerveződése lényegében magában hordja a Földnek a Nap körüli forgása kozmikus rendjét is, amely a nappalok és az éjszakák, valamint az évszakok változásaiban fejeződik ki. Az ébrenlélet váltjuk az alvással, a nappalok hossza egymásba fonódik, éppúgy, ahogy tavasszal a hőmérséklet ingadozása és a növények ébredése az állati szexualitással.

Az autonómia megértése fölveti a komplexitás problémáját. A fizika és a biológia világában az autonómia nem volt fölfogható addig, míg a tudomány csak a külső meghatározottságot ismerte. Az autonómia fogalma csak az egyszerre nyitott és zárt rendszerek elméletéből érthető meg; egy működő rendszernek új energiára van szüksége további működéséhez, s így a környezetéből meríti ezt az energiát. Így az autonómia fogalma a környezettől való függés fogalmán alapul, ezért hát a függés kiegészítő fogalma az autonómiának, még akkor is, ha ellentétes vele. Mégis, egy nyílt autonóm rendszernek egyidejűleg zártnak is kell lennie ahhoz, hogy megőrizze egyediségét, eredetiségét. Itt még a komplexitás fogalmi problémájával állunk szemben. Az egyszerű dolgok világában „egy ajtónak vagy nyitva, vagy zárva” kell lennie, ám a bonyolult dolgok világában egy rendszernek egyszerre kell nyitottnak és zártnak is lennie. Az

autonómiához függeni kell. Egy kijelentés nem magától értődően reverzibilis, és a börtön nem ad szabadságot.

A komplexitáshoz vezető nyolcadik út, amikor a megfigyelő visszatér a megfigyeléséhez. A társadalomtudományokban illúciónak bizonyult, hogy a megfigyelő szubjektivitása a tudományból eltávolítható tényező. Nemcsak a szociológus van benne a társadalomban; a hologramatikus fölfogás szerint a társadalom is létezik őbenne; a kultúra által rendelkezik mindazzal, amit birtokol. Hogyan is találhatná meg azt a megvilágító, transzcendens nézőpontot, ahonnan megítélhetné nemcsak a saját társadalmát, de más társadalmakat is? A századeleji antropológia sajnálatraméltó hiányossága is az volt, hogy olyan antropológusok, mint Lévy-Bruhl, úgy vélték: mindazok, akiket „primitívnek” neveznek, nem mások, mint gyerekes felnőttek, akiknek csak mágikus és misztikus gondolataik vannak. De már most — mások mellett Wittgenstein is fölvetette ezt a kérdést — hogyan lehetséges, hogy képesek valóságos nyilvesszőket készíteni (milyen technikai fortéllyal és milyen értelemmel?), s állatokat ölni velük, miközben bájos és mágikus rítusaikat űzik. Lévy-Bruhl tévedése a nyugat-központú, racionalizáló megfigyelő tévedése, aki nem veszi figyelembe a történelmi változásban betöltött saját helyét és szociológiai specifikumát; naiv módon a világ közepébe és az ész trónjára képzei magát.

Innen a komplexitás szabálya: a megfigyelő-fogalomalkotónak bele kell illeszkednie saját megfigyelésébe, saját elgondolásába. Meg kell kísérelnie megérteni saját szociokulturális *hic et nunc*-ját. S mindezzel nem egyszerűen az intellektuális szerénységhez folyamodunk, hanem egyben visszatérünk az igazság utáni autentikus vágyhoz. A megfigyelő problémája nem korlátozódik a társadalomantropológiai tudományokra, túl rajtuk, a fizikai tudományokat is érinti; a megfigyelő fölforgatja a megfigyelést (Heisenberg); minden információt hozó megfigyelésért energiával fizetünk (Brillouin); végül a kozmológia is újra bevezeti az embert, legalábbis az „antropikusnak” nevezett — nem az entropikusból (e-n-t-r-ó-p-i-k-u-s), de az *anthroposz*ból származik az elnevezés — embert, aki szerint a világegyetem kialakulásáról szóló elméletnek számot kellene adnia az emberi tudat, és magától értődően, az emberi élet lehetőségéről (Brandon Carter).

Most már meg tudjuk fogalmazni a teória-alkotónak a teóriába való reintegrációja elvét: *az elméletnek, bármilyen légyen is és bármiről is szóljon, számot kell adnia arról, ami lehetővé tette önnön létrejöttét, s ha erről nem tud számot adni, akkor el kell ismernie, hogy a probléma továbbra is fönáll.*

Sőt: a komplexitás már a tudományelméletek keletkezésekor fölbukkan, ideértve a leegyszerűsítő elméleteket is. Mindenekelőtt — ahogyan azt különböző módokon már Popper, Holton, Lakatos, Kuhn, Feyerabend is megállapították — minden tudományelméletben megtalálható egy nem-tudományos mag. Popper a hangsúlyt az „előfeltételezett meta-fizikákra” helyezte, Holton kiemelte a *thematákat*, a gyötrő témákat, amelyek megelevenítik a nagy tudósok szellemét, kezdve az egyetemes determinizmussal, amely egyszerre metafizikai posztulátum és ilyen gyötrő téma. Lakatos jelezte, hogy abban, amit kutatási tervnek nevez, van egy bizonyíthatatlan „kemény mag”, Thomas Kuhn pedig, *A tudományos forradalmak szerkezetében* azt állítja, hogy a tudományos elméletek olyan, paradigmaként működő elvekből kiindulva szerveződnek, amelyeket egyáltalán nem a kísérletek világítanak meg, és ezek maguk a paradigmák.

Másképpen szólva, s ez egy meglepő paradoxon, a tudomány nem pusztán annak ellenére, hanem annak köszönhetően is fejlődik, mivel nem-tudományos elemeket is magában hordoz.

Mindenhhez még hozzátartozik egy kulcsfontosságú probléma, az ellentmondás problémája is. A klasszikus logikát abszolút és általánosan-érvényes módon igaznak tekintették, s amikor a gondolkodás egy ellentmondáshoz érkezett, visszalépett, mivel maga ez az ellentmondás egy tévedést jelző vészjelzés volt. Véleményem szerint Bohr nevéhez kapcsolhatjuk azt az episztemológiailag döntő fontosságú eseményt, amikor — nem azért, mert belefáradt, de mert ismerte a logika határait — véget vetett a részecskék korpuszkuláris fölfogása és a hullámelmélet közötti nagy vitának, fölfedve, hogy el kell fogadni a komplementerré-vált kétféle fölfogás közötti ellentmondást: ugyanis a kísérletek racionálisan is ehhez az ellentmondáshoz vezettek.

Sőt, amikor általában a kozmikus „Big Bang”-re gondolnak, alig jegyzik meg, hogy itt az empirikus-racionális kiindulópont az, amely abszolút irracionalizmushoz vezet. Végül is, lévén hogy megállapították a galaxisok diszperzióját, föl kellett tételezni egy eredeti sűrűsödést, s mivel a világegyetemben fölfedezték egy ősrobbanás fosszilis bizonyítékait, föl kellett tételezni, hogy ez az ősrobbanás maga volt a világegyetem kezdete. Másképpen fogalmazva: logikai okokból egy logikai abszurditáshoz jutunk el, ahol az idő a nem-létező-időből, a tér a nem-létező-térből, az energia pedig a semmiből születik.

S ekkor nyíltan szembekerülünk az ellentmondással. Így jutunk el oda, hogy a világegyetem megértéséhez számunkra szükséges fogalmak között fölállíthatunk egy egyszerre kiegészítő jellegű és egyben ellentmondásos kapcsolatot.



Egyébként elérkeztünk a logikának egy más típusú határához is. Gödel teorema és Tarski logikája együttesen bebizonyították, hogy egyetlen magyarázó rendszer sem képes önmagát kimerítően megmagyarázni (Tarski), továbbá semmilyen komplex formális rendszer sem találhatja meg önmagán belül önnön bizonyítékát. Egyébiránt egy nagy probléma nyílt meg itt a komplex gondolkodás előtt: lehet-e helyettesíteni a többértékű logikával a kétértékű arisztotelészi logikát? Meg kell-e szegnünk ezt a logikát? Milyen föltételekkel? Sem meghaladni nem lehet ezt a logikát, sem belézárkózni: túl kell jutni rajta úgy, hogy visszatérünk hozzá. Másképpen mondva, a klasszikus logika retrospektív eszköz, amely lehetővé teszi számunkra, hogy folytonosan javítsunk gondolkodásunkon, de mikor magáról a mozgásról, a dinamizmusról van szó, a kreativitásról, amely benne rejlik minden gondolkodásban, akkor a logika sokkal inkább mankókkal tud szolgálni, mintsem lábakkal.

A világegyetemről alkotott régi, egyszerű fölfogást nem egy vakond ássa alá (ismerjük a híres mondást az „öreg vakondról”, aki járja és rongálja a régi világot), de több vakond, akik a komplexitás felé haladnak. Másképpen fogalmazva: a különböző komplexitás-típusok, amelyeket idéztem (komplikáció, rendezetlenség, ellentmondás, logikai nehézségek, szerveződési problémák) alkotják a komplexitást: a *komplexum*, az, amit közösen szőnek, egy sokféle, de egyé-vált szálból létrejött szövet. Másképpen mondva: minden keresztezi és átszővi egymást, hogy a komplexitás egységét létrehozza; de a komplexum egysége nem rombolja le az őt alkotó komplexitások különféleségét és különbözőségét.

Így elérkezünk a komplexitástól a komplexumig, amely szintén egyfajta komplexitás-mag, ahol különböző komplexitások találkoznak. Első megközelítésre a komplexitás úgy érkezik el hozzánk, mint robbanás, zűrzavar, bizonytalanság, mint algoritmikus levezethetetlenség, logikai érthetlenség és irreducibilitás. S a komplexitás útjain előrehaladván fölmérjük, hogy két összefüggő mag létezik: egy empirikus és egy logikai. Az empirikus mag magával hozza egyfelől a rendezetlenséget, a zűrzavart, másfelől a komplikációkat, a bonyolult kapcsolódásokat, a termékeny osztódásokat. A logikai magot egyfelől azok az ellentmondások alkotják, amelyekbe szükségképpen beleütközünk, másfelől a logikának belső, eldönthetetlen problémái.

A komplexitás negatívnak vagy regresszívnek tűnik, mert ismételten visszahozza a bizonytalanságot egy olyan ismeretbe, amely már elindult, hogy diadalmasan meghódítsa az abszolút bizonyosságot. Fátylat boríthatunk erre az abszolút bizonyosságra. De a pozitív, progresszív aspektus, amellyel a komplexitás kihívására adott válasz rendelkezhet, ez egyben a multidimenzionális gondolkodás kiindulópontja.

Mi is hát a tévedése a tudományokat ez ideig uraló, formalizáló—kvantifikáló gondolkodásnak? A formalizáló és kvantifikáló gondolkodás még nem minden, hisz nem minden az, hogy zárójelbe tegyünk mindent, ami nem formalizálható és kvantifikálható. Ideje fölhangynunk azzal, hogy úgy véljük: mindaz, ami nem kvantifikálható és formalizálható, nem is létezik, vagy legföljebb csak a valóság visszfénye. Delíriumos álom ez, mivel semmi sem hamisabb az elvont koherenciánál.

Meg kell találnunk az utat a sokoldalú gondolkodáshoz, amely természetesen integrálja és továbbfejleszti a formalizációt és a kvantifikációt, ám ezek mégsem határolják le. Az emberi-társadalmi valóság sokoldalú: magával hoz egy egyéni, egy szociális és egy biológiai dimenziót. A közgazdaságtan, a pszichológia, a demográfia, amelyek speciális diszciplináris kategóriáknak felelnek meg, ugyanannak a valóságnak az arcai: ezen aspektusok természetesen megkülönböztetendők és önmagukban tanulmányozandók, ám ezért még nem kell őket izolálni és kommunikáció-képtelenné tenni. Erre szólít föl bennünket a sokoldalú gondolkodás. Végül is az a legfontosabb, hogy utat találjunk a dialogikus gondolkodáshoz.

A dialogikus kifejezés itt azt akarja mondani, hogy két logika, két alapelv egyesül, anélkül, hogy a dualitás elveszne ebben az egységben: innen ered az „unidualitás” eszméje, amit néhányszor már kifejtettem: az ember teljes mértékben unidualis lény, egyszerre biológiai és kulturális.

A három szintén lehet egy. A katolikus teológia megmutatta a Szentháromság tanában, hogy három különböző és egymástól különválasztott személy alkot egy egészet. Szép példája a teológiai komplexitásnak, hogy a Fiú újraalkotja az Atyát, akitől ő ered, s a három személy egymásbaolvad. Más módon, ám nem kevésbé nehéz megértenünk a dialogikát a földön is. A tudomány maga is a dialogikának engedelmeskedik. Miért? Mert állandóan négy különböző lábon jár. Ezek a következők: az empirizmus, a racionalizmus, az imagináció és a verifikáció. A dualitás és a konfliktus továbbra is fönnáll az empirikus és a racionális látomások között, az előbbiek határesetben tisztán pragmatikussá, az utóbbiak tisztán racionálissá válnak, s a realitáson túlra helyezik mindazt, ami meghaladja a rendszerezésüket. Racionalizmus és empirizmus termékeny dialógust folytatnak, amely kifejezi, hogy az ész törekszik a teljes valóság megragadására, a valóság pedig ellenáll neki. Ugyanakkor a hipotéziseket alkotó képzelet és az őket szelektáló verifikáció között is ellentmondó és kiegészítő viszony áll fönn. Másként fogalmazva: a tudomány az imagináció és a verifikáció, valamint az empirizmus és a racionalizmus között fönnálló dialogikára épül.

S ezért a tudomány e négy formája között — amelyeket szüntelenül fejleszt — szintén fönnáll a permanens, komplex dialogika, amely egyszerre kiegészítő és egymásnak ellentmondó. Azon a napon, amikor csak két vagy egy dimenzióra korlátozná magát, a tudomány összeomlana. Másként mondván, a dialogika azt az elgondolást képviseli, hogy az ellentmondások egymást ösztönzik és szabályozzák.

A dialogika szó nem olyan szó, amely lehetővé teszi számunkra, hogy elkerüljük a logikai és empirikus ellentmondásokat, ahogy ezt a dialektika oly sokszor lehetővé tette. Ez nem egy áthidaló kifejezés, amely ügyesen eltüntet minden nehézséget, ahogy ezt a dialektikusok oly sok éven át cselekedték. Ezzel szemben a dialogika alapelve az, hogy nézzünk szembe a valósággal folytatott harc nehézségével.

A dialogika elvéhez hozzá kell kapcsolnunk a hologramatikus elvet is, amely szerint — éppúgy, ahogy a hologramban is — az egész a részekben van, és viszont. Genetikai kódunk egészében benne van minden egyes sejtünkben, ahogy a társadalom is mint „egész” benne van a kultúra által kialakított és informált gondolkodásunkban. Úgy is mondhatnánk, hogy „a világ a gondolkodásunkban, ez pedig a világunkban van”. Szellemünk-agyunk létrehozta a világot, amely létrehozta szellemünket-agyunkat. Létrehozzuk a társadalmat, amely létrehoz bennünket. A hologramatikus elv ahhoz a rekurzív elvhez kapcsolódik, amelyről már beszéltem.

A hologramatikus elv arra készíti bennünket, hogy örökre visszautasítsuk a világegyetem majdani tökéletes érthetőségének mítoszát, ám ugyanakkor arra bátorít, hogy folytassuk a megismerés kalandját, azaz a dialógust a világegyetemmel. A dialógus a világegyetemmel — ez maga a racionalizmus. Úgy vélték, hogy az észnek ki kell küszöbölnie mindazt, ami irracionális, a zűrzavart, a rendezetlenséget, az ellentmondást — azért, hogy a valóság struktúráit befoglalja egy koherens eszme, elmélet vagy ideológia rendszerébe. A valóság minden oldalról fölülmúlja szellemi struktúráinkat: „Több dolgok vannak földön és égen, semmint bölcselmek felfogni képesek” — jegyezte meg egykor Shakespeare is. Megismerésünk célja az, hogy véget vessünk ennek. Vagyis: nemcsak azt kell pontosan megragadnunk, ami világosan meghatározható, ahogy ezt a természettörvények segítségével tették, de el kell fogadnunk a komplexitás hol világos, hol homályos játékát is.

A komplexitás nem tagadja azokat a nagyszerű eredményeket, amelyeket a newtoni törvények, a tömeg- és az energiatörvények egyesítése, valamint a biológiai kód egysége elértek. De ezek az egyesítések nem elégségesek ahhoz, hogy elgondoljuk a jelenségek különleges sokféleségét, s hogy megértjük a világ véletlenszerű változásait. Ugyanis a komplex gondolkodás lehetővé teszi, hogy továbbhaladjunk a jelenségek konkrét és

valós világának megértésében. Gyakran mondták, hogy a tudomány a bonyolult láthatót az egyszerű láthatatlannal magyarázza: ám egyúttal teljesen meg is szüntette e bonyolult láthatót, s ez az, amivel szintén szembenállunk.

A komplexitás problémája nem az, hogy programokat alkossunk, amelyeket szellemünk aztán behelyezhet mentális számítógépébe. A komplexitás nem egy kulcscsomó, amit minden arra méltó személy tetszése szerint elővehet.

A komplexitás előhívja a stratégiát. Csak a stratégia segítségével haladhatunk előbbre a bizonytalan, kockázatos úton. A háború művészete a stratégia, mely meglehetősen nehéz művészet, mert nemcsak az ellenség kiszámíthatatlan mozdulataira kell válaszolni, hanem még arra a kiszámíthatatlan tényezőre is, hogy mit gondolhat felőlünk az ellenség. A stratégia abban rejlik, hogy fölhasználjuk a cselekvések során hirtelen kapott információkat, integráljuk őket és megalkossuk a cselekvés sémáját, s hogy képesek legyünk rá, hogy maximális biztonsággal szálljunk szembe a bizonytalannal.

A komplexitásnak nincs metodológiája, de lehet saját módszere. Az, amit módszernek hívunk, egy „memento”, egy „előjegyzési naptár”. Végezetül, milyen is volt Marx módszere? Az ő módszere arra ösztönöz bennünket, hogy észrevegyük a különböző osztályok antagonizmusát egy homogén társadalom megnyilvánulásaiban. És mi volt Freud módszere? Az, hogy arra ösztönözzön: lássuk meg a tudatos alatt rejlő tudattalant, s hogy önmagunkban leljük föl a konfliktust. A komplexitás módszere soha nem azt kéri tőlünk, hogy lezárjuk fölfogásunkat, hanem hogy szétörjünk a zárt rendszereket, visszaállítsuk az összefüggést az elkülönülők között, s hogy megkíséreljük megérteni a multidimenzionalitást — gondolván itt az egyedire, a helyre és az időre, sosem felejtve az integráló totalitást. Ez nem más, mint a teljes tudás felé mutató feszültség, s egyben az ellentmondásos tudat, amelyről Adorno azt mondta, hogy „a totalitás a nem-igazság”. A totalitás egyszerre igazság is és nem-igazság is, s éppen ez alkotja a komplexitást: az egymással harcoló fogalmak összekapcsolódását.

A komplexitást nehéz megélni: amikor egy belső konfliktust élünk át, ez a konfliktus tragikus is lehet: nem véletlen, hogy a nagy szellemeket kísértette az örülség — gondolok itt Pascalra, Hölderlinre, Nietzsche-re és Artaud-ra. Arról van szó, hogy együtt kell élnünk a komplexitással, a konfliktussal, de megkísérelvén nem belézárkózni és megszűnni. A komplexitás ebben az értelemben arra szólít föl minket, hogy stratégiáinkban használjuk föl azt, amit dialogikának hívok.

A komplexitás másik fölszólítása pedig az, hogy szervezetten gondolkodjunk; ez egyben annak megértése, hogy a szerveződés nem vezethető vissza néhány rendezett elvre, néhány törvényre; a szerveződés különlegesen kimunkált komplex gondolkodást

igényel. Egy olyan szerveződés-fölfogás, amely nem érti meg az auto-ökoszerveződés viszonyát, vagyis a mély és bensőséges viszonyt a környezettel, amely nem érti meg a hologramatikus viszonyt a részek és az egész között, amely nem érti meg a rekurzivitás elvét — nos, egy ilyen gondolkodás sekélyességre, trivialitásra, tévedésre van ítélve....

Meg vagyok róla győződve, hogy századunk válságának egyik jellemzője az emberi szellem barbár, őskori állapota, amely uralja a szellem által létrehozott elképzeléseket, elméleteket, doktrínákat — éppúgy, ahogy mi az ősembereknek saját mítoszaiktól és varázslásaiktól való függőséget tulajdonítunk. Elődeink konkrétabb mitológiákkal rendelkeztek. Mi absztrakt hatalmak ellenőrzésének vetjük alá magunkat.

Ahhoz, hogy dialógus kezdődjön szellemünk és az ő gondolatokban s gondolatrendszerekben testet öltő termékei között, az szükséges, hogy szembenézzünk az ezredforduló drámai problémáival. A civilizáció iránti szükségletünkkel vele jár a szellemi civilizációra való igényünk is. Ha remélhetünk még némi javulást az emberi kapcsolatok valamilyen megváltozásától (itt nemcsak a birodalmak és nemzetek, hanem az egyének közti és az önmagunkkal folytatott viszonyra is gondolok), akkor eme nagyméretű civilizációs és történeti fordulat magával hozza majd a komplexitás gondolkodása felé fordulást is.

(Fordította *Illés Márta*)

# MARX HERVADÁSA: A POLITIKAI VÁLASZTÓVONALAK VÁLTOZÁSA A NYUGATI NEMZETEKNEŁ

RONALD INGLEHART—JACQUES-RENÉ RABIER

## I. Bevezetés

Bár Karl Marx 1883-ban meghalt, politikai konfliktus-elemzése a következő évszázad nagy részében tartósan befolyásolta, néha megigézte a társadalomkritikusokat és társadalomtudósokat. Tétele az ipari társadalom korai szakaszának fontos valóságelemét ragadta meg. De a fejlett ipari társadalom fejlődésével új konfliktusok és világnézetek jelentek meg, amelyek a Marx által hangsúlyozott gazdasági konfliktusokat már kevésbé központivá teszik a politikai életben.

Az ipari társadalom marxista modellje a politikai polarizációt a társadalmi osztályharc közvetlen tükröződéseként ábrázolja. A munkásosztályt a baloldal természetes támogató bázisának tekinti, s a baloldal—jobboldal polarizáció alapjául szolgáló kulcskérdés a termelőeszközök birtoklásáért és a jövedelem elosztásáért folyó küzdelem.

Amint az iparosodó társadalom átadja helyét a fejlett ipari társadalomnak, a politika mindinkább egy új dimenzió szerint polarizálódik, ami csak felületesen felel meg a marxista baloldal—jobboldal tengelynek. A társadalmi változás támogatása egyre inkább a „posztmaterialistáktól” ered, akik döntően a középosztályból valók. Az 1980-as évekre ez a csoport új kérdéseket vetett föl, amelyek a legtöbb nyugati nemzetnél eluralkodtak a politikai napirenden.

A környezetvédő mozgalom, az atomenergia ellenzői, a békemozgalom, a nőmozgalom, a növekedéskorlátozó mozgalom, a fogyasztói érdekvédő mozgalom — mindezek egy olyan polarizációs dimenzió megnyilvánulásai, amely csak távolról van kapcsolatban a termelőeszközök birtoklásáért folyó küzdelemmel és a hagyományos társadalmi osztályharccal. Az a tény, hogy ezek a mozgalmak elfoglalták a szintér központi helyét napjaink politikájában, hosszú lejáratú változást tükröz a nyugati közvélemény értékprioritásaiban.

\* „The Withering Away of Marx: Changing Political Cleavages in Western Nations”, előadás a Nemzetközi Politikatudományi Egyesület (IPSA—AISP) XIII. világkongresszusán, Párizs 1985. július 15—20.

A marxista politikának fontos maradványai vannak. Mindenekelőtt a legtöbb nagy, bevett politikai párt még mindig a polarizáció osztály-alapú tengelye mentén sorakozik föl. Ironikusan szólva, a marxista modell nem a jövő hullámaként őriz még némi fontosságot, hanem a régóta fönnálló politikai szervezetek tehetetlensége és a párthűség révén. A politika eleven lényege — ama kérdések, amelyek szenvedélyeket kavarnak és embereket cselekvésre indítanak — ma inkább tükrözi az új értékprioritások és a hagyományos kulturális normák közötti összeütközést, mint a társadalmi osztályharcot. S a bevett politikai pártok úgy sorakoznak föl, hogy ez nincs szinkronban azzal a tengellyel, amelynek mentén a legintenzívebb kérdések polarizálódnak. Ez egy ingatag helyzet. Mint a dolgozat be fogja mutatni, a választói magatartás kezdi egyre kevésbé tükrözni az osztály-alapú, s egyre inkább az érték-alapú tengelyt. Ezt a változást részben a bevett pártok átalakulása, részben pedig az újak létrejötte viszi véghez. S tükröződik benne a látszólag megváltoztathatatlan pártrendszerek átfarmálódása is, a kulturális változások fokozatos, de állandó folyamatában.

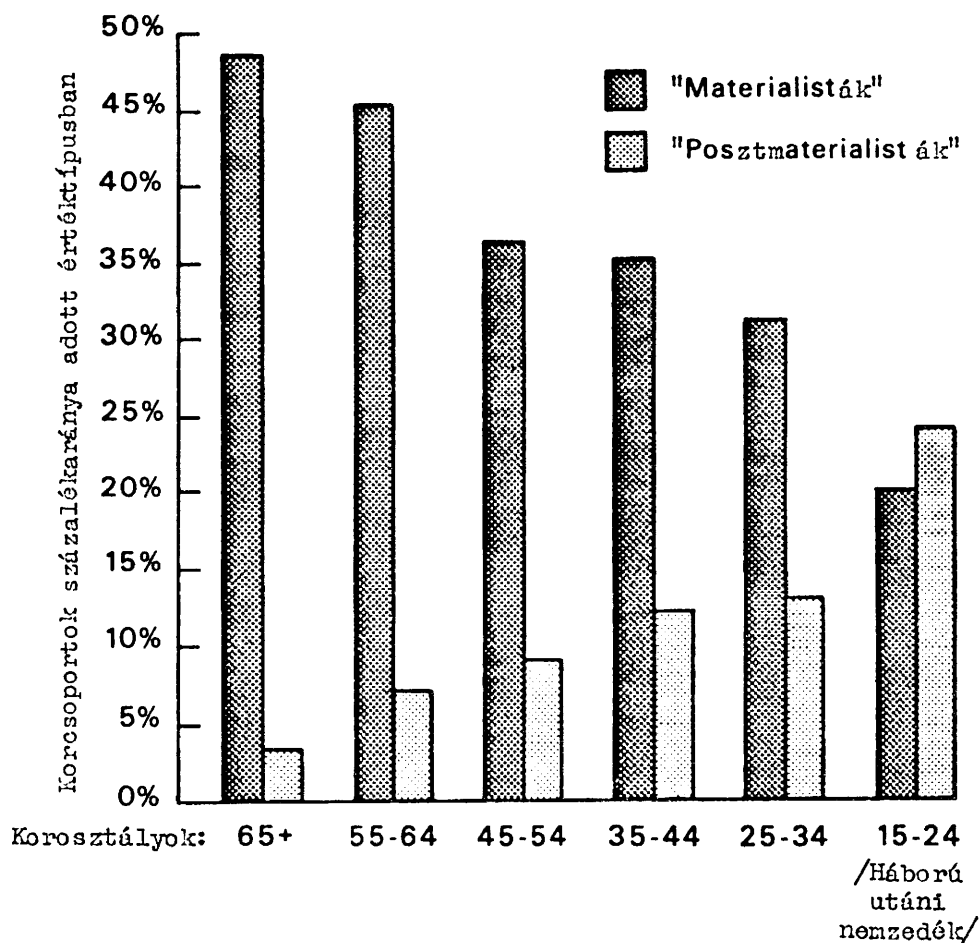
## II. Az értékváltozás folyamata

A materialista értékektől a posztmaterialista értékek irányában végbemenő, nemzedékek közti eltolódás hipotézise két kulcselgondoláson alapul: (1) az emberek azokat a dolgokat értékelik a legtöbbre, amelyek viszonylagosan ritkák; ámde (2) kinek-kinek az alapértékei nagymértékben azokat a viszonyokat tükrözik, amelyek a felnőttkor előtti évek során érvényesültek.

Ez a két hipotézis együttesen arra utal, hogy a nyugati országokban 1945 óta érvényesülő, példa nélküli föllendülés, továbbá a háború-nélküliség eredményeképpen, ezekben az országokban a háború utáni nemzedék kisebb hangsúlyt helyezne a gazdasági és fizikai biztonságra, mint az idősebb csoportok, akik átélték a II. világháborús éhséget és pusztítást, a nagy gazdasági világválságot és talán még az I. világháborút is. S megfordítva, a fiatalabb évjáratú csoportok inkább adnának elsőbbséget olyan, nem-materiális szükségleteknek, mint a közösségi érzés és a környezet minősége.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Az elméleti és módszertani részleteket sokkal teljesebben bemutatja Inglehart: „The Silent Revolution in Europe”, *American Political Science Review* 65, 4. (1971. december) 991—1017. o.

Ezeknek a hipotéziseknek a tesztelésére először 1970-ben került sor fölmérések révén Nagy-Britanniában, Franciaországban, Nyugat-Németországban, Olaszországban,



1. ábra Értéktípusok korcsoportonként Nagy-Britannia, Franciaország, Nyugat-Németország, Olaszország, Belgium és Hollandia közvéleményében 1970-ben.



Hollandiában és Belgiumban. A reprezentatív országos lakossági mintákat arról kérdezték meg, hogy amennyiben választaniuk kellene különböző alternatívák között, mely célok lennének számukra a legfontosabbak. Ezek között az alternatívák között voltak olyanok, amelyek a gazdasági és fizikai biztonságot hangsúlyozták, míg mások az élet nem-materiális értékeit emelték ki.

Azok, akik az első két helyen választott értékek révén a gazdasági és fizikai biztonságot hangsúlyozták, a „materialisták” osztályába lettek sorolva; azok, akik olyan nem-materiális értékeket emeltek ki, mint az önkifejezés, a „posztmaterialistákéba”, azok pedig, akik mindkettőből választottak egyet-egyét, a „kevert” típusba. Az 1. ábra mutatja, hogyan oszlanak meg a „materialista” és a „posztmaterialista” típusok a hat, 1970-ben vizsgált nemzet különböző korcsoportjai között (az alapminta hasonló mind a hat nemzetnél).

Amint föltételeztük, óriási különbséget találtunk az idősök és a fiatalok érték-választásai között. A legidősebbek csoportjában a „materialisták” száma több mint 12-szeresen meghaladja a „posztmaterialistákét”. Ahogy azonban az idősebb csoportok felől a fiatalabbak felé haladunk, a „materialisták” százalékaránya egyre csökken, a „posztmaterialistáké” pedig nő. A háború utáni korosztályban, az 1945 után születettek között a „posztmaterialisták” éppen annyian voltak, mint a „materialisták”.

Mi több, a diáknépességben különösen számosan voltak a „posztmaterialisták”: itt egyértelműen az ő hatásuk volt a meghatározó, annál is inkább, mivel a „materialistákénál” nagyobb tagoltságra és politikai aktivitásra törekedtek. A népesség többi részében a „materialisták” erős túlsúlyban voltak; de a diák-miliót a „posztmaterialisták” uralták. Ekképpen fontos tényező volt a 60-as évek végi diákmegmozdulások létrejöttében az a tény, hogy ebben az időpontban először jelentek meg lényeges számban a „posztmaterialisták”, ekkor kezdte meg ugyanis a háború utáni generáció a belépést a felnőtt népességbe.

Az Egyesült Államokban és közel húsz más országban végrehajtott későbbi vizsgálatok megerősítik az 1. ábrán bemutatott képet: drámai különbség van az idősök és a fiatalok által hangsúlyozott célok között. De vajon ez a különbség csakugyan egy nemzedékek közötti értékváltás folyamatát tükrözi-e, mint föltételeztük? Vagy egyszerűen egy életkori hatást, s a fiatalok, ahogy korosodnak, „materialistábbakká” válnak? Az előbbi értelmezés jelentős történelmi változásra következtet. Ahogy az idősebb csoportok kihalnak és átadják helyüket a fiatalabbaknak, a társadalomban mint egészben uralkodó célok tolódnak majd el a „posztmaterializmus” felé. Az utóbbi értelmezés egyáltalán nem foglalja magában azt, hogy a társadalom változni fog.

Vajon az 1. ábra maradandó nemzedékközi különbséget tükröz tehát, vagy csak egy életkori hatást? Rendelkezésünkre állnak az 1970. február—márciusától 1985 áprilisáig terjedő 15 éves időszakot teljesen átívelő idősoros adatok. Ezek választ adnak erre a kérdésre. A 2. ábra<sup>2</sup> mutatja a megfelelő születési csoportokat ezen a 15 éven át végigkövető csoportelemzés eredményeit. Ez mind a hat, először 1970-ben tanulmányozott nemzetnél ismételtén végrehajtott fölvételeken alapul.<sup>3</sup>

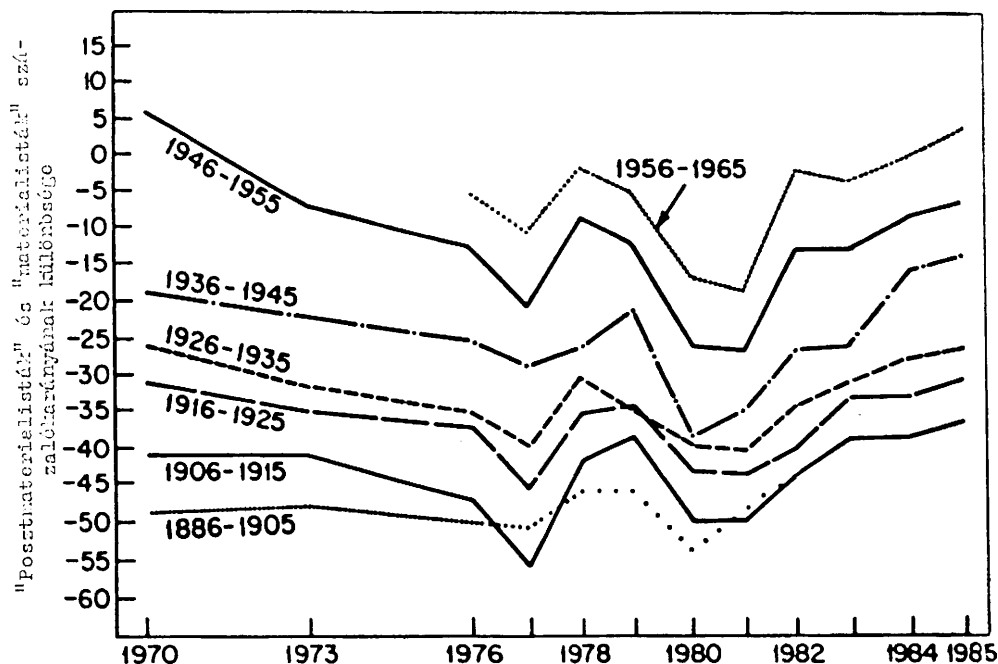
Az 1. ábra adatait a 2. ábrán hat pontra redukáltuk; egy adott időpontbanben valamennyi csoport helyzetét úgy számítottuk, hogy a csoporton belül a "materialisták" százalékarányát kivontuk a "posztmaterialistákéból". Így a nulla a függőleges tengelyen egy olyan helyzetet tükröz, amelyben a két csoport szám szerint egyenlő, mint az 1946 és 1955 közötti születésűek korcsoportján belül 1970-ben. Az eredményezne -45-ös indexet, ha egy adott csoport 50 %-a lenne "materialista" és csak 5 %-a „posztmaterialista” (a „kevert” típusba tartozó maradékkal); a legidősebbek korcsoportja némiképpen e szint alatt helyezkedett el 1970-ben.

A 2. ábra több mint 150000 interjú alapján alapuló vizsgálatok óriási tömegének foglalja össze az eredményeit. Azt mutatja, hogy az 1970-ben észlelt korcsoporti különbségek inkább hosszú távú nemzedékközi különbségeket tükröznek, s nem életkori hatásokat.

Valamennyi csoport föltűnő következetességgel megtartja a többihez viszonyított helyzetét a 15 éves időszakon keresztül. Az 1946—1955-ös csoport minden időpontban kevésbé "materialista" és inkább "posztmaterialista", mint bármelyik idősebb csoport. Egyedül a másik háború utáni csoport még kevésbé "materialista", az 1956 és 1965 közötti születésűeké, akik 1970-ben még túl fiatalok voltak, hogy fölmérjék őket, de 1976-tól mintánk növekvő fontosságú részévé válnak. Mint a 2. ábra mutatja, mindössze néhány kisebb szabálytalansággal, valamennyi idősebb csoport mindegyik időpontban

<sup>2</sup> Hat nyugat—európai közvélemény értékprioritásai korcsoportonként 1970—1985. Az adatsor Franciaország, Olaszország, Nyugat—Németország, Nagy—Britannia, Hollandia és Belgium reprezentatív nemzeti közvélemény-mintáin alapul; 1970-ben és 1973-ban az Európai Közösség fölmérései vették föl, a többi Euro—Barometers 6—23 (teljes minta: 153719 fő).

<sup>3</sup> Ezek a fölmérések a *Euro-Barometer* fölmérés-sorozata részeként valósultak meg, az Európai Közösség Bizottsága viselte a költségeket. Az elemzést a National Science Foundation SES--8208333 szubvenciója támogatta. Az itt elemzett adatok rendelkezésre állnak az ICPSR fölmérési adatarchívumában, a Belgian Archives for the Social Sciences-ban és a Zentralarchiv für empirische Sozialforschungban.



2. ábra

„materialistábbnak” bizonyul, mint bármelyik fiatalabb. A csoportközi értékkülönbségek rendkívül szilárdak.

Ezenfelül nincs olyan irányzat, hogy bármelyik csoport „materialistábbá” válnék, amint korosodik, holott így lenne, ha ezek a különbségek életkori hatásokat tükröznenek. A 15 éves időszak végén tulajdonképpen minden csoport éppannyira „posztmaterialista”, mint 1970-ben volt. Valójában egy csekély emelkedő irányzat van: a legtöbb csoport kevésbé „materialista” 1985-ben, mint 1970-ben volt. Van néhány jelentős, rövid

lejárátú ingadozás is: minden csoport egy rövid, lefelé irányuló kilendülést mutat 1977-ben, majd 1980—81-ben ismét. Ezek az ingadozások nagyjából az infláció következményének tulajdonítható időszakos hatásokat tükröznek.<sup>4</sup> De 1985-re az infláció csaknem az 1970-es szintre süllyedt. Nincs jele a „materializmushoz” való fokozatos közeledésnek, ami jelen lenne, ha egy életkori értelmezést lehetne alkalmazni. A minta nemzedékközi értékváltozást tükröz.

Szilárd nemzedékközi értékülbségeket találunk. Ebből következően, miután minden más változatlan, a nemzedékváltással végbemenő, a „posztmaterialista” értékek irányába mutató hosszú lejáratú trend mellett fogunk érvelni. Jelentős nagyságú nemzedékközi népességváltás ment már végbe 1970-től 1985-ig. Ez alatt a másfél évtized alatt az 1886—1905-ös születési csoport több mint 70 %-a kihalt. Fölváltotta őket az 1955 után születettek sokkal népesebb csoportja. A háború utáni nemzedék 1970-ben csak 20 %-át jelentette válogatási univerzumunknak (15 év fölötti életkorú polgárok); 1985-ben ez csaknem 50 %-ot alkotott.

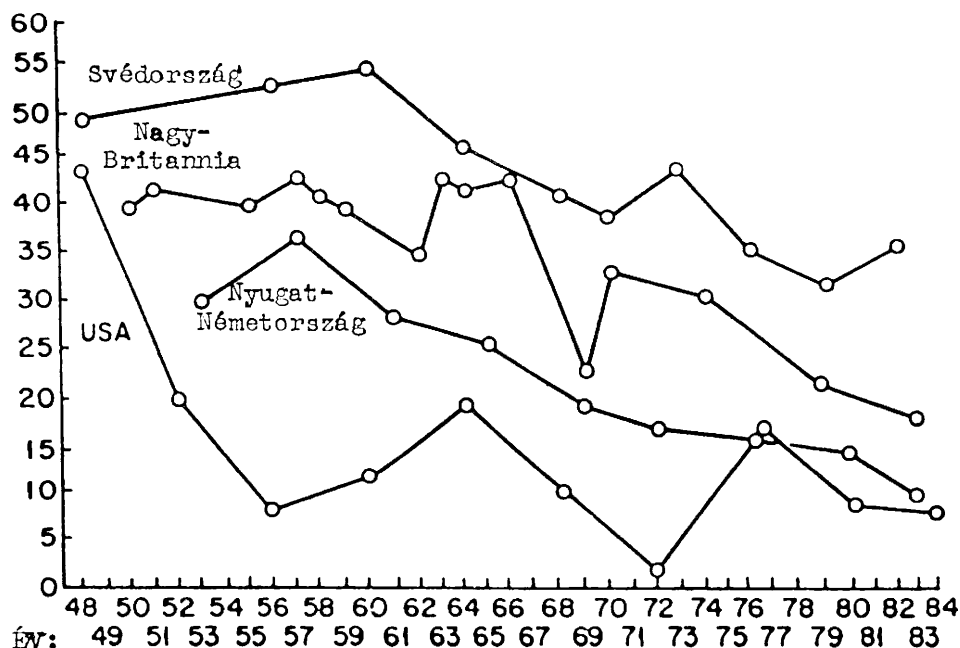
Megfelelő eltolódás volt az értéktípusok megoszlásában. Ebben a hat országban 1970-ben a „materialisták” 3,4 : 1 arányban haladták meg a „posztmaterialisták” számát. Ez az arány 1985-ben visszaesett mindössze 1,7 : 1-re. A gazdasági válság ellenére a nemzedékközi váltás alapját alkotó folyamat megszakítás nélkül zajlott, noha következményét néha negatív időszakos hatások fedték el. Amikor a rövid lejáratú erők normalizálódtak, az eredmények szemmel láthatók lettek: jelentős tiszta elmozdulás ment végbe a „posztmaterializmus” irányába — aminek legnagyobb része a nemzedékközi népességváltásnak tulajdonítható.<sup>5</sup>

Egyik következmény volt a társadalmi osztályok szerinti szavazás hagyományos mintáinak gyöngülése. A politikai szociológia régóta főnnálló közhelye az a tény, hogy a munkásosztálybeli szavazók hajlamosak a baloldali pártjait támogatni a nyugati társadalmakban, s a középosztálybeli szavazók a jobboldaléit. Ez tendenciáját tekintve

<sup>4</sup> Ld. Ronald Inglehart: „New Perspectives on Value Change: Response to Lafferty, Knutsen, Savage, Boltken and Jagodzinski”, *Comparative Political Studies* 17, 4. (1985. január), 485—532. o. Ez egy, a témával foglalkozó, négy cikkből álló gyűjtemény része. L. még Inglehart: „Aggregate Stability and Individual-Level Change: The Level of Analysis Paradox”, *American Political Science Review* 79, 1. (1985. március), 97—116. o.

<sup>5</sup> Ld. Paul R. Abramson—Ronald Inglehart: „Generational Replacement and Value Change in Six West European Societies”; a dolgozat az American Political Science Association éves találkozójaára készült, Washington D. C., 1984. szeptember.

Az osztály szerinti szavazás Alford-féle indexe



3. ábra

ugyan még igaz, de egyre csökkenő mértékben. A 3. ábra illusztrálja az osztály szerinti szavazás gyöngülését abban a négy nyugati országban, amelyekből az elmúlt néhány évtizedben széles körű és megbízható fölmérési adataink vannak.<sup>6</sup> Ha a munkásosztály 75 %-a a baloldalra szavazna, s a középosztálynak csak 25 %-a ugyanígy tenne, 50-es Alford-féle osztály szerinti szavazási indexet kapnánk (a két szám közötti különbség). Ekörül helyezkedtek el a svéd választók 1948-ban — mint a 3. ábra<sup>7</sup> mutatja —, de 1982-re indexük mintegy 35-re esett le. Az 1940-es évek végén és az 1950-es évek elején az Egyesült Államokban, Nagy-Britanniában és Nyugat-Németországban a munkásosz-

<sup>6</sup> A társadalmi osztályok szerinti szavazás gyöngülésének részletezettebb bizonyítékait ezekben és más országokban ld. Russell Dalton et al. (szerk.): *Electoral Change in Advanced Industrial Democracies*, Princeton University Press, Princeton/N. J. 1984.

<sup>7</sup> Társadalmi osztály szerinti szavazás négy nyugati demokráciában 1948-1984

tálybeli szavazók 30 és 45 %-os határok között változó mértékben voltak hajlamosabbak a baloldal támogatására, mint a középosztálybeliek. Ugyanebben a három országban 1983-ban és 1984-ben, a legfrissebb nemzeti választásokon ez 8 és 18 %-os határok közé zsugorodott össze. Mind Britanniában, mind Németországban ezek a legfrissebb számok voltak a legalacsonyabb osztály szerinti szavazási indexek, amiket valaha feljegyeztek. Noha régóta fönnálló politikai pártlojalitások igyekeznek fönntartani a hagyományos képet, ezt kikezdi az a tény, hogy a baloldal új támogatása fokozódó mértékben a középosztálybeli „posztmaterialistáktól” származik, s hogy a munkásosztály a jobboldalra tolódik a megszokott „materialista” értékek védelmében.

### *Az osztály-alapú politikai polarizációtól az érték-alapúig*

Azt a gondolatot, hogy a politika gazdagok és szegények közötti harc, Platónig követhetjük nyomon. De ennek a gondolatnak a legbefolyásosabb modern változata kétségbevonhatatlanul Marx érvelése, hogy ti. az ipari társadalomban a társadalmi osztályharc elkerülhetetlenül a politikai élet központi ténye. Marx hatása nemcsak a terjedelmes társadalomkritikai irodalomban tükröződik, hanem politikai pártok egész családjának a létezésében is, amelyeket az ő írásai lelkesítettek és — változó mértékben — az ő elemzése irányít ma is. Amellett érveltünk, hogy a „posztmaterializmus” fölnövekedése ma kevésbé adekváttá teszi az ő elemzését. Gondoljuk végig, miért.

A „posztmaterialista” szemléletmód összekapcsolódik a gazdasági és fizikai biztonság körülményei között töltött fiatalkori évekkel. Ennélfogva a nyugati társadalomban elterjedtebb a háború utáni nemzedék soraiban, mint az idősebb csoportok tagjai között, s tendenciálisan bármely adott korcsoportnak a sikeresebb rétegében összpontosul.

A politikai következmények jelentősek és elsöre ellentmondásosaknak tűnnek. A „posztmaterialisták” elsőbbséget adnak olyan céloknak, mint a közösségi érzés és az élet nem-materiális minősége, de olyan társadalmakban élnek, amelyek hagyományosan mindenkifölött a gazdasági gyarapodást hangsúlyozzák. Ezért, bár általában a társadalom legkiváltságosabb és gazdaságilag legesélyesebb rétegéből valók, hajlamosak rá, hogy viszonylag elégedetlenek legyenek azzal a fajta társadalommal szemben, amiben élnek, s favorizálják a társadalmi változást. Noha a magasabb jövedelmű csoportokból verbuválódtak, melyek hagyományosan a jobboldal pártjait támogatták, ők maguk hajlamosak a baloldal pártjait támogatni, amikor politikailag elkötelezetteké válnak.

Megfordítva, amikor a „posztmaterialista” kérdések — olyanok, mint a környezetvédelem, a nőmozgalom, az egyoldalú leszerelés, az atomenergia ellenzése — központivá

válnak, „materialista” visszahatást kelthetnek a munkásosztálynak abban a részében, amelyik a jobboldallal tart, hogy újra megerősítse a hagyományos „materialista” hangsúlyt a gazdasági növekedés, a katonai biztonság és a belső rend vonatkozásában.

A „posztmaterialista” kérdések térnyerése ennél fogva tendenciálisan semlegesíti a társadalom osztály-alapú politikai polarizációját. Noha a régóta fönnálló pártok iránti hűség és intézményes kötelékek kapcsolják össze a munkásosztályt a baloldallal és a középosztályt a jobboldallal, a baloldali pártokat és politikát támogató új társadalmi bázis, tendenciáját tekintve, aránytalan mértékben középosztályi forrásból származik. Ugyanakkor viszont a baloldali pártokat veszélyeztetni kezdi egy szakadás lehetősége az alapvető társadalmi változásra törekvő „posztmaterialista” baloldaluk, s a „posztmaterialisták” által fölvetett új kérdésekre válaszként hagyományos pozíciót fölvenni hajlamos „materialista” választótömegek között, akik ekképp áthúzódhatnak a konzervatívabb pártokhoz.

Ez a jelenség rázkódtatta meg átmenetileg a Demokrata Pártot 1972-ben az Egyesült Államokban, amikor egy lázadó mozgalom elnyerte az elnökjelölést George McGovern számára. Noha ő elhódította a „posztmaterialista” szavazókat, az átlagos munkásosztálybeli demokrata párti szavazók nagy része a republikánusokra szavazott, s a társadalmi osztály szerinti voksolás indexe csaknem nullára zuhant. Ez egy rendkívüli választás volt, melyen a Demokrata Párt egyébkénti támogatói csaknem ugyanakkora számban szavaztak a republikánusokra, mint a saját pártjukra; a következő választáson sokuk visszatért szokásos választói magatartásához. Ugyanilyen értékmegosztottság játszott közre 1981-ben a brit baloldal maradandóbbnak bizonyuló szakadásában a neomarxista és semleges balszárny által kisajátított Munkáspárt és a párt választótömegeinek túlnyomó részét elhódító új Szociáldemokrata Párt között. A Német Szociáldemokrata Pártot a „materialista/posztmaterialista” megosztottság az elmúlt évtized során végig szakadással fenyegette a posztmaterialista „ifjúsocialista” szárny és a munkavállalók felé irányuló zöm között. Noha a „posztmaterialista” baloldal képtelennek bizonyult átvenni a Szociáldemokrata Pártot, amíg az Bonnban kézen tartotta a hatalmat, sikerült létrehozniuk a Zöld Pártot (környezetvédők), mely 1983-ban első ízben bekerült a Bundestagba, kiszorítással fenyegetve a szabaddemokratákat a szövetségi parlamentből, valamint azzal, hogy nemzeti szinten átveszi tőlük a hatalmi mérleg nyelvét játszó párt szerepét.

Az utóbbi időben számos más nyugat-európai országban jelentek meg hasonló környezetvédő pártok, de rideg intézményes akadályokba ütköztek. A nagy, bevett politikai pártoknak hatalmas fölényük van materiális vagyoni, nemzeti szervezetek-

ben és választói lojalításban. Ezenfölül a legtöbb ország választási rendszere további gátaakat emel, mint az 5 %-os minimum-küszöb Nyugat-Németországban és a még szigorúbb követelmények „a győztes visz mindent” szisztémákban. Az a tudat, hogy az új pártoknak nem sok esélyük van parlamenti helyeket szerezni, általában visszatart a rájuk voksolástól. Következésképpen az ilyen pártokra eső tényleges szavazatok száma általában mélyen alatta marad lehetséges választóik számának.



*A nagy, bevett pártok lehetséges választóközönsége az Európai Közösség tíz országában 1984-ben*

**Kérdés:** „Kérem, mondja meg, lehetséges-e vagy lehetetlen, hogy Ön egyszer esetleg olyan pártra szavazna, amely megfelel a következő megjelölésnek!” (Mutatókártya):

(A számok azok százalékarányát fejezik ki, akik azt mondták, lehetséges, hogy ők az adott párttípusra szavaznának.)

	Kommu- nista	Szocialista	Liberális	Keresz- tényde- mokrata	Konzer- vativ
Franciaország	20	62	65	39	33
Németország	5	55	70	71	46
Olaszország	38	57	35	57	16
Britannia	5	49	77	25	59
Észak-Írország	2	33	67	32	68
Hollandia	9	56	41	52	28
Belgium	6	49	40	58	29
Luxemburg	11	69	59	69	21
Dánia	..	46	42	15	45
Írország	5	44	60	60	57
Görögország	35	74	39	24	30
Európai Közösség*	16	55	60	49	37

Forrás: *Euro-Barometer* 21, 1984. április (Minta: 9745 fő)

\* Az egyes országok népessége szerint súlyozott érték.

\*\* A kommunisták lehetséges választóközönségét nem állapították meg Dániában; az 1984-es választásokon 1% alatt szerepeltek.

1. tábla

Abból a célból, hogy az egyes országokban ne csak a nagy, bevett pártok lehetséges szavazótáboráról legyen elképzelésünk, hanem az új pártok különböző típusairól is képet kapjunk, fölmértük az Európai Közösség reprezentatív nemzeti közvéleménymin-táit, milyen párttípusokra feltételezhető, hogy szavaznának. Az eredmények az 1. és a 2. táblán láthatók.

Az 1. tábla amaz öt politikai párttípus lehetséges választóközönségének a nagyságát mutatja, amelyek jelenleg a nyugat-európai országok politikai életét uralják; ez

illusztrálja, hogy mennyire különböznek a feleletek erre a kérdéstípusra azoktól a válaszoktól, amiket a választói szándékra vonatkozó kérdésekre adnak. Mivel a válaszadó szabadon nevez meg bármely pártot, melyet szavazáskor számításba venne, a vízszintes sorok összege 100 %-nál messze többet tesz ki. Mi több, a liberálisok mutatják föl a legnagyobb lehetséges szavazótábort, még ha a többi nagy párt nyeri is el a szavazatait. Miután centrista pozíciót foglalnak el, a közvélemény nagy része hajlamos a liberálisokat elfogadható második választásnak tekinteni, még ha párthűsége máshová is köti, s szavazatát máshová is adja. Továbbá a kereszténydemokratákat és a konzervatívokat támogató együttes százalékarányt csökkenti, hogy — Dániától eltekintve — a legtöbb nemzetnek *vagy* kereszténydemokrata, *vagy* konzervatív pártja van.

*Kis pártok lehetséges választóközönsége az Európai Közösség tíz országában 1984-ben*

(A számok azok százalékarányát fejezik ki, akik azt mondták, lehetséges, hogy ők az adott párttípusra szavaznának.)

	Szélsőbal	Szél- sőjobb	Naciona- lista	Fasiszta	Környezet- védő
Franciaország	12	12	20	1	56
Németország	16	15	13	1	55
Olaszország	21	15	19	7	52
Britannia	10	16	18	1	31
Észak-Írország	9	27	25	1	36
Hollandia	14	14	25	2	43
Belgium	16	17	38	1	49
Luxemburg	10	18	24	-	53
Dánia	6	10	5	-	36
Írország	18	37	60	4	57
Görögország	15	15	10	1	27
Európai Közösség*	15	14	18	2	47

Forrás: *Euro-Barométer* 21.

\* Az egyes országok népessége szerint súlyozott érték (A „-” 1%-nál kevesebbet jelent.)

2. tábla

Más tekintetben az 1. tábla elég hűségesen tükrözi a választási eredményeket. A konzervatívoknak a legnagyobb az ereje a brit szigeteken és Dániában; s a szocialisták csaknem mindenütt erősek, de különösen Görögországban és Franciaországban, ahol ők a kormányzó pártok. Végül a kommunisták viszonylagosan erősek Olaszországban, Franciaországban és Görögországban, de gyöngék a többi országban.

Ezek az adatok szolgáltatják az első jelét annak, hogy a marxizmus, mint ideológiai erő milyen mértékben vált kimerültté az 1980-as években. A nyugat-európai szavazóközönségnek mindösszesen csak 16 %-a jelezte: elképzelhetőnek tartja, hogy kommunistákra szavazna. Ez nemcsak messze kisebb lehetséges szavazótábor, mint bármely más nagy politikai párté; ez csak harmadakkora, mint a környezetvédő pártok lehetséges szavazótábor. A marxizmus hagyományos formája elvesztette a választótömegeire valaha gyakorolt vonzereje nagy részét, s ez leginkább azokra a pártokra áll, amelyek

a legerősebben bezárkóztak a keményvonalas leninista modellbe. Egyfelől az Olasz Kommunista Párt viszonylag jól megőrizte választási erejét, s ténylegesen erősebb, mint a háború utáni közvetlen időszakban volt. Ez a párt lemondott a proletárdiktatúra célkitűzéséről, elfogadta a demokratikus játékszabályokat, beleértve azt az elvet, hogy inkább a választások, mint a forradalom eszközei révén jut majd politikai hatalomhoz. Az OKP elindult a vegyes gazdaság elfogadásának irányába is. Végül az Olasz Kommunista Párt fokozódó függetlenséget mutatott Moszkvától, megbélyegezte Afganisztán szovjet invázióját s a független munkásmozgalom elnyomását Lengyelországban; elfogadja Olaszország NATO-tagságát és, az Európai Közösség intézményein keresztül, támogatja Nyugat-Európa integrációját.

A Francia Kommunista Párt az ellentétes irányzatot testesíti meg. A háború utáni választásokon ez a párt nyerte az összes szavazatok megközelítően negyedrészt; most, csaknem két évtizede, hanyatlóban van. Egy mereven tekintélyelvű, Moszkva-orientált párt, jóváhagyta Afganisztán invázióját és megbélyegezte Lengyelországban a Szolidaritást. Végzetesen gyöngye teljesítményével az 1984. júniusi választásokon (az Európa Parlamentbe) új mélységbe zuhant, az összes szavazatoknak mindössze 11 %-át szerezte meg.

Ha a fejlett ipari társadalom fejlődése a marxizmus hagyományos formáinak elhervadásához vezetett, akkor várakozásunk szerint ez az irányzat Görögországban a legkevésbé kifejtett. Görögország a legkevésbé fejlett gazdaságilag ebből a tíz országból, az egyetlen, melyben a hagyományos Moszkva-orientált kommunista párt még viszonylagosan virágzó. (Ténylegesen Görögországnak két kommunista pártja van, egy Moszkva-orientált és egy euro-kommunista, de az előbbi a nagyobb.)

A 2. tábla azt mutatja, hogy a közvélemény-kutatás adatai szerint milyen arányban szavaznának esetleg kisebb pártok öt típusára. A legjelentősebb fölismerés, ami itt megjelenik, a környezetvédő pártok lehetséges szavazótáborának figyelemreméltóan nagy mérete: Németországban, Franciaországban, Írországban és a három Benelux államban a választók közel fele nyilatkozott úgy: elképzelhetőnek tartja, hogy szavazatát ilyen pártra adná. Az Európai Közösség egészében ez az arány 47 %. Ez nagyobb lehetséges választóközönséget jelez, mint a konzervatívoké, messze nagyobb, mint a kommunistáké, s csaknem akkorát, mint a kereszténydemokratáké.

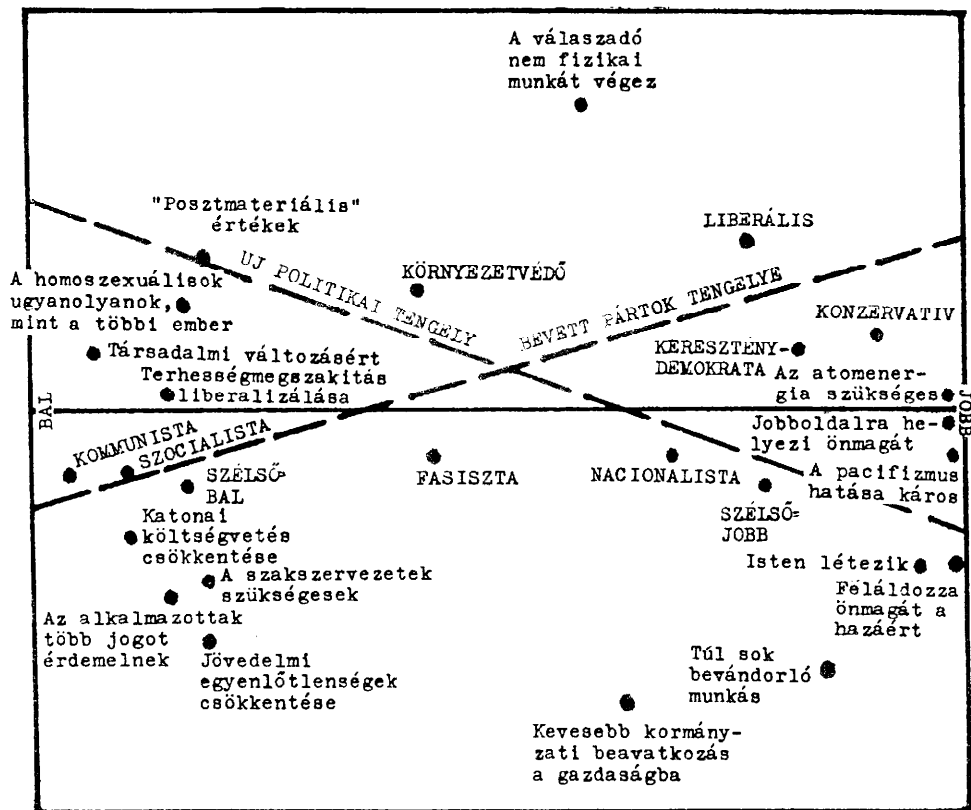
Ezt nem kell arra utaló jelzésnek tekinteni, mintha a zöldek közel lennének ahhoz, hogy váratlanul a nagy politikai erők egyikévé váljanak Nyugat-Európában. Súlyos intézményes hátrányok szolgálják azt, hogy ez több mint valószínűtlen legyen. Ezenfölül a környezetvédő mozgalom erőteljes ellenszenve bármiféle tartós, hierarchikus szervezet

iránt jóformán szavatolja a frakciózás problémáit, s egy hosszú távú, összehangolt stratégia kivitelezésének nehézségeit. Mindamellettt hatásos ennek a lehetséges szavazótábornak a kiterjedtsége.

A 2. táblán tárgyalt más párttipusok egyike sem mutat akkora méretű lehetséges szavazóközönset, ami akár csak meg is közelítené a környezetvédőket. A nacionalista pártoknak jelentős az erejük Belgiumban és az Ír Köztársaságban — tükrözve azt a tényt, hogy a nemzeti identitás kérdéseit még nem oldották meg teljesen ebben a két országban. A fasiszta pártok lehetséges támogatása egész Nyugat-Európában nagyon kicsi, de viszonylag a legnagyobbat Olaszországban éri el, ahol az újfasiszta MSI érthetően erős. A nyugat-európai választóközönset teljes 14 %-a jelezte, lehetségesnek tartja, hogy szélsőjobboldali pártra adná a voksát: világos, hogy a nyugat-európai közvélemény ezt a fogalmat nem tekinti a fasizmus szinonimájának. A szélsőjobb lehetséges támogatása meglepően széles körű, s jelzi a lehetséges választói magatartást, arra alkalmas körülmények között. A francia közvélemény 12 %-a jelezte például ebben a fölmérésben azt, hogy elképzelhetőnek tartja: szélsőjobboldali pártra szavazzon. Két hónappal később, az Európa Parlamentbe történő választásokon a Nemzeti Front — egy szélsőjobboldali párt — ténylegesen mintegy 11 %-át nyerte el az összes francia szavazatoknak — közel annyit, mint amennyit a Francia Kommunista Párt kapott. Ez az eredmény hatalmas megdöbbenést keltett. A Nemzeti Front korábban jelentéktelen kis párt volt, programja a törvényt és a rendet sulykolta, a bevándorlás idegengyűlölő korlátozását, a terhességmegszakítással való szembenállást és az antikommunizmust. A gyakran fasisztának nevezett párt vezetője, Jean-Marie Le Pen elutasította ezt a címkét, s a Nemzeti Frontot a nemzeti és népi jobboldal pártjaként jellemezte.

A Nemzeti Front megjelenése olyan szélesebb jelenséget tükröz, ami egyfelől már a környezetvédő és az újbaldali pártokat is létrehozta, de nacionalista és szélsőjobbaldali pártok megjelenését is bátoríthatja. A politikai megoszlásnak a „posztmaterialista” és a hagyományos értékek közötti polarizáción alapuló új tengelye nem összeillő azzal, amelynek mentén a nagy, bevett politikai pártok fölsorakoznak. Ez lehetséges zavarforrás. A „bal” és a „jobb” terminusok, hasonlóan valamiféle egyetemes oldószerekhez, a politikai rendszerben jelenlévő bármiféle nagyobb konfliktus fölszívására törekednek. Ennek megfelelően a jelenkori politikai szótárban a „bal—jobb” fogalompárt használják a politikai polarizáció *mindkét* dimenziójának jellemzésére, annak ellenére, hogy azok különbözők, sőt, számos tekintetben még ellentmondások is. A 4. ábrán bemutatott „legkisebb távolság elemzés” illusztrálja azt a komplex

valóságot, ami kiemeli a mai politikai polarizáció bal—jobb dimenziójának használható, de túlságosan is leegyszerűsített fogalmát.



4. ábra

A 4. ábra<sup>8</sup> tükrözi a tapasztalati összefüggéseket adott politikai pártok támogatása

<sup>8</sup> Nagy politikai pártok lehetséges szavazóközönségének ideológiai helyzetmeghatározása. A *Euro-Barometer* 21. (1984 április) adatai: a legkisebb távolság elemzése.

és adott állásfoglalások támogatása között.<sup>9</sup> Az erős pozitív kölcsönviszonyban álló változók szorosan együtt vannak; az erős negatív kölcsönviszonyban állók messze külön; azok pedig, amelyek lényegében függetlenek egymástól, közbul esnek. Például az 1. és 2. táblán szereplő kérdésre adott válaszaikban azok, akik azt mondják, lehetséges, hogy a kommunistákra szavaznának, nagyon valószínűen lehetségesnek tartják azt *is*, hogy a szocialistákra szavaznának. Ennek megfelelően a „legkisebb távolság elemzés” program nagyon közel helyezi e két pártot egymáshoz a 4. ábra bal oldalán (ami az Európai Közösség országaiban fölmért több ezer személy válaszain alapul). Másfelől, várakozásunknak megfelelően, azok, akik a bal—jobb ideológiai skála jobb oldalán helyezik el magukat, nagyon *valószínűen* azt mondják, *nem* lehetséges, hogy akár a szocialistákra, akár a kommunistákra szavaznának. Ennek megfelelően „a válaszoló a jobboldalon helyezi el önmagát” változót jó messze helyezzük el a szocialista és a kommunista pártok támogatóitól, közel a 4. ábra jobb széléhez.

Egy bal—jobb dimenzió — mint első, elnagyolt megközelítés — létezik, és tisztán látható a 4. ábrán. A szocialisták, kommunisták, környezetvédők és szélsőbaloldaliak viszonylagosan helyeslik a védelmi kiadások csökkentését, a terheességmegszakítás liberalizálását, s a társadalmi változást általában; mindezek a változók a 4. ábra bal oldalán egy széles csoportosulás részei. Fordítva, azok, akik a konzervatívokat, kereszténydemokratákat, nacionalistákat vagy a szélsőjobboldaliakat támogatják, hajlamosak hinni Isten létezésében, abban, hogy a pacifista mozgalmaknak káros következményei vannak, s hogy az atomerőművek szükségesek; mindezek a változók a „legkisebb távolság elemzés” grafikon jobb oldalán lévő széles csoportosulás részei.

Egy globális bal—jobb dimenziónak a létezése még világosabb, ha ezeket a változókat főbb alkotóelemeik elemzésének vetjük alá. A tényező-elemzésnek ezt a típusát annak fölbecsülésére tervezték, hogy változók egy csoportja közötti eltéréseket milyen mértékben lehet megmagyarázni egyetlen alapul szolgáló dimenzió révén. Ahelyett, ami különbséget tesz közöttük, ez inkább arra összpontosít, ami közös bennük. A 3. tábla bemutatja ezen adatok főbb komponensei elemzésének eredményeit. Mint ez bizonyítja, ezeknek a változóknak a legtöbbje — érintsen akár állásfoglalási preferenciákat, akár

<sup>9</sup> A válaszadónak különböző problémák kapcsán elfoglalt álláspontjára vonatkozó kérdés költségeit az Association pour l'Etude des Structures de l'Opinion Publique (AESOP) viselte. Megtalálható: *Euro-Barometer* 21. Köszönetet mondunk az AESOP-nak, amiért hozzájárult, hogy hasznosíthassuk ezeket az adatokat.

párhúskéket — jelentős terhelést mutat (a .30 szint fölött) az első tényezőn ebben az elemzésben.

### 3. tábla

*Állásfoglalás, problémák és ideológia: bal—jobb oldali önelhelyezés mint első tényező egy "főbb alkotóelemek" elemzésben*

Terhelés az első tényezőn a főbb alkotóelemek elemzésben:

A válaszadó

	- baloldalon helyezi el magát a bal—jobb skálán	.73
1. Pártpreferenciák	- szavazna a kommunistákra	.53
	- szavazna a szocialistákra	.48
	- szavazna a szélső baloldaliakra	.45
	- szavazna a környezetvédőkre	.17
	- szavazna a fasisztákra	.10
	- szavazna a nacionalistákra	-.18
	- szavazna a liberálisokra	-.21
	- szavazna a szélső jobb oldaliakra	-.29
	- szavazna a kereszténydemokratákra	-.33
	- szavazna a konzervatívokra	-.42
2. Problémák és értékek	Katonai kiadások csökkentése	.47
	Terhességmegszakítás liberalizálása	.47
	Békemozgalom támogatása	.44
	Posztmaterialista értékek elsőbbsége	.40
	Az alkalmazottak több jogot érdemelnek a cégüknél	.36
	Jövedelmi különbségek csökkentése	.35
	A homoszexuálisok ugyanolyanok, mint a többi ember	.34
	A szakszervezetek szükségessége	.31
	Kevesebb kormányzati beavatkozás a gazdaságba	-.10
	A munkanélküliek nem akarnak dolgozni	-.31
	Túl sok bevándorló munkás van	-.34
	Védi a létező társadalmi rendet	-.38
	A vallás fontos	-.38
	Az atomerőművek nélkülözhetetlenek	-.39
	A tudományos kutatás pénzkidobás	-.41
	Főláldozza magát a hazájáért	-.44
	Isten létezik	-.46

Forrás: Kombinált adatok a Euro-Barometer 21-ből.



Kiemelkedően a legerősebb terhelésű pont a 3. táblán a válaszadó önelhelyezése a bal—jobb ideológiai skálán. Vita folyt arról, hogy ez a változó olyan eredmények tekinthető-e, amelyben összegződnek egy személynek a preferenciái a közvéleményt éppen foglalkoztató kulcskérdésekben, *valamint* a politikai párhűsége, még akkor is, ha az utóbbit a múltból örökölte.<sup>10</sup> A 3. táblán bemutatott eredmények erősen támogatják ezt az értelmezést. A változók *mindkét* típusa erős megterhelést mutat. De van egy meglepő össze-nem-illés abban a tekintetben, hogy a két részhalmazból mely változók mutatják a legerősebb összefüggést az alapul szolgáló globális bal—jobb dimenzióval. A politikai pártpreferenciák közül egyfelől a nagy és régóta fennálló pártoké mutatja a legerősebb terhelést, olyanoké, mint a kommunisták, a szocialisták, a kereszténydemokraták és a konzervatívok. A környezetvédőkhöz hasonló kisebb és újabb pártok sokkal gyöngébb terhelést mutatnak. Ebből esetleg arra lehet következtetni, hogy a baloldal—jobboldal dimenzió még nagyrészt ugyanazt a tartalmat tükrözi, mint 40 vagy 50 évvel ezelőtt.

A problématerhelések élesen ellentétes üzenetet hordoznak. A bal- és a jobboldal legerősebb kijelzői *nem* a gazdasági és a társadalmi konfliktuskérdések. Néhánynak — mint a jövedelmi különbségek csökkentésének támogatása — lényeges terhelése van; másoknak — mint a gazdasági életbe történő kormányzati beavatkozás ellenzésének — meglepően gyöngé. S annak a legerőteljesebb kijelzői, hogy valakit a bal- vagy a jobboldalon találunk-e, az új politikai problémák: egyik oldalon olyanok, mint a katonai kiadások csökkentésének támogatása, a terhességmegszakítás liberalizálása és a békemozgalom támogatása, másik oldalon az atomerőművek támogatása, hit Istenben és patriotizmus. Röviden, a *kérdések*, amelyek a mai nyugati közvélemény számára meghatározzák a bal- és a jobboldalt, nem annyira az osztálykonfliktusból, mint sokkal inkább a „materialisták” által hangsúlyozott hagyományos társadalmi és vallási értékek, s a „posztmaterialisták” által hangsúlyozott célok közötti polarizációból adódnak.

A globális baloldal—jobboldal dimenzió, mint a 4. ábra illusztrálja, valójában két különböző alkotórészből áll, az egyik a bevett politikai pártok iránti lojalitással kapcsolódik össze, a másik az új politikai problémákon alapul. A nagy, bevett politikai pártok egy olyan tengely mentén polarizálódnak, amelynek az egyik pólusa a 4. ábra bal

<sup>10</sup> Ld. Ronald Inglehart—Hans D. Klingemann: „Party Identification, Ideological Preference and the Left/Right Dimension among Western Publics”, in: Ian London—New York Budge et al. (szerk.): *Party Identification and Beyond*, Wiley, London—New York 1976, 243—276. o.

oldalának alsó negyedében, a másik a jobb oldali felső negyedében van. A szakszervezetek, a jövedelmi egyenlőtlenség csökkentése és a munkavállalói jogok iránti attitűdöket magukbanfoglaló osztályproblémákat a tengely bal pólusával kapcsoltuk össze.

Az egyik oldalon a környezetvédő pártok iránti attitűdök, a másikon a nacionalista és szélsőjobboldali pártok irántiak egy új politikai tengelyhez kapcsolódnak, amely a 4. ábra bal oldalának felső negyedétől jobb oldalának alsó negyedéig húzódik. A „posztmaterialista” értékek, a társadalmi változás támogatása, a homoszexuálisok és a terhességmegszakítás elfogadása a bal felső póluson lévő csoportosulás részei; a vallás és a patriotizmus hangsúlyozása valamint a bevándorló munkásokkal való szembenállás pedig a jobb alsó póluson található csoport részei. Az új politikai problémák között a katonai kiadások csökkentésének támogatása rendhagyó helyzetben van. Erősen összekapcsolódik a „posztmaterialista” értékekkel (sokkal inkább, mint a gazdasági problémák). De erősen összekapcsolódik a kommunisták támogatásával is és — kisebb mértékben — a szocialista pártokéval, s a közelükben jelenik meg a 4. ábrán.

A társadalmi osztály kijelzőjének — „a válaszadó nem fizikai munkát végez” — igazán kétértelmű helyzete van. Nem kapcsolódik egyértelműen sem a jobb-, sem a baloldali csoportosuláshoz, felettük és a közép felé foglal helyet. Ha merőlegest bocsátunk a bevett pártok tengelyére, jócskán jobbra esik ennek a tengelynek a középpontjától, tükrözvén azt a tényt, hogy a nem-fizikai foglalkozás a bevett pártok közül a konzervatívabbak támogatásával kapcsolódik össze. Ha azonban az új politikai tengelyre bocsátunk merőlegest, az a középponttól *balra* metszi ezt a tengelyt — tükrözvén azt a tényt, hogy a nem-fizikai foglalkozás összekapcsolódik a „posztmaterialis” értékekkel, s egy viszonylagosan liberális állásfoglalással az új politikai problémák kapcsán. Ez a következetlen kapcsolódás a polarizációnak ehhez a két tengelyéhez — tendenciájában — gyengíti kapcsolatát mindkettővel.

A társadalomelméletben betöltött központi szerepe ellenére a társadalmi osztály ma bámulatra méltóan gyöngye előrejelzőjévé lett nemcsak a választói magatartásnak, de éppannyira az ideológiának is. Minden valószínűség szerint nem mindig volt ez a helyzet; az utóbbi évekig — úgy hisszük — az elmélet elfogadhatóan megbízható vezető volt a tapasztalati valósághoz. Az elméletnek azonban lépést kell tartania a dinamikus valósággal.

Az új politikai tengely nem egybevágó a bevett pártok arcvonalaival. Számos kulcskérdésben, mint az atomenergia és a békemozgalom, a baloldal bevett pártjai olyan álláspontot foglalnak el, ami nem kielégítő a „posztmaterialisták” számára, s ez nemcsak

a baloldali pártjain belül vezetett változást célzó feszültségekhez, hanem a környezetvédő pártok megjelenéséhez is Nyugat-Európában. Fordítva, amikor a jobboldal bevett pártjai elmulasztják a „materialista” érdekeltségek kielégítését olyan területeken, mint a közbiztonság, s a bevándorlással és kulturális változással összekapcsolódott problémák, az olyan „materialista” visszahatást válthat ki, amelynek példái George Wallace-nak az Egyesült Államok nemzeti figurájává fölemelkedésétől a Nemzeti Front franciaországi megjelenéséig terjednek.

A „posztmaterializmus” fölemelkedése állandó nyomás alá helyezte a létező pártrendszereket. A legtöbb országban ugyanis ezeknek az arcvonala nem felel meg a változást támogató társadalmi bázisnak és a legégetőbb kérdésekben létrejövő polarizációnak. A létező nagy politikai pártokat egy olyan korszakban alapították, amikor a gazdasági problémák voltak az uralkodók, s a munkásosztály volt a társadalompolitikai változást támogató fő bázis. Ma a legégetőbb kérdések általában nem gazdaságiak, s ezekben a kérdésekben a változást a „posztmaterialisták” támogatják, akik legnagyobbbrészt középosztályi eredetűek. Ez oly mértékig igaz, hogy a nagy pártok társadalmi bázisa általában nincs összefüggésben ideológiai pozíciójukkal. A baloldali nagy pártjainak még olyan választóközönségeik vannak, amelyek aránytalanul munkásosztályi eredetűek. Mivel azonban a változás pártjainak látszanak, hajlamosak ugyancsak aránytalanul „posztmaterialista” választóközönséget és pártaktivistákat vonzani. A fordított helyzet vonatkozik a jobboldali bevett pártjaira. Mint az 5. ábra illusztrálja, a nagy, bevett pártok társadalmi osztály és értékprioritások össze nem függő kombinációin alapulnak. Az e két tényező közötti feszültség hozzájárult olyan új pártok fölemelkedéséhez, mint egyfelől a nyugatnémet Zöldek, másfelől a francia Nemzeti Front. Noha ezek az újabb pártok sarkosan ellentétesek, egy dolog közös bennük: társadalmi osztályalapjuk *konzisztens* ideológiai beállítottságukkal. Ennélfogva általában akkor jelennek meg, amikor az új politikai kérdések elég égetők lettek ahhoz, hogy gyöngítsék vagy megosszák a bevett pártokat.

A pártok konfigurációja az 5. ábrán tükrözi a 4. ábráét. Noha a liberálisok, olyan pártként, amely egyszerre törekszik középosztályi és „materialista” lenni, a jobb oldali felső negyedben helyezkednek el, a liberálisok ideológiai pozíciója valójában nagymértékben különbözik a különböző nemzeteknél, sőt, még adott országokon belül is. (Több országnak *két* „liberális” pártja van, egy hagyományos beállítottságú és egy „posztmaterialista” irányultságú.) Három országban (Franciaország, Belgium és Írország) a liberálisok lehetséges választóközönsége tendenciájában középosztálybeli és „posztmaterialista” — ez egy következetes kombinációja az értékeknek és a társadalmi osztálynak,

<i>A választóközönség túlsúlyában:</i>	<i>„Posztmaterialista”</i>	<i>„materialista”</i>
<i>Középosztálybeli</i>	Környezetvédők	Konzervatívok Kereszténydemokraták (Liberálisok)
<i>Munkásosztálybeli</i>	Kommunisták Szocialisták Szélsőbaloldaliak	Nacionalisták Szélsőjobboldaliak

5. ábra Nagy politikai párttípusok lehetséges választóközönségének társadalmi osztályháttere és értékprioritásai

olyan, ami ugyanabba a mezőbe helyezné őket, mint a környezetvédőket. A 4. és az 5. tábla külön mutatja minden egyes lehetséges választóközönségnek a társadalmi osztályalapját és az uralkodó értéktípusait.

4. tábla

*Tíz párttípus lehetséges választóközönsége társadalmi osztály szerint, 1984*

(Az Európai Közösség tíz nemzetéből azoknak a népességarányban súlyozott átlagos százalékaránya, akik azt mondták, lehetséges, hogy adott típusra szavaznának.)

Párttípus (sorrendjük aszerint, hogymilyen mértékben arány- talanul munkásosztályi):	A háztartásfő foglalkozása		Alford- típusú index	Gamma
	Fizikai	Nem-fizikai		
Szélsőbaloldali	19	13	+6	.210
Szocialista	61	53	+9	.169
Kommunista	19	15	+4	.144
Szélsőjobb-oldali	17	14	+3	.128
Nacionalista	20	17	+3	.089
Fasiszta	2	2	0	.056
Liberális	58	64	-6	-.117
Konzervatív	34	42	-8	-.160
Környezetvédő	44	54	-10	-.203
Keresztény-demokrata	41	53	-12	-.232

## 5. tábla

*Tíz párttípus lehetséges választóközönsége értéktípus szerint, 1984*

(Azoknak a százalékaránya, akik azt mondták, lehetséges, hogy adott típusú pártra szavaznának.)

Párttípus (sorrendjük aszerint, hogy milyen mértékben aránytalanul „materialista”):	„Materialista”	„Kevért”	„Poszt-materialista”	Szórás	Gamma
Fasiszta	3	2	1	+2	.271
Nacionalista	22	17	13	+9	.177
Kereszténydemokrata	54	48	37	+17	.176
Szélsőjobboldali	16	15	8	+8	.139
Konzervatív	40	42	25	+15	.130
Liberális	56	63	61	-5	-.098
Kommunista	15	15	24	-9	-.139
Szocialista	51	54	72	-21	-.188
Környezetvédő	38	47	66	-28	-.295
Szélsőbaloldali	10	14	26	-16	-.305

A 4. tábla vizsgálatánál tett legmeglepőbb megfigyelések egyike az, hogy milyen gyöngévé vált a társadalmi osztályok szerinti szavazás 1984-re az egész nyugat-európai választóközönségnél. A társadalmi osztályok szerinti szavazás legerősebb mintája — miként ezt mind az Alford-index, mind a gamma együttható jelzi — a kereszténydemokratákkal kapcsolódik össze, akiknek a középosztályi támogatása 12 %-kal múlja fölül a munkásosztálytól származót. A második legerősebb Alford-index a környezetvédőké, de ennek az osztály szerinti szavazási indexnek a baloldal és jobboldal konvencionális fogalma szerint rossz a *polaritása*: a környezetvédők — rendszerint a baloldalhoz tartozónak tekintett — pártjának túlnyomórészt középosztálybeli a lehetséges választóközönsége.

Konvencionális, osztály szerinti szavazási minták vannak a szocialistáknál, kommunistáknál és szélsőbaloldaliaknál, de ezeket aligha lehetne erősnek jellemezni. Ugyancsak megsérti a konvencionális föltételezést a nacionalisták és szélsőjobboldaliak támogató bázisa: noha hivatalosan ezek a jobboldal pártjai, lehetséges választóközönségük aránytalanul munkásosztálybeli. Röviden: mindhárom, az értékeket és a társadalmi osztályalapot következetesen ötvöző párttípus — a környezetvédők, a nacionalisták és a szélsőjobboldaliak — megsérti a konvencionális elképzelést arról, hogyan kellene a társadalmi osztályalapnak viszonyulnia a baloldal—jobboldal polarizációhoz.

Az 5. tábla segít megmagyarázni ezt a jelenséget. Amint ez bemutatja, a környezetvédők lehetséges szavazótáborra egészen aránytalanul „posztmaterialista”: amíg a „materialistáknak” csak 38 %-a fontolná meg, hogy a környezetvédőkre szavazzon, a „posztmaterialisták” 66 %-a tenne így. Az ezzel összekapcsolt gamma együttható, .295 — erősebb kapcsolat, mint bármely, a 4. táblán bemutatott társadalmi osztálykötöttség. Középosztályi háttérük ellenére értékírányultságuk a környezetvédők irányába húzza ezt a szavazóközönséget. Fordítva, a „materialisták” közel kétszeres valószínűséggel támogatják a nacionalistákat, fasisztákat vagy szélsőjobboldaliakat, mint a „posztmaterialisták”. Munkásosztályi (a fasiszták esetében semleges) háttérük ellenére értékeik a jobboldalra vonják őket. Mindezen esetekben az érték-kötöttség erősebb, mint a társadalmi osztálykötöttség.

Az 5. tábla alapjául szolgáló lehetséges támogatást egy olyan kérdés mérte, amely megengedte a válaszadónak bármely párt jelzését, amiről elképzelhető, hogy támogatná. Ez nem ugyanaz, mint a sajátos választási szándék, amikor csak egy választás van adva. Hasonlítsuk össze a kétféle eredményt. A 6. tábla a következő kérdésre adott válaszokat mutatja:

„Ha holnap általános választások lennének, melyik pártot támogatná?”

6. tábla<sup>11</sup>

*Értéktípus szerinti szavazási szándék kilenc nyugat-európai nemzetnél, 1973–1984 (%-ban)*

	„Mate- rialis- ták”	„Ke- vert”	„Poszt- materia- lis-ták”	N
Kommunisták	6	7	9	(7 335)
Szocialisták és szociáldemokraták	34	38	44	(39 383)
Újbaloldaliak	1	3	9	(2 930)
Környezetvédők	1	2	9	(2 914)
Etnikai csoportok	[1%-nál kisebb]	1	1	(827)
Liberálisok	12	12	10	(12 524)
Konzervatívok és kereszténydemokraták	43	35	18	(38 719)
Jobboldaliak	2	2	[1%-nál kisebb]	(1 751)
	99 (39 862)	100 (54 733)	100 (11 788)	(106 383)

Mivel ez egy állandó kérdés, amit minden *Euro-Barometer* fölmérés magábafoglal, nagyszámú fölvétel eredményeit összegezzük; az 1973 óta fölmért kilenc nemzettől származó összegzett eredmények több mint 100 ezer fős teljes mintát alkotnak, nagyfokú megbízhatóságot szavatolva még a viszonylagosan kis pártok esetében is. Az eredmények általában megerősítik az 5. táblán találhatóakat, ténylegesen számos tekintetben

<sup>11</sup> Forrás: Franciaország, Belgium, Hollandia, Luxemburg, Nyugat-Németország, Olaszország, Egyesült Királyság, Írország és Dánia összegzett közvélemény-mintái. Európai Közösség fölmérése, 1973, továbbá *Euro-Barometers* 6–21.

fölfokozzák őket, különösen a környezetvédőknél. Ennek a pártnak nagyon széles *lehetséges* választóközönsége van, melyhez „posztmaterialisták” kétszer akkora valószínűséggel tartoznak, mint „materialisták”. De ha a tényleges választási szándékot elemezzük, azt találjuk, hogy a „posztmaterialisták” *kilencszer* akkora valószínűséggel támogatják a környezetvédőket, mint a „materialisták”. Ez, természetesen, tükrözi azt aényt, hogy a környezetvédők kemény magja nagyon fölhígul azoknak a válaszadóknak a sokkal nagyobb tömegében, akik elképzelhető, hogy szavaznának rájuk. Megfordítva, a „materialisták” több mint kétszer akkora valószínűséggel szavaznak a konzervatívokra vagy a kereszténydemokratákra, mint a „posztmaterialisták”; ez az ellentét nem ugyanilyen éles az 5. táblán szereplő *lehetséges* választóközönségek között. Végül, míg a liberálisok lehetséges szavazótábor az 5. tábla szerint tendenciálisan „posztmaterialista”, tényleges választóközönségük a 6. tábla szerint némileg a „materialista” oldalon van: a liberálisok a régi és az új politika közötti határvonalon helyezkednek el. Ez a kétértelműség nagyon széles *lehetséges* választóközönséget biztosít nekik, amit azonban megoszthatnak a politikai kulcskérdésekben születő döntések.

A lehetséges és a tényleges választóközönség közötti különbség viszonylagosan csekély a többi pártnál. Mind az 5., mind a 6. tábla szerint a „posztmaterialisták” mintegy másfélszer akkora valószínűséggel támogatják a szocialistákat vagy a kommunistákat, mint a „materialisták”. S a „materialisták” mindkét tábla szerint mintegy kétszer annyira hajlamosak támogatni a jobboldali politikai pártokat, mint a „posztmaterialisták” (noha a 6. táblán a minta kicsi volta miatt arra kényszerültünk, hogy egy kategóriába vonjuk össze a fasisztákat, a nacionalistákat és a szélsőjobboldaliakat).

Ennek a dolgozatnak a kezdetén azt fejtegettük, hogy a nyugati politika kezd egyre kevésbé a társadalmi osztályok, s egyre inkább az értékek szerint polarizálódni. Már láttuk a társadalmi osztályhoz tartozás szerint történő szavazás gyöngülésének néhány bizonyítékát. Most vizsgáljuk meg a „materialista/posztmaterialista” értékek szerinti politikai polarizáció megerősödésére vonatkozó bizonyítékot. A 7. tábla mutatja a szavazási szándék és az értéktípus közötti viszonyt 1970-től 1984-ig, annál a hat nemzetnél, amelyekről 1970 óta rendelkezünk az idevágó adatokkal.

Rengeteg különböző esemény történt ennél a hat nemzetnél 14 zajos év során, s itt meg sem kíséreljük, hogy foglalkozunk velük. Mindamellett világosan kirajzolódik a „materialista/posztmaterialista” értékeken alapuló polarizáció növekedésének irányába történő következetes haladás összképe, 1970 és 1984 között.

Kezdjük a baloldal pártjaira, s velük szemben a jobboldal és a centrum pártjaira való szavazás közti általános üzemzavarban jelentkező irányzat megvizsgálásával. Amint a



7. tábla alsó sora mutatja, 1970-ben a „materialisták” 61 %-a szándékozott a jobboldalra szavazni, a „posztmaterialisták” 40 %-ához képest. A „materialisták” csaknem pontosan másfélszer akkora valószínűséggel szavaztak a jobboldalra, mint a „posztmaterialisták”. Ez lényeges különbség a két csoport között — de a különbség egyre nagyobbra nőtt 1970 óta. Az arány 1973-ban 1,8-ra emelkedett; 1976—1978-ban 1,9-re nőtt. Már 1979—1981-ben valamivel több volt, mint 2; s 1982—1984-ben az arány 2,3-ra nőtt. Ez az arányváltozás főképpen a „posztmaterialisták” eltávolodásának volt tulajdonítható a jobboldal pártjaitól. A „posztmaterialisták” 40 %-a tervezte azt 1970-ben, hogy a jobboldal és a centrum pártjaira szavaz; 1982—1984-ben csak 25 %-uk tett így; 75 % a baloldalra szavazott.

7. tábla<sup>12</sup>

*A hagyományos baloldal és az új politikai pártok támogatása értéktípus szerint Britanniában, Franciaországban, Olaszországban, Nyugat-Németországban, Belgiumban és Hollandiában: 1970-1984*

	1970		1973		1976-78		1979-81		1982-84	
<i>Párttípus</i>	Mat	P. m	Mat	P. m	Mat	P. m	Mat	P. m	Mat	P. m
<i>Hagyományos baloldal:</i>										
Kommunisták	3	8	4	10	5	13	7	10	6	6
Szocialisták és szociáldemokraták	35	40	31	46	33	42	34	42	33	47
<i>Új politikai pártok:</i>										
Újbaloldal	1	11	1	7	1	8	2	10	1	6
Környezetvédők	-	-	-	-	1	3	2	10	2	15
Etnikai csoportok	-	2	1	2	1	2	1	1	1	1
<i>Jobboldaliak és centrum-pártok:</i>	61	40	64	36	60	32	55	27	57	25

De melyik baloldalra? Abból a célból, hogy teljesen megértsük annak a jelentőségét, ami történt, különbséget kell tennünk a változó és megosztott baloldalon *belüli* különböző erők között. Kezdjük a baloldal két nagy, régóta fönnálló pártjával, a

<sup>12</sup> Forrás: az Európai Közösség hat nemzeti mintáján lefolytatott és összegzett fölmérés a jelzett években, népességarányban súlyozottan (súlyozatlan minta 91 516 fő).

szocialistákkal és a kommunistákkal. Együttvéve csak szerény növekedés volt az e pártokra szavazó „posztmaterialisták” arányában. A „posztmaterialista” szavazási szándékok 48 %-át vonzották 1970-ben; 1982—84-ben 53 %-ot kaptak. Abszolút értelemben ők nagyon jól jártak; de a legfontosabb *hódítást* az új politikai pártok csinálták. Mint a 7. tábla mutatja, 1970-ben ezek a pártok nyerték a „posztmaterialista” szavazatok 13 %-át; 1982—84-ben pedig 22 %-ot értek el. Ez a mindent felülmúló nyereség mindamellett két kiegyenlítő irányzatot tükröz: egyfelől stagnálás vagy hanyatlás azok részéről, amelyeket újbaldali pártoknak lehet nevezni; másfelől látványos növekedés a környezetvédő pártok részéről, amelyek az 1970-es évek közepétől az 1980-as évek közepére szinte a semmiből fejlődtek ki az új politikai pártok legnagyobb alkotóelemévé. A környezetvédő pártoknak ma képviselőik vannak több nyugat-európai ország (Németország, Belgium) nemzeti parlamentjében és az Európa Parlamentben (13 választott tag Belgiumból, Németországból, Olaszországból és Hollandiából).

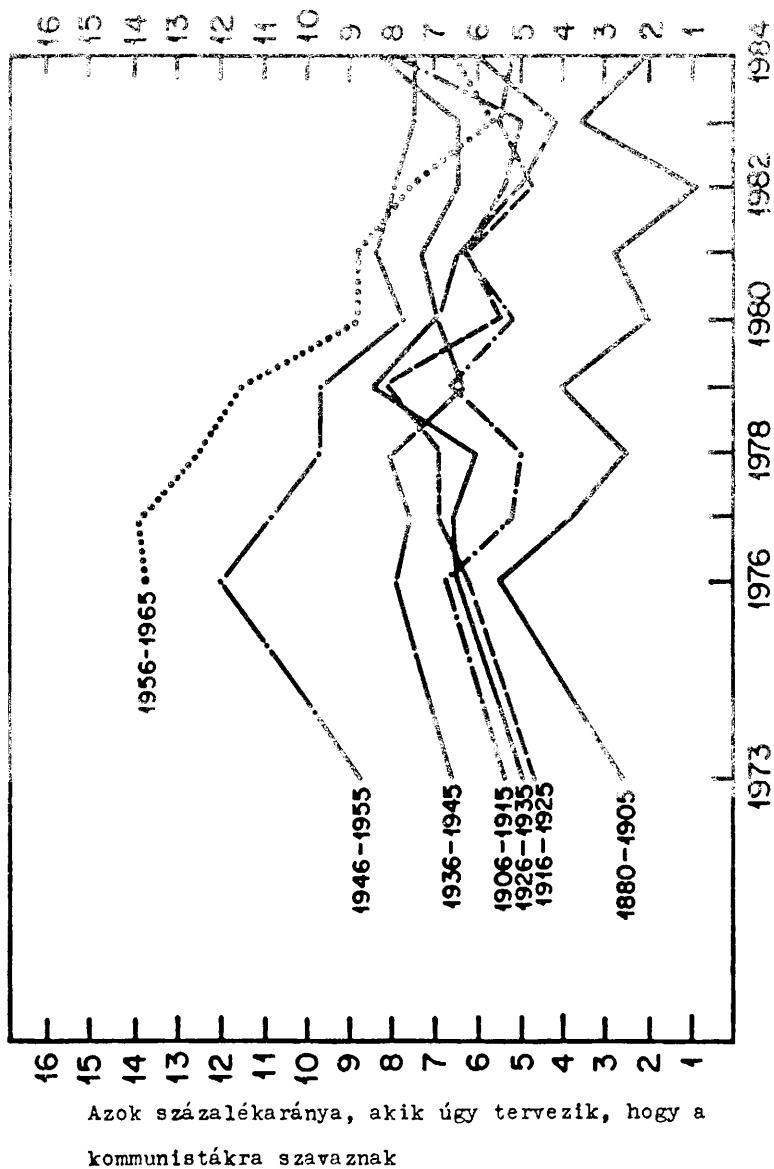
A környezetvédők gyors növekedése és az újbaldali pártok viszonylagos hanyatlása fontos jellemvonását tükrözi ezeknek a pártoknak: még nem rendelkeznek kifejlett, erős szavazói lojalitással és pártszervezetekkel. Nyitott kérdés, hogy vajon fognak-e valaha. Ha ezt elmulasztják, hosszú távon a választóközönségüket valószínűleg föl fogják szívni azok a nagyobb pártok, amelyek eléggé módosítják az ideológiai beállítottságukat ahhoz, hogy vonzó alternatívát mutassanak föl; némiképpen úgy, ahogy a Holland Szocialista Párt szívtá föl az újbaldali választóközönségének nagy részét ebben az országban. Nem kísérletezünk azzal, hogy megjósoljuk adott időben és helyen specifikus pártoknak a sorsát; ezt éppen úgy befolyásolják a pártot ellenőrző elitek, a magukévává tett ideológiák és a gazdasági nehézségek, amelyekkel szembenéznek, mint a választóközönség értékei. Mindamellett a 7. tábla egy dolgot világossá tesz: 1970 óta általános irányzat az, hogy a választói magatartás egyre inkább a „materialista/ posztmaterialista” értékmegoszlás alapján polarizálódik.

A „posztmaterialisták” növekvő valószínűséggel a baloldal szavazóivá váltak. Ez az irányzat azonban fokozódóan szelektív is vált: a „posztmaterialista” szavazatok azoknak a pártoknak jutnak, amelyek rendelkeznek a „posztmaterialista” érdekeltségekre szabott, megkülönböztetett programmal. Az egyik legmeglepőbb és legjelentősebb eredmény az volt, hogy a kommunisták elvesztették a „posztmaterialistákra” gyakorolt viszonylagos vonzerejüket. Az 1970-es évek elején és közepén a „posztmaterialisták” mintegy két és félszer akkora valószínűséggel szavaztak a kommunistákra, mint a „materialisták”. Az 1980-as évek közepén kis különbség volt a két csoport között.

Amikor az 1960-as években a „posztmaterializmus” mint jelentős politikai erő megjelent, apológétái hajlamosak voltak rá, hogy marxista szölamok segítségével fejezzék ki magukat, ami Nyugat-Európában már a tiltakozás retorikai szabványává lett. A „baloldal” fogalma szinte teljes mértékben a marxista pártokat jelentette. Valójában azonban mély és alapvető különbség volt a „posztmaterialisták” és a marxista baloldal céljai között.

Ezek a különbségek Franciaországban hamarabb váltak nyilvánvalóvá, mint a többi országban — mert a marxista hagyomány egy nagy és erőteljes kommunista pártban testesült meg, s mert az 1968. május—júniusi válság úgy kiéleződött, hogy szemmel láthatóvá tette az alapvető ellentmondást egyfelől a Francia Kommunista Párt bürokratikus és tekintélyelvű materializmusa, másfelől a „posztmaterialisták” egy emberibb és kevésbé hierarchizált társadalomról alkotott víziója között, melyben az élet minősége fontosabb, mint a gazdasági növekedés és a politikai hatalom. Az 1970-es évek eleje arról tanúskodik, hogy akkor a Francia Kommunista Párt valamennyit visszanyert a „posztmaterialista” támogatásból, de hosszú távon Franciaországban kibontakozott egy olyan baloldal, mely egyre inkább nem-marxista (sőt, az Új Filozófusok esetében anti-marxista), s egyre inkább független a Szovjetuniótól. Másfelől a Francia Kommunista Párt egyike maradt a legtekintélyelvűbb és leginkább Moszkva-orientált pártoknak a Nyugaton — végzetes választási következményekkel. Hozzájárul a Francia Kommunista Párt hanyatlásához az a tény, hogy az 1980-as évek közepére elvesztette viszonylagos vonzerejét a „posztmaterialistákra”. Más kommunista pártok sikeresebbek voltak ezzel a csoporttal, de az általános eredmény ebben a hat országban annak a viszonylagos előnynek az elvesztése volt, amivel a kommunisták valaha rendelkeztek a növekvő „posztmaterialista” választási táborban.

Ehhez kapcsolódott a fiatalokra gyakorolt kommunista vonzerő gyöngülése. Évtizedek óta axiomatikus volt az, hogy a fiatalok aránytalanul nagy valószínűséggel szavaznak a kommunistákra. Ahogy a franciák mondják: „Ha egy ember nem kommunista, amikor húszéves, akkor nincs szíve; ha negyven évesen még kommunista, akkor nincs esze.” Mindamellett ez a kapcsolódás az ifjúság és a kommunista párt között nem biológiai állandó, hanem történelmi esetlegesség volt, ami az ifjabb nemzedék céljai és a kommunista párt politikai beállítottsága között észlelt egybeillésen alapult.



6. ábra A kommunista pártra szavazók százalékaránya korcsoportok szerint, kilenc nemzeti minta alapján összegezve, 1973—1984.

Ez az állapot napjainkig tartott. Mint a 6. ábra<sup>13</sup> bemutatja, a nyugat-európai közvélemény két, háború utáni korcsoportja föltűnően nagyobb valószínűséggel támogatta a kommunista pártot minden, az 1970-es évek során lefolytatott *Euro-Barometer* fölmérés szerint, bár a különbségek észrevehetően gyöngébbekké váltak 1978-ban és 1979-ben. Az 1980-as évek elején folytatódott a két, háború utáni korcsoportban a kommunisták támogatásának a gyöngülése, ténylegesen az idősebb korcsoportok szintje alá esett. A kommunista pártot legvalószínűbben támogató két korcsoport 1984-re az 1926—1935-ben és az 1906—1915-ben születetteké volt. A fiatal „posztmaterialisták” áthelyezték a támogatásukat a baloldal más pártjaira.

Sem a fiatalok, sem a „posztmaterialisták” nem szavaznak automatikusan bármely pártra, amelyik azt állítja magáról, hogy a baloldalt képviseli. Bizonyos mértékig ugyanúgy befolyásolja őket a régi hűség, mint más szavazókat. De amikor föladják ezt a lojalitást, akkor abból a célból tesznek így, hogy azokat a pártokat támogassák, melyekről úgy látják, a legvalószínűbben valószínűsítik meg az ő céljaikat — s ezek nem szükségszerűen a régi baloldal pártjai (és hangsúlyozottan nem az olyan mereven tekintélyelvű kommunista pártok, mint az FKP).

A megelőző elemzés némi fényt vet az Egyesült Államok 1984-es elnökválasztásának látszólag paradox kimenetelére. Egyfelől 1984-ben az amerikai választóközönségben a „posztmaterialisták” számosabban voltak, mint bármikor korábban. Másrészt a republikánus jelölt földcsuszamlásszerű győzelmet aratott, melyen a fiatal szavazók nagyjából ugyanakkora valószínűséggel szavaztak rá, mint a választóközönség egésze. Lényegtelenek voltak-e a „materialista/posztmaterialista” értékek a választói magatartás szempontjából az Egyesült Államokban?

Mint a 8. tábla mutatja, a válasz nemleges. A „posztmaterialisták” csak némileg kisebb valószínűséggel azonosultak a Republikánus Párttal, mint a „materialisták” tették (11 % különbséggel), de lényegesen kisebb valószínűséggel szavaztak Reagan elnökre. A „materialisták” teljes 71 %-a Reaganre szavazott, a „posztmaterialistáknak” csak 46 %-a tett így. Reagan győzelme a „materialista” értékek helyreállításaként jellemezhető, aminek a „posztmaterialisták” ellenszegülni törekedtek.

<sup>13</sup> A kommunista pártra szavazók százalékaránya korcsoportok szerint. Kilenc nemzeti minta alapján összegezve, 1973—1984.

8. tábla<sup>14</sup>

*A „materialista/posztmaterialista” értékek hatása a pártokkal való azonosulásra és a szavazásra az Egyesült Államokban 1984-ben (%-ban)*

<i>1. Pártokkal való azonosulás</i>			
	Republi- kánus	Független, más, semmi	Demokrata
„Materialisták”	36	30	34
„Kevért”	30	29	41
„Posztmaterialisták”	25	36	38
„Posztmaterialisták” és „ma- terialisták” különbsége	-11	+6	+4
<i>2. Szavazás az elnökre 1984-ben</i>			
	Reagan	Más	Mondale
„Materialisták”	71	1	29
„Kevért”	59	1	40
„Posztmaterialisták”	46	2	52
„Posztmaterialisták” és „ma- terialisták” különbsége	-25	+1	+23

Másrészt a „posztmaterialisták” közel fele Reaganre szavazott. Ellenben, mint a 7. tábla jelzi, 1982—1984-ben hat nyugat-európai nemzetnél a „posztmaterialistáknak” csak mintegy 25 %-a szándékozott a jobboldalra vagy a centrumra szavazni. Az amerikai helyzet durván azzal az aránnyal vethető össze, amelyben az európai „posztmaterialisták” 1970-ben támogatták a jobboldalt. Az amerikai választóközönség értékek szerinti polarizálódása 1984-ben kisebb fokú volt, mint a nyugat-európaié. Miért?

A válasz meglehetősen nyilvánvaló: Reagan ellenfele, Walter Mondale bármi volt, csak az új politika hirdetője nem. Kampányának a kezdeti szakaszában még megkísérelte

<sup>14</sup> Forrás: U.S. National Election Study 1984; minta: 972 fő. A terepmunkára vonatkozó részleteket lásd ICPSR codebook.

újraéleszteni a New Deal-formulát — fél évszázaddal a New Deal után. Az elnökkel folytatott vitákban néha úgy tűnt, hogy még Reaganhez képest is jócskán jobboldalra próbálja meg elhelyezni önmagát. Ő, akit széles körökben a szakszervezetek és különböző speciális érdekcsoportok jelöltjének láttak, „materialista” kampányt folytatott az ellen a hivatalban lévő elnök ellen, aki mellett hét év legalacsonyabb inflációs rátája és harminc év legmagasabb gazdasági növekedési rátája dolgozott. Mondale nem volt abban a helyzetben, hogy akár a „materialista”, akár a „posztmaterialista” szavazatokat elnyerje.

### Befejezés

A „posztmaterialista” értékek és a hagyományos kulturális értékek közötti polarizáción alapuló új politikai tengely kiemelkedése, együtt a gazdasági osztály-alapú polarizáció hanyatlásával, az 1980-as években skizofrén helyzetben hagyta a nyugati politikai rendszereket. Mind a marxista, mind az új politikai dimenzió egyszerre léteztek, s amikor valaki „baloldról” vagy „jobboldalról” beszélt, akkor *mind a kettőre* utalt, annak ellenére, hogy ezek csak laza kapcsolatban vannak, s némely esetekben még ellentmondásosak is.

A polarizáció osztály-alapú tengelye még releváns, mivel ez az a tengely, amelynek mentén a nagy politikai pártok legtöbbje évtizedek óta fölsorakozott, s a bevett pártok iránti lojalitás és a csoportkötelékek a választóközönség nagy részét még ehhez a megoszláshoz kötik. De a legégetőbb kérdések ma egyre inkább az új politika kérdései, melyben a változtatás támogatása egyre inkább a középosztályi bázisú „posztmaterialistáktól” ered. A főbb bevett pártoknak most olyan az ideológiai beállítódásuk, ami egyre kevésbé felel meg a társadalmi bázisuknak. Ez olyan feszültséget hoz létre, ami két módon oldódhat föl: vagy a bevett pártok újra elhelyezkedése, vagy újak fölbukkanása révén. Mindkettő folyik.

(Fordította Keresztes György)

# ÚJ DISZCIPLÍNA AMERIKÁBAN: AZ ORVOSI FILOZÓFIA

ERDŐS ISTVÁN

Miközben a bioetika radikális koncepciója igen gyorsan vált széles körben ismertté Magyarországon is, a vele egy időben kialakult új bölcséleti diszciplínáról, az orvosi filozófiáról sokkal kevesebbet hallunk. Pedig mindkét áramlat ugyanabban a környezetben jött létre: az Egyesült Államokban, a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején mutatkozó krízis-periódusban.

A történet tehát az 1960-as évek végén kezdődik, amikor az addig köztiszteletnek örvendő amerikai medicina illetve közegészségügy váratlanul a kritika ösztüzébe kerül, s egyik napról a másikra válságágazattá válik. A későbbi elemzések szerint a válságot leginkább az alábbi tényezők okozták: 1. A medicina technikai lehetőségei látványosan megnövekedtek (respirátor, dializátor, szivátültetés, fogamzásgátló szerek stb.), s ezek birtokában a medicina az emberi szervezetnek és életfolyamatainak olyan mértékű átalakítására vált képessé, amire korábban gondolni sem mertek. 2. E megváltozott helyzetben az újraélesztés, a szervátültetés, a sérült újszülöttek életben tartásának lehetősége, a haldoklás szinte tetszőleges elnyújtásának lehetőségei, általában véve a születés és a halál tervezhetősége nem pusztán azt a kérdést vetette föl, hogy ezeket a lehetőségeket mikor kell alkalmazni és mikor nem, hanem a kezdeti szűk kapacitás következtében azt is, hogy kinek jusson az új lehetőségekből és kinek nem. 3. Az egészségügyi ellátás költségei rohamosan emelkedtek (hétévenként duplázódtak), s az állami szerepvállalás részaránya szükségképpen erőteljesen megnövekedett az egészséggondozásban, amire az adófizető polgár hamarosan fölfigyelt. 4. Ugyanakkor az egészségi állapot nem javult a növekvő ráfordítások arányában, mert közben megnövekedett az úgynevezett „modern betegségek” (öregkori betegségek, pszichés betegségek, allergiák, rákos betegségek stb.) gyakorisága.

A medicinával szembeni radikális kritika egyik nagy elődje, R. Dubos szerint a jobb egészségi állapot elérésének illúziója olyan veszélyes fertőző betegség, amely az orvostudomány támogatásával terjed (R. Dubos: *The Mirage of Health: Utopian Progress and Biological Change*, New York 1959). A krízist követő első tanulmányok közé tartozik a McKeown és McLachan szerkesztésében megjelent *Medical History and Medical Care: A Symposium of Perspectives* c. kötet (New York 1971), amely a medicina pszeudo-fejlődésének kritikai szociológiája; R. J. Carlson pedig a medicinában



szükséges paradigmaváltásról beszél (*The End of Medicine*, New York 1975). Ivan Illich élesebben fogalmaz: szerinte maga az egészségügyi intézményrendszer vált az egészséget fenyegető legfőbb veszélyforrássá (*Medical Nemezis. The Expropriation of Health*, New York 1976).

E radikális kritika egyik ágát képező mozgalom a híres antipszichiátria is, amely a nevét D. Coopertől kapta, aki szerint a pszichiátria nem elmulasztja, hanem éppen ellenkezőleg, előidézi a betegséget. Thomas S. Szasz a *The Myth of Mental Illness* (New York 1961) és az *Insanity. The Ideal and Its Consequences* (New York 1987) c. műveiben kifejti, hogy csak testi betegségek vannak, mentális betegségek nem léteznek. A mentális alkalmazkodás nehézségei valójában tanulási hiányosságok, amit ő azzal is bizonyít, hogy a pszichiátriai eljárások erősen hasonlítanak a tanítás vagy az „áttanítás” módszereire, viszont egyáltalán nem hasonlítanak a testi gyógyításra. Az elmebetegeket tehát, amennyiben testi bajuk van, a neurológiára kell utalni, ha pedig nincs, nem tekinthetjük őket betegnek: Gyógyítás helyett tanításra van szükségük. E. T. Torrey az amerikai iskolákat vonja kritika alá, s megállapítja, hogy ezek alkalmatlanok arra, hogy kialakítsák a tanulóknak az életproblémák kezelésének képességét (*The Death of Psychiatry*, 1974). Az antipszichiátria irányzata rövid idő alatt hatalmas irodalmat hozott létre, s a mozgalom reprezentánsainak tanulmányai mellett (R. Coles: *Children of Crisis*, Boston 1964; T. J. Scheff: *Being Mentally Ill: A Sociological Theory*, Chicago 1966) olyan személyiségek is csatlakoztak az antipszichiátria gondolatához, mint E. Fromm vagy M. Foucault.

Válaszként a kihívásokra az amerikai medicinában — egy sor szervezeti korszerűsítésen kívül — megjelenik a bioetika elmélete, s elindul az orvosi filozófiának mint önálló diszciplinának kutatása és oktatása. Megkockáztathatjuk, hogy bár lassan, de körvonalazódni kezd a hagyományos biomedikális paradigmával szemben a medicina új paradigmája.

A XIX. században a medicina egyértelműen a természettudományok közé sorolódott, s a XX. század közepéig a medicina és a humán tudományok közötti távolság egyre nőtt. A fordulatot az utóbbi évtizedek hozták. A természettudományok és a technika illetve a humán tudományok közti kapcsolat rekonstrukcióját persze már a század eleje óta sokfelől szorgalmazták, így az „új humanizmus” képviselői, majd Szumowski (1949), Riese (1956), Temkin (1956) stb. Az orvosi filozófia megalapozását mégis olyan intézményes tényezőkhez lehet kötni, mint az Andre Hellegers által létrehozott Kennedy Institute (1971) vagy a Daniel Callahan és Willard Gaylin alapította Hastings Center (1969). Ugyanezekben az években lépett föl az orvosi filozófia diszciplinájának

elismeréséért Edmund Pellegrino is, aki 1969-től 1970-ig a Society for Health and Human Values, majd 1972 és 1981 között az Institute on Human Values in Medicine elnöke volt. Pellegrinónak döntő szerepe volt a *The Journal of Medicine and Philosophy* c. folyóirat megteremtésében is (1976). Publikációi már címükben is jelzik tudományos törekvéseit: *Humanism and the Physician*, Knoxville 1979; *A Philosophical Basis of Medical Practice — Toward a Philosophy and Ethics of the Healing Professions*, Oxford 1981; *For the Patient's Good — Restoration of Beneficence in Health Care*, New York 1988.

Az orvosi filozófia önmagát, alkalmazott filozófiaként, a medicina részének tekinti, mivel ugyanúgy, mint a medicina bármely más ágazata, a betegség megszüntetésére illetve az egészség megerősítésére törekszik (H. R. Wulff), bár egyúttal — mint a filozófia általában — világmegértésünk és a világban való egyéni szellemi vállalkozásunk fejlődését szolgálja (L. Nordenfelt). Azok az elméleti dilemmák pedig, amelyek az orvosi filozófia indulását meghatározzák, a következők voltak: Van-e haladás a medicinában? Hogyan hasznosodik az új ismeret a medicinában? Egyáltalán: miféle emberi törekvés a medicina? Hasznosítható-e a tudományfilozófia a medicinában?

Milyen fő kutatási irányok, témakörök állnak napjainkban az orvosi filozófia figyelmének középpontjában? Nagyjában a következők:

— A medicina természetének és a kultúrában elfoglalt helyének vizsgálata. Mennyiben tekinthető tudománynak, s mennyiben művészetnek vagy mesterségnek? Netán mindenekelőtt egy morális pozíció vagy személyes elhivatottság? Hogyan tükröződik mindez a medicina hagyományos biomedikális paradigmájában, illetve egy új paradigma, mely a jelek szerint egy bio-pszicho-szociális alapozást kaphat, hogyan rendezné újra ezeket a kérdéseket? (T. McKeown: *The Role of Medicine: Dreamed Mirage or Nemesis?*, London 1976; H. T. Engelhardt és A. L. Caplan szerk.: *Scientific Controversies: Case Studies in the Resolution and Closure of Disputes in Science and Technology*, Cambridge 1987; R. M. Zaner: *Ethics and the Clinical Encounter*, Englewood Cliffs 1988.)

— A medicina fejlődésének értelmezési problémái és a különféle determinánsok: hatalom, gazdagság, életmód, környezet stb. (H. A. M. J. ten Have és mások szerk.: *The Growth of Medical Knowledge*, Dordrecht—London 1990.)

— Az emberi organizmus és az egyén, a „mind-brain” probléma és az innen eredeztethető értékelméleti dilemmák. (M. F. Goodman szerk.: *What is a Person?* Clifton 1988; E. E. Shelp szerk.: *Virtue and Medicine. Explorations in the Character of*

*Medicine*, Dordrecht 1985; D. M. Levin szerk.: *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depression*, New York 1987.)

— Episztemológia és logika a medicinában; a diagnózis logikája, a klinikai döntésmechanizmusok, a tények és értéktényezők szerepe ezekben a mechanizmusokban. (A. R. Feinstein: *Clinical Judgement*, Baltimore 1967; W. E. Silverman: *Human Experimentation: A Guided Step into the Unknown*, Oxford 1985; K. F. Schaffner szerk.: *Logic of Discovery and Diagnosis of Medicine*, Berkeley 1985; C. Phillips szerk.: *Logic in Medicine*, London 1988.)

Az említett témákat együttesen összefoglaló művek is születtek végül, melyek egyúttal a medicina átfogó filozófiai elméletét kívánják megrajzolni. (E. D. Pellegrino és D. C. Thomasma: *A Philosophical Basis of Medical Practice*, New York 1981; C. M. Culver és B. Gert: *Philosophy in Medicine. Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry*, New York—Oxford 1982; H. R. Wulff, S. A. Pedersen és R. Rosenberg: *Philosophy of Medicine. An Introduction*, Oxford 1986; W. J. van der Steen és P. J. Thung: *Faces of Medicine. A Philosophical Study*, Dordrecht 1988.)

## PAPP ZSOLT

1944—1992

Tragikus váratlansággal, élete derekán és tudományos pályafutása teljes kibontakozása előtt veszítette el a magyar filozófustársadalom Papp Zsoltot, a budapesti Közgazdaságtudományi Egyetem filozófiaprofesszorát, szerkesztőbizottságunk tagját, számos nagy hatású tanulmány és könyv szerzőjét. Megemlékezésül az alábbiakban azt a búcsúztatót közöljük, amely a sírnál az 1992. június 9-i temetésen közvetlen tanszéki kollégái nevében hangzott el, amelyet azonban általában is Papp Zsolt minden kollégája és eszmeiségének őrzője szintűgy a magáénak érezhet.

\* \* \*

Látjátok, barátaim, mik vagyunk: bizony por vagyunk, hamu vagyunk. És lám lélegzet is vagyunk. Azt mondja az Írás, hogy az Úr az első ember orrába lehellte az élet lehelletét. Így hát lehellet volnánk, könnyű, könnyen elszálló lehellet.

De persze minden lehellet, minden lélegzet másféle. Vannak süvöltő, üvöltéssé durvuló lélegzetek, fülsiketítő, bántók. És vannak olyanok, mint Zsolté volt. Csöndesek, visszahúzódkók, békét akarók. Az ilyen lehellet komoly, eligazító szavakat hordoz szárnyain, lecsendesít, megbékít, derűt áraszt. Olyan lélegzet ez, mely hajlandó átvenni mások gondjait, panaszát, s hagyja, hogy inkább magában, belül kerekedjék belőlük vihar — láthatatlanul, de talán még emésztőbben.

Zsoltot új szelek hozták egyetemünkre, s maga is új atmoszférát hozott. Olyat, amelyben messzi tájak lehellete állt össze valami szines, vibráló levegővé. Sok minden volt ebben: horgászatok vízszaga, halászlék illata, a toszkán boltívek levegője, egy-egy külföldi utazás emlékei, kocsimák krúdys párája, versek világa, régi történetek tanulságai és még sok egyéb fuvallat.

De szakmailag is új levegőt hozott, tisztábbat, izgalmasabbat, s egyben az együttműködés és a megbékélés lehelletét is, a válság után a konszenzusét. S ez a levegő lassan szétáradt ezen a tanszéken, üdítő záporokat hozott, s a megöntözött talajból, porból és hamuból új hajtások fakadtak, új témák, új tantárgyak, új oktatási elképzelések, egyszóval megújulás. Hosszú ideig, talán túlon túl hosszú ideig kellett mindehhez Zsoltnak szélárnyékot teremtenie. Talán az elviselhetőnél több vihart, vagy

még kellemetlenebb, alattomosan koptató légáramlatokat kényszerült elviselni. Talán ezek is benne voltak abban a pillanatban, amikor egyszerre elfogyott a lélegzet.

S amikor megtudtuk — szó fennakadt, lehellet megszegett. Az idő fátyolán rés, ormótlan szakadás támadt, mi meg csak bámultunk a hirtelen ránk meredő űrbe. Aztán visszafolytott lélegzettel vártuk a feloldozást, hogy talán mégsem igaz. De igaz volt. És akkor kétségbeesett kapkodás kezdődött a részletek után, melyek segítségével eseménnyé lehet talán változtatni azt, ami tragédia, melyekkel talán be lehet foltozni az események fátylát, azt a hasadást, mely a semmivel való szembesülés. De a varrás, a folt persze mindörökre megmarad.

Mert ez a lehellet bizony örökre elszállt.

Mégis ígérhetem, hogy ugyanazt a levegőt próbáljuk ezután is lélegezni — mi, a Papp Zsolt-tanszék.

Isten Veled, Papp Úr!

Kiss Balázs

## PRAGMATIKA — TÖRTÉNETI MEGKÖZELÍTÉSBEN\*

REDL KÁROLY

A „Pragmatika” („Pragmatik”) cím, mint az már az elnevezés alapján is sejthető, nemcsak a görög „pragma” szóra és annak szerteágazó asszociációs mezőjére utal, hanem a szemiotikai (jelelméleti) „pragmatikára” és a filozófiai „pragmatizmusra” is, melyekhez belsőleg kapcsolódik. A cím tehát az elméleti orientáció tartalmi meghatározottságára vonatkozik. A görög „pragma” szónak és a modern nyelvekben (pl. német) honos származékainak jelentésköre körülírja azokat a tárgyi területeket, amelyekre a vizsgálódás kiterjed, a szemiotikai „pragmatika” pedig a vállalkozás jelelméleti fogalmi magjára utal, amelyet a szubjektumszerűség, időbeliség, alkalmazási orientáltság, kontextualitás és kommunikáció rész meghatározásainak az irányába fejleszt ki. A pragmatika tárgya azonban valójában transzszemantikai: magába foglalja mindazt, ami az aktivitás, operativitás, konstruktivitás és a felhasználó döntésének körébe tartozik. A „pragmatizmus” pedig az, a XIX. század második felében kibontakozó, nemzetekfölötti filozófiai mozgalom (nem csupán az „American Way of Life” filozófiája!), amelyhez és amelynek elágazásaihoz (neopragmatizmus,

praxeológia) a pragmatika elméletileg elsősorban kapcsolódik.

Ezeknek az összefüggéseknek a megvilágítása után *H. Stachowiak*, a kiadvány szerkesztője, bevezető tanulmányában vázolja azt a *konceptiót*, amelynek szolgálata és érvényrejuttatása a kézikönyv-sorozat fődadata. (Azóta újabb kötetek is megjelentek.) Úgy látja, hogy világviszonylatban paradigmaváltás megy végbe a filozófiában, egyfajta szellemi emancipációs folyamat, amely egy új paradigma kialakulásával terhes. A változás iránya azt mutatja, hogy a reflektált praxis egyre növekvő mértékben bevonódik a megismerési folyamatba. Ez a tendencia korunk filozófiájának sajátos problémaszituációjában bontakozik ki. Egyfelől azt látjuk, hogy megnövekszik az integratív, holisztikus gondolkodási formák fölüljításának igénye, ami több tekintetben visszatérést jelent a régi európai, sőt a görög-ség előtti, a léteгész megragadására törekvő gondolkodási formákhoz. Másfelől a modern filozófia magasfokú rendszertudományi és logikai-operacionális tudatosságra és teljesítő-képességre tett szert. Napirendre került tehát a nyugati racionalizmus és empirizmus ellen-

\* *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, hrsg. v. Herbert Stachowiak: Band I. *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*, herausgegeben von Herbert Stachowiak unter Mitarbeit von Claus Baldus, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986, 578 oldal.

tétét meghaladó ismeretmódok lehetőségének keresése, az analitikus és integrális gondolkodás együttműködésének megvalósítása, az exaktság követelményének és az egésze irányuló figyelemnek az összehangolása.

A *pragmatika* — mind a történeti visszatekintéssel, mind pedig a jövőbeli fejlődés lehetőségeinek föltárásával — ehhez annyiban kíván hozzájárulni, hogy tudatosítja a megismerő szubjektum választási aktusainak szerepét a tudományos és különösen az elméletalkotó tevékenység döntési folyamataiban. Ez az aspektus az empirizmusban kialudt, a konvencionalizmusban életre kapott, s a pragmatizmusban középpontivá lett. A kibernetikában operacionális, technológiai és tervezési jelleget kapott; a rendszer- és kommunikációelméletben pedig, az információ- és komputertudomány támogatásával, sorkerült a modern matematika és logika eredményeinek alkalmazására. Végül a látókör kiszélesedett és magába foglalta a normatív és a politikai-etikai szempontokat is: szükségessé vált a „felelősség filozófiájának” kialakítása.

A paradigmaváltás tehát Stachowiak szerint egy pragmatikus-operacionális paradigma kialakulásának irányába mutat, amely különböző részterületekből tevődik össze (rendszerkutatás, kibernetika, kommunikációkutatás, szervezés- és tervezéstudomány, rendszerszimuláció, informatika, humán kibernetika stb.). Az új pragmatikus-operacionális paradigma azonban még korántsem érvényesült teljesen, jelentős mérvű kiaknázatlan kutatási lehetőséggel rendelkezik. A kiaknázatlanság összefügg a paradigmák közötti konfliktussal, egyfelől az újnak az elismertetéséért folytatott harcával, másfelől a megszokottnak a védel-

mezésével. Az innovációellenes tendenciákat megerősíti a nyilvánosságnak, a tömegmédiának, de a politikának is az a hajlama, hogy tabuként kezeljék a szokványos értékkepzeteket, s hogy a nemkívánatosnak minősülő tanulási követelményeket közönnyel fogadják. Egy paradigmaváltást messzemenően meghatározhat ugyan a teoretikus reflexió — *de facto* azonban nemcsak kognitív-argumentatív, hanem voluntatív-normatív és hatalmi viszonyok által meghatározott folyamat. Egy dolog a koncepció teoretikus érettsége és történeti aktualitása, és más dolog az érvényrejtetése.

A paradigmák disputája több síkon zajlik: az igazságelmélet területén a választóvonal egyfelől a korrespondenciaelméletek, másfelől a koherencia- és interszubjektivitás-elméletek között húzódik; az episztemológiában az ismeretelméleti objektivizmus a megismerés szubjektumtól, időtől és céltól való függőségének hangsúlyozásával áll szemben; metodológiai szempontból a pluralista-diszperzív kutatás a projektumkutatással; a kategóriális ontológiában egyfelől tulajdoníthatunk létet a kategóriáknak (az apriori megismerési föltételek „transzcendentális léte” értelmében is), másfelől megnyithatjuk a fogalmi kereteket a meghatározott nyelvi cselekvéseket illető normatív választási döntések előtt; etikailag a kognitivizmus a demokratikus normakonstitúálással áll szemben, történetfilozófiailag pedig az igazságszemantika és prófécia az egyik, a „tervezett történelem” pragmatikus modellálása és munkabavétele a másik oldalon.

A paradigmák különbségével kapcsolatban fölmerül a kérdés, hogy milyen racionalitás-

fogalmat kell ma követnünk. A világnak a mitológiától, varázstól való megfosztását (M. Weber) ugyanis ma olyan folyamatnak látjuk, amelyben a bilincsektől való megszabadulás végül maga is nyüggé vált. E fölszabadulási folyamat, amely már kezdettől fogva ambivalens volt, a széttagoló, atomizáló gondolkodás győzelmét hozta magával. A létet elválasztotta a kelléstől (a *legyen*től), az eszközt a céltől. A normatív komponenseket átengedték egy esetleges, sőt irracionális praxisnak, s a tudományos racionalitást az eszközracionalításra redukálták. Mindazonáltal nem szabad megfeledkezni arról, hogy a tudományokat korlátozó célképzetek kiküszöbölése tette lehetővé azt a tudományos és technikai fejlődést, amelynek ambivalens eredményeivel ma szembeesünk. A tudományos racionalitás tehát éppen a tudománynak a tiszta megismerés ideáljához való kapcsolásával, a tisztán „intellektuális föladata” teljesítésével lényegében egy *laissez-faire*-racionalitásnak bizonyult. A tudomány minél inkább megtanulta uralni eszköztárát a pusztán „eszközzracionalitás” immanenciájában (támogatva egy kutatási logikává degenerálódott tudományfilozófia által), annál inkább vált maga is pusztán kívülről irányított, „heterofinalizált” eszközzé.

A pragmatika — Stachowiak szerint — segíthet abban, hogy választ találjunk a ma újra fölvetődő racionalitásproblémára. Ennek a válasznak hozzá kell járulnia ahhoz, hogy egyfelől az emberiség biztosíthassa létezésének külső föltételeit, másfelől pedig az egyes ember belső létehetőségei megvalósulhassanak. Az első esetben egy jobb politikai praxistról van szó. Itt a következő problématerületek adódnak: technikai kultúránk célja és határai; a

növekedés és az erőforrások problémája; a fejlődő országok életszínvonalának emelése (kulturális sajátosságaik megőrzésével); a nukleáris veszélyek kiküszöbölése, különösen nagy katonai blokkok konfrontációjában; az állandóan saját önmegszüntetésének apóriájában leledző demokratikus eszmék megszilárdítása a világban. Ezekben az esetekben tehát a régebbi szóhasználat szerint az „általános jólét” és a „közhasznúság” problémakörével van dolgunk. A társadalomirányítás korunkban túlságosan is nehézé vált ahhoz, hogy csupán a politikának lehetne átengedni. A második esetben viszont arról van szó, hogy a racionalitás pragmatikus-prospektív koncepciója hozzájárulhat ahhoz, hogy a modern ember a mai tájékozódási válságában magára találhasson. A jóléti demokráciákban az anyagi életszínvonal emelkedésével kialakult egyfajta elégedetlenség és követelőző mentalitás, és ez olyankor történt, amikor a létezés szubjektíve megélt értelemtartalmi egyidejűleg fölbomlottak, s helyükre pótlékok léptek. Ha ez újra ismétlődik és a negatív hatások halmozódnak, akkor a társadalmi deficit áthagyományozódik a későbbi nemzedékekre. Ha pedig továbbra is érvényesül a „természetadta”-pluralisztikus szükségletdinamika, s irányítása alá vonja a társadalmi változásokat, akkor egy ördögi kör keletkezik, az elszemélytelenedés kényszerrendszere. A pragmatika itt pártjára áll az éntudatos személyiségnek és a társadalmilag igazságos humanitásnak.

A pragmatika irányultságának megítéléséhez fontos adalékot szolgáltathat, ha tudjuk, hogy mi az, amit vállal, és mi az, amit elutasít a modern filozófiai áramlatok sokféleségéből. A pragmatika affinitást mutat a Charles Renou-



vier által képviselt episztemológiai-etikai perszonalizmussal, F.C.S. Schiller humanizmusával és E.S. Brightmann spirituális-érték-etikai perszonalizmusával. Továbbá a perspektivizmussal (pl. Karl Mannheim tudásszociológiája), a szimplicizmussal (Ernst Mach és Pierre Duhem ismeretelmélete), a hipotetiz-mussal (ahogy B. Juhos nevezte azt a fölfogást, amely szerint a tapasztalati tudományokban egy törvényszerűség állításához szükséges verifikációk láncolata sohasem ér véget, sőt még a tapasztalati megismerés fundamentumát alkotó megfigyelésszerű megállapítások is hipotetikus jellegűek), a modellizmussal (H. Stachowiak saját pragmatikus modell-fogalmon alapuló ismeretelmélete), valamint a C. Lévi-Strauss és M. Foucault által képviselt ontológia-mentes strukturalizmussal.

Általában rokon jellegűnek minősülnek az empirista, evolucionista, historista, relativista, utilitarista és voluntarista elméletek. A pragmatika elhatárolja viszont magát mindenfajta amoralizmustól, egoizmustól, intencionalizmustól, dogmatizmustól, fanatizmustól, valamint az objektivizmustól, az ismeretelméleti realizmustól, továbbá a metafizikai és az ún. dialektikus materializmustól is. De szellemi antipódusai közé tartozik az értékvaktságban szenvedő racionalizmus is, amely figyelmen kívül hagyja a megismerő és a megismerés alapján cselekvő szubjektum döntéseinek szerepét, illetve a határozottan antiracionalista tanok is, úgymint egyfelől a szupranaturalizmus és az okkultizmus, másfelől a reflexiómentes akcionizmus.

Hogy ezeknek a célkitűzéseknek a megvalósítására a pragmatika közelebből milyen utakat és módokat kínál, azt az első kötet

alapján, amely történeti tanulmányokat tartalmaz, anélkül hogy a pragmatika teljes történetét kívánná nyújtani, még nem lehet előre látni. Ehhez a szisztematikus jellegű kötetek anyagát is át kell majd tekinteni és értékelni. Annyi mindenesetre világos, hogy egy olyan új gyakorlati filozófia programjának kidolgozásáról van szó, amely komolyan veszi és érvényre akarja juttatni a felelősség kérdését a filozófiában, s a pragmatikus reflexióban operacionális érettségre jutott tudásunkat és tevékenységünket össze akarja kapcsolni az etikai-politikai követelményekkel.

A „Pragmatika” sorozat egy történeti és egy szisztematikus részt foglal magába. Az első két kötet a történeti részhez tartozik. Az első kötet visszanyúl az előtörténetbe, s a pragmatikus gondolkodás központi témáit vizsgálja a kezdetektől a XVIII. századig, a második kötet pedig a pragmatikus gondolkodás térhódítását tekinti át a XIX. és a XX. században. A történeti (I. és II. kötet) és a szisztematikus rész (III-V. kötet) között nincsen éles határvonal: a „Pragmatika” fölépítésének koncepciója egyébként is megkívánja a filozófia és a filozófiatörténet együttműködését a többi szellem-, társadalom-, struktúra- és rendszertudományos diszciplínával.

Ami a szisztematikus rész fölépítését illeti, az előzetes tájékoztató alapján a következők rajzolódhatnak ki. A III. kötet a megismerési területek széles spektrumát fogja át a pragmatikus filozofálás jelenlegi álláspontjáról: a racionalitás-probléma, a gyakorlati filozófia tartományai, a történet-, társadalom- és jogfilozófia, a természet- és technika-filozófia területei tartoznak ide, valamint a pragmatizmus kortárs alakzatai, különösen a „felelősség

filozófiájaként” való önértelmezése. A IV. kötet a nyelv, a jel és a struktúra témaköreit vizsgálja: a Peirce—Carnap—Morris-féle jelelméletet, a pragmatikus szemantikát és a logikai-szisztematikus pragmatikát; valamint egyes logikai területek pragmatizálását és a matematika pragmatikus és kommunikációelméleti megalapozását. Az V. kötet a „pragmatikus mozgalom” központi területét, a tudományelméletet tárgyalja.

A történeti kötetek (I-II.) 45, a szisztematikus kötetek (III-V.) egyenként 18-18, tehát 54 tanulmányt tartalmaznak. A tanulmányok kiterjedt kutatási eredményeket nyújtanak, rendszeres formában. Minden tanulmány első közlés és kifejezetten a kézikönyv számára készült.

A történeti kötetek — mint említettük — nem kívánnak teljességre törekvő „pragmatika-történetet” nyújtani. Eljárásmódjukra az jellemző, hogy kiválasztanak olyan problémákat, amelyekben mintegy példaként megragadhatók a pragmatikus gondolkodás jellegzetes formái. Ezeket beillesztik a korszakos gondolatmozgásokba, és súlyt fektetnek a kulturális és társadalomtörténeti összefüggésekre, a filozófia és az „életvilág” kölcsönös függőségének megvilágítására.

Az itt tárgyalt első kötet, amely 26 tanulmányt tartalmaz, öt részre oszlik: 1. Kultúrák és vallások; 2. A görögség és a római-korakeresztény gondolkodás; 3. Középkor: átmenet és ébredés; 4. Reneszánsz, reformáció és fölvilágosodás; 5. Transzcendentális idealizmus.

Az egyes tanulmányok önmagukban is teljes mértékben helytállnak magukért, a koncepciótól függetlenül is, amelyet szolgálni hivatottak,

s így számot tarthatnak önmagukért is az olvasó speciális érdeklődésére. A bennük tárgyalt problémák másfelől beleilleszkednek a tágabb körű koncepcionális keretbe. A „Pragmatika” átfogó koncepciójával való összefüggésüket tematikusan külön is kiemeli Stachowiak az első kötet bevezetésében, majd részletesen rekapitulálja a második kötet bevezetésében is.

Az első rész („Kultúrák és vallások”) a pragmatikus gondolkodás filozófia-előtti, mágikus-mitikus szakaszába vezet be. Abba a korszakba, amikor az emberiség először emelkedett ki a természeti létezés ősi formáiból, és sajátos társadalmi és kulturális föltételek között fokozatosan emancipálódott, öntudatosságra, racionalításra és önmaga irányításának növekvő képességére tett szert. A pragmatikus filozófia kezdeteiről van szó az írás-nélküli kultúrákban és a korai írásos magaskultúrákban, arról, hogyan birkózott meg a cselekvő és gondolkodó ember az élet és a realitás kényszerűségeivel. Az írásnak mindenesetre nagy szerepe volt abban, hogy kialakulhasson az elméleti distancia a mágikus-mitikus tudatformákkal és a kényszerű élethelyzetekkel szemben. Az egyre komplexebbé váló társadalmi cselekvésszisztematikus rendszerek számára a vallás a külső és a belső élet szabályozásában szükséges eszköznek mutatkozott.

Ennek a résznek az első tanulmánya, „A pragmatika az írást nem ismerő kultúrákban” (*Das Pragma in Schriftlosen Kulturen*) Wilhelm Dupré tollából származik és fordítása a „Magyar Filozófiai Szemle” jelen számában olvasható.

Justin Stagl tanulmánya: „Teória és praxis a szegmentális társadalmakban” (*Theorie und*

*Praxis in segmentären Gesellschaften*) egy új-guineai, neolitikus technikával rendelkező, halászó és földművelő törzs, a totemisztikus, azaz a természetet és társadalmat ugyanazon kategóriák szerint osztályozó iatmul társadalom etnográfiai példáján elemzi az elmélet és gyakorlat viszonyát. Cáfolja azt a fölfogást, amely szerint a totemisztikus világkép, ez az átfogó, az élet valamennyi aspektusába belenyúló teória a praxist annyira determinálja, hogy az csupán a teória „kivitelezése”. Az iatmuloknál is a totemisztikus rendszert, mint annak teóriáját, hogy tulajdonképpen mi az eset, kiegészítik az individuális cselekvéstervekbe beépített *ad hoc*-teóriák, amelyek azt mutatják meg, hogy mi itt és most az eset. A kétfajta teória — a társadalom aktuális és ideális organizációjának a modellje — ellentmondásba is kerülhet.

Azok a modern törekvések, amelyek a primitív társadalmak viszonyait idealizálják, azt állítván, hogy azokban még megvolt a teória és praxis töretlen egysége, voltaképpen saját társadalmuk „ellenmodelljének” tekintik ezeket a társadalmakat. Amikor egyesek a „természeti népekben” az „örök gyermekség” népeit látják, akiknek a „prelogikus gondolkodása” mentes a reflektálás széttépettségétől, mások pedig az „exotikus” kultúra hordozóit látják bennük, amely kultúra saját struktúrátörvényei szerint bontakozik ki, akkor az előbbieket nézete a teóriát a praxisra redukálja (a természet ölen való létezésre), az utóbbiaké pedig a praxist a teóriára (egy kulturális beavatási játék megszakítatlan folyamatára). Mindkét nézet el akarja tüntetni a teória és praxis feszült viszonyát, ami az emberi társadalmakban kezdettől fogva megvan, ahol a

kontinuitás sohasem töretlen, hanem különböző diszkontinuitások tagolják, elősegítve a teoretikus reflexiót. A gondolkodás és a cselekvés szétválasztásának a képessége s a mindenkor szituációra való reflektálás, valamint a gondolati tartalmak rögzítése a megőrzés vagy közlés céljából a fogalom- és szimbólumalkotás révén — alapvető jellemzője az embernek mint kultúrlénynek. A teóriaképzéshez szükséges produktív distanciát egyébként az iatmulok szinte szándékosan fokozzák. Mindenesetre magas komplexitású gondolat- és tudásrendszerek teljességgel együttjárhatnak a legprimitívebb technológiákkal, ha adva van egy hosszú tradíció és a viszonylag zavartalan kibontakozási lehetőségek. Ezeknek a rendszereknek a kumulatív továbbformálódását két belső akadály korlátozza: az írásnélküliség és a szegmentáció.

Stagl vizsgálja az írásbeliség és a szóbeliség kérdését, összehasonlítva a magaskultúrákat a primitív kultúrákkal. Az írás megfelel a központosításnak (politikaicentralizáció, városok létesítése, egy uralkodórétég kialakulása — elkülönült rendszeres neveléssel), a szóbeliség pedig a szegmentációnak. A szegmentális társadalmak az építőszekrényhez hasonlíthatók, melyben az építőelemek egymással különféleképpen kombinálhatók — építőelemeknek itt a társadalom különböző, főként állandóan fluktuáló kiscsoportjai tekintendők. A nagycsoportok lazábban szervezettek, s főleg a normatív szabályozás, a közös értékek és hiedelmek hordozói. Mindenesetre a magaskultúrákra jellemző vonások csíraszerűen megvannak a primitív kultúrákban is. Így ami az írást illeti, a gondolati tartalmak kulturálisan standardizált reprezentánsai megtalál-

hatók a primitív társadalmakban is, pl. kövecskék, botocsák, rovások, az iatmuloknál a hibiszkusz-rostból font, csomókkal ellátott zsinórok. Ezek tehermentesítik az emlékezetet és objektívválik annak tartalmai.

Az írás funkcionálisan tökéletesebb formái az írásos kultúrákban megkönnyítik a teória elkülönülését és önállósulását a praxistól. Az írás ugyanis elválasztotta a tudást a személytől és a tudással bíró személy szituációjától. Definíálhatóvá, összehasonlíthatóvá, fölhalmozhatóvá és az eredeti hordozótól függetlenül felhasználhatóvá tette a tudást (főként a központi politikai intézmények és bürokráciájuk által). Lehetővé tette a kritika kialakulását, amennyiben bírálni lehetett és tovább lehetett fejleszteni a rendszeren belül permanensen rögzített tudást. Ezzel intenzívebbé tette és stabilizálta az életpraxissal szemben álló objektív teória ideáját (ami megvolt már az írás nélküli társadalmakban is). Lehetővé vált továbbá a praxis szabályozása is (gyakorlati instrukciók, tankönyvek, nevelési és adminisztratív irányelvek). Ezzel szemben az írás nélküli kultúrákban a kimondott szó mindig több, mint a gondolati tartalmak pusztá vehiküluma, mert involválja a beszélő személy egzisztenciális szituációját a maga totalitásában, beleértve testi mivoltát is. A szavak mint olyanok nem a szerzőjüktől elkülönülő „dolgok”, hanem belőle fakadó „erők”, amelyek hatásösszefüggésben állnak a lét többi részével. A „szóbeli” kultúrák ezért is hajlanak a mágikus és mitikus világleképre.

Az írás nélküli kultúrákban a tudás organizációja a legszorosabb kapcsolatban áll a tudáshordozó szociális helyzetével, azaz közvetlenül alkalmazkodik a társadalom szervezetéhez.

Ezt az alkalmazkodást az emlékezet szociális funkciója teljesíti: a szituacionálisan kíváncsú tudásnak jobb esélyei vannak rá, hogy a kollektív emlékezetben megőrződjön, mint a szituacionálisan nem kíváncsú tudásnak. Ez okozza, hogy a folyamatok, változások ellenére mindig újra helyreáll az egyensúly a kulturális teória és a szociális praxis között. Ezt nevezik „a kulturális tradíció homeosztatikus organizációjának” (J. Goody és I. Watt). Mégsem szabad az írás nélküli társadalmak „zárttságát” eltúlozni. A „hivatalos” tudás mellett minden társadalomban van „nem-hivatalos” tudás is, mely aktualizálható, ha a szituáció megkívánja.

*Erik Hornung* egyiptológus az ókori Egyiptom történeti fejlődését áttekintve, ennek példáján elemzi cselekvés és tudás viszonyát a korai magaskultúrákban (*Handeln und Wissen in Primären Hochkulturen: das Beispiel Altägyptens*). Hornung, aki az egyiptomi magaskultúra Kr.e. 3000 körüli létrejöttét „ugrásszerű” világtörténeti eseménynek látja, s kétségszű, hogy a centralizált államhatalom kialakulásának döntő oka lett volna az öntözés központi megszervezésének szükséglete vagy egy „új faj” kívülről jövő inváziója, kiemeli az egyiptomi kultúra gyakorlatias, rugalmas jellegét, amely elsősorban a kézzelfoghatóra és felhasználhatóra irányult, s megmerevedése csak késői fejlemény. Ezzel kapcsolatban hangsúlyozza *Maat*-nak, mint a rend, mérték és jog elvét képviselő megszemélyesített istenalaknak (Ré leánya) az egyiptomi kozmikus szemléletében, állami életében és etikai fölfogásában játszott központi szerepét. Mivel a világban uralkodó rendet állandóan veszélyeztetik a káosz és a rombolás erői,

ezért a rend megőrzése szüntelen föladatot jelent, ami dinamikus jelleget visz az egyiptomi cselekvésbe. Hornung egyebek közt vizsgálja az egyiptomi túlvilághit és halottkultusz pragmatikus és etikai vonatkozásait, az írás és a történeti tudat kialakulását („Gesichte als Fest”), az irodalom etikai-magatartásszabályozó és politikai funkcióját, valamint a tudomány (és varázslat) praktikus irányultságát, s foglalkozik Ehnaton „monoteista forradalmával” is.

Werner Stark az első rész utolsó tanulmányában sokoldalúan vizsgálja a vallási és világi praxis viszonyát (*Die Religion in ihrem Verhältnis zur lebensweltlichen Praxis*). A vallás és az életvilági praxis összeszővődése már abból az alapvető tényből is következik, hogy minden társadalom *per definitionem* integrált rendszer, amelyben valamennyi rész az összes többi résszel összekapcsolódik. Persze, a részrendszerek dinamikája különböző lehet. A vallási gondolkodás és a gyakorlati cselekvés összefüggése az alapul szolgáló értékrendszer közös voltán nyugszik. A vallás székhelye az életben éppen abban az éthoszban rejlik, amely a cselekvéseket kormányozza. A vallás konkrét funkciója az életben kettős: az egzisztenciális szorongás enyhítése és az értelemadás. Praxeológiailag szólva ez annyit jelent, hogy részben cselekvést fölszabadító, részben cselekvést elősegítő hatása van. A vallási praxis egyfelől összefügg az egyes embernek a társadalomba való formális beilleszkedésével, amennyiben segíti megoldani a válságos élethelyzeteit („rites de passage”) és bátorítást jelent számára (a kisebbségi érzés leküzdése). Másfelől a társadalom fönnállásának is záloga, mivel védelmezi a hagyományos erköl-

csökre épülő társadalmi szerkezetet a struktúrát veszélyeztető erőkkel szemben. A vallás alkalmazkodik is a világi, különösen a gazdasági élet dinamikájához, és ezt a dinamikát erősítheti is. Ez történt például a kapitalizmus-hoz való átmenet idején a szerződésfogalom tartalmának a puritánok, baptisták és kvéerek körében végbement vallási fölértékelése, mintegy „megszentelése” által (*covenant-contract*), ami befolyással volt a piacgazdaság megszilárdulására.

A második részben („Görögség és római-kora kereszténygondolkodás”) a pragmatikus gondolkodásnak a filozófiatörténet e korai szakaszában megfigyelhető jelentkezésmódjait vizsgáló tanulmányok kaptak helyet.

Eberhard Lange (*Der Kybernetes-Begriff bei Homer und die Chancen einer Handlungsphilosophie des Ägäischen Meeres*) a *kübernétész* (kormányos)-fogalomnak a korai görög irodalomban előforduló alkalmazásmódjait alapján rámutat egy „kibernetikus” jellegű görög „cselekvésfilozófia” kialakulásának történelmi esélyére, amely azonban a különböző nekifutások ellenére a Platón utáni filozófia esszencialisztikus és passzívisztikus fordulata miatt beváltatlan maradt. A görög szofisztika racionális-fölvilágosító pragma-konceptiója pedig a Kr. e. 475 és 375 közötti időszakban olyan elméleti kezdeményezésekhez vezetett Gorgiásznál, Prodikosznál és Prótagorásznál, amelyek a modern szemiotika és szemiotikai irányultságú episztemológia belátásait előlegezték, amint az *Michael Emsbach* tanulmányából (*Pragmatisches Denken in der griechischen Sophistik*) kitűnik. Bár egyetlen, abszolút igazságról (Prótagorász szerint) nem beszélhetünk, mert az igazság a megismerő

szubjektum változó állapotaihoz kötött jellegű, a „bölcesség” azt a képességet jelenti, hogy ezeket a megismert igazságokat, melyek az empirikus szubjektum megismerési horizontját alkotják, megváltoztassuk, a megismerési horizontot dinamizáljuk, és azt, ami rossznak tűnik, jobbra alakítsuk. A képzetek, szokások és törvények az alkalmazásuk során szerzett tapasztalatok alapján a jövőbeli alakítás számára nyitottak, anélkül hogy eközben bármiféle teleologizmushoz kellene folyamodnunk.

*Ekkehard Martens* tanulmánya (*Platonischer Pragmatismus und Aristotelischer Essentialismus*) a Platón—Arisztotelész viszonyának azt a hagyományos értelmezését kívánja korrigálni, amely a platóni ideatan állítólagos esszencializmusát szembeállította az arisztotelészi filozófia tapasztalati jellegével és gyakorlatias konkrétságával. Úgy tűnik azonban, hogy Platón filozófiájának pragmatikus aspektusa határozottabb, mint általában gondolják. Már F.C.S. Schiller megkísérelte, hogy a prótagorászi pragmatizmust és a platóni esszencializmust szintézisben oldja föl (*“Plato or Protagoras”* 1908). Martens szerint Platón filozófiáját nem lehet helyesen értelmezni a görög társadalom fejlődése által fölvetett problémák tekintetbevétele nélkül. Platón a görög fölvilágosodás fölvilágosodásának a filozófusa: a mykénéi-homéroszi nemesi kultúra hagyományának objektívisztikus heteronómiáját és az azt fölvaltó polisz-demokrácia kultúrájának szubjektívisztikus autonómiáját (fölvilágosodás) egyaránt túl akarja haladni. Ez csak szubjektív módon történhet, de az objektív lehetőségek alapján. A heteronómia és az autonómia összefüggésének mikéntje

három lépésben ábrázolható: akció (cselekvés és gondolkodás a szilárd, rögzített minták szerint, vagyis a mykénéi-homéroszi kultúra beidegződései és hagyományai szerint), reakció (a mintának *mint* mintának a megismerése, a szabályozások relativizálása, pl. a szofisztikában), reflexió az eddig megtett lépésekre (mi teszi egyáltalán lehetővé a helyes cselekvést?). Platón az általánost úgy fogja föl, mint ami a konkrét cselekvést lehetővé teszi, s ily módon összeköti az igazság föltárását és megalapozását. Az igazság tehát igazolódás, nemcsak az utólagos alkalmazásban, hanem mint a cselekvés lehetővé tétele is. A tételes tudás (Satzwissen) mindig szoros kapcsolatban marad a gyakorlati tudással (Gebrauchswissen): a hagyományozott és kérdésessé vált gyakorlati tudást nem új tételes tudással kell pótolni, hanem kijavított gyakorlati tudással fölvaltani. A barlang-hasonlat három fázisára — leláncoltság, megfordulás, a fölemelkedés által való megszabadulás — egy negyedik következik: az újbóli alászállás (az igazi megismerés). Az igazság megismerése tehát nem a Jó ideájának formájában, nem teoretikus tételekben áll, és nem is az egyéni intuícióban, hanem a gyakorlati tenni-tudás formájában.

A platóni pragmatizmus a következő mozzanatokban ragadható meg: a megismerési folyamatban a fölfedezés, a megalapozás és a cselekvésszoros kölcsönviszonyában; a dialektikus-dialogikus valóságföltárás módjában (ennek menete: „akció” = egy gondolat, egy elgondolt cselekvés primér tételezése, „reakció” = relativizáló ellentételezés, „reflexió” = elmélyítő visszatekintés és új tételezés — állandó vonatkoztatással a dialóguson kívüli gyakorlati cselekvésre); a tételes tudás és a

gyakorlati tudás egymásvonatkoztatásában; a józan emberi értelem ellenvetéseinek komolyanvételében. Az idea az ismeretfolyamat felől nézve a dialektikus valóságföltárás mindenkorai célpontja, *s mint ilyen* a cselekvés orientálásának is célpontja.

Arisztotelész filozófiája számára viszont a pragmatikus gondolkodás nem volt konstitutív, hanem csak mint utólagos mozzanat járult hozzá. A princípiumok tanában megnyilatkozó arisztotelészi esszencializmus pedig abban áll, hogy bár a tudományos princípiumokhoz az érzéki adatokból mint „számunkra” elsőkből kiindulva jutunk, mégis a princípiumok önmagukban elsőek, tehát az általános és az egyedi elválasztása a kiindulópont, amelynek meghaladása csak utólag történik. Az általános ugyan benne van az egyedi dolgokban, de a tudás csak az általánost, a „tisztá” tudást célozza meg. A „bensőségre való visszavonulás” a politikai fejlődésre való reakció, amely a polisz-demokráciát fölváltó makedón uralom föltételei között már nem tette lehetővé a teoretikus és praktikus tudás egységét. Az általános *mint* cselekvésünk lehetősége — eltérően Platóntól — Arisztotelész passzivitásosabb filozófiájában, amelyben az igazi tudás öncél, reflektálatlan maradt.

Klaus Mainzernak a korai görög matematikával foglalkozó tanulmánya (*Axiomatischer Konstruktivismus und Ontologie: Zum philosophischen Selbstverständnis der griechischen Mathematik*) szerint az egyiptomi és babilóniai matematikában a számolási és mérési eljárásokat csak receptszerűen hagyományozták. Aritmetikai számolási és geometriai konstrukciós eljárásokról van szó, amelyek a földmérők, építésszek, államigazgatási tisztvisel-

lők és asztronómusok gyakorlatából származnak. Még nem tesznek különbséget az exakt konstrukciók és az approximációk között. A konstrukciós és számolási feladatok megoldása azonban, a megoldási eljárás előírása mellett, megköveteli a megoldás helyességének bizonyítását is. Ez az alapvető belátás először a görög matematikában fogalmazódott meg: itt biztosították első ízben a matematikai problémák konstrukciós és megoldási eljárásait logikai bizonyítások által. Így vált végül a görög matematika bizonyító tudománnyá. A matematika tárgyainak létét (pl. geometriai formákat) viszont ontológiailag alapozták meg, amiben az eleata-platóni hagyomány játszott fontos szerepet. A görög matematika mindkét filozófiai aspektusa — „a tevékenység evidenciája” a konstrukciós posztulátumokban és „a létező felmutatásának evidenciája” az axiómákban — a modern matematika számára is meghatározó maradt, még ha az evidencia kritériumát formálisan pontosabban adják is meg. Az újkorban különösen Kantnál merült föl az a fölfogás, hogy a matematikát mint emberi cselekvés (számolás, mérés) eredményét csak a tevékenység evidenciájára alapozzák. Érvényes azonban az az alapvető filozófiai belátás, amely a Thalészról Eukleideszig terjedő korszak görög matematikájának köszönhető: egyedül a konstrukciós eljárások nem elegendőek. Egyedül a tevékenységből nem támad evidencia. Bizonyítani kell, hogy a konstrukciók, meghatározott föltételek mellett, problémák megoldásai. Általánosan fogalmazva: cselekvéseink számára alapokat kell megadni — legyenek ezek empirikusak vagy aprioriak —, ha problémák megoldásáról van szó, s nem akarunk vak akcionizmusba

esni. A konstrukciók bizonyítások nélkül vakok; a bizonyítások konstrukciók nélkül üresek. Pragmatikusan általánosítva: a cselekvések alapok nélkül vakok, az alapelvek cselekvések nélkül üresek.

*Arno Baruzzi* tanulmánya (*Römische Philosophie — eine pragmatische Philosophie*) szerint Platón és Arisztotelész „politikai filozófiája”, melynek tárgya a politeia és a legjobb polisz volt, a római pragmatikus filozófiában talált folytatásra, amelynek *par excellence* képviselője Cicero, akinél Róma és a *res publica* válik egy új, eredeti filozófia kiváltképpeni tárgyává. Cicero nem egyszerűen eklektikus gondolkodó és a római filozófia nem pusztán a sztoicizmus epigon változata. A rómaiság, a *res publica* közösségiségének és a közösség polgárainak gyakorlata ennek a filozófiának a tulajdonképpeni tárgya, s kulcsfogalmi a *humanitas*, *virtus* és *auctoritas*. A Scipio (Kr. e. 183—129) és a Scipiók kora óta filozófiai tudatosságra emelkedő római öntudat e fogalmakban találta meg elméleti kifejeződését. Ezek a fogalmak azonban Róma történelmi, vallási és politikai hagyományainak gyakorlati vállalását és kiteljesítését jelentették.

A második rész utolsó tanulmánya *Franz Körner* tollából (*Existentielle Pragmatik aus transzendenter Immanenz als innere Tragkraft letzter Wahrheitssuche am geistesgeschichtlichen Beginn des abendländischen Rationalismus*) a római kor végén és a középkor küszöbén élő nagy gondolkodó, Augustinus keresztény pragmatikájával, az igazságkereső ember belső cselekvésének problémájával foglalkozik: hogyan fordul el az egzisztenciális krízist, a személyes válságszituációt átélő ember a külső

világtól a belső világ felé, hogy saját benseje immanens mélységeiben találkozzék a transzcendencia valóságával, a személyes Igazsággal; hogyan vezet útja a külső élet pseudo-autonómiájától az örök alapelv igazi autonómiájáig. A nyugati racionalizmus gyökerét a szerző a „ratio aeterna”-ból, az örök igazságból kiinduló tanításban és cselekvésben látja, amely az Istenével egzisztenciálisan helyes viszonyban lévő ember számára az immanens transzcendenciában tárul föl, s amely „ratio aeterna” viszont a transzcendens immanencia, a személyes Isten elméjének tartalma.

A harmadik rész (”Középkor: átmenet és ébredés”) tanulmányai a középkori gondolkodás történetében tárnak föl pragmatikus mozzanatokat.

*Karl Bosl* tanulmánya (*Grundausprägungen gesellschaftlichen Wandels von 10—14. Jahrhundert*) mintegy bevezetésként vázolja azt a társadalom- és kultúrtörténeti hátteret, amelyben a X-XIV. század között végbemenő változások kibontakoztak. E változások azután, a korábbi korszakok számos archaikus és antik elemét megőrizve, az új európai struktúrák kialakulását eredményezték. E korszak jellemző jegyei: a mobilitás, az expanzió, a „haladás” mind technikai, gazdasági, társadalmi, mind szellemi-kulturális értelemben (új társadalmi rétegek fölemelkedése, új élet- és gondolkodási formák keletkezése, városiasodás, a polgári — és részben a paraszti — szabadság kivívása), egyaránt az „új ember” és új társadalmi formák születése. A kitágulás, specializálódás, differenciálódás és racionalizáció folyamatait a koncentrációra való erős törekvés kísérte a hatalmi és uralmi viszonyok, a tudás és gondolkodás, a hit és teológia területén egyaránt,



egy új világ-, isten- és emberkép jegyében. Az új, bensőségesebb morális és vallási, valamint igazságosabb társadalmi igényeket kifejező tömegmozgalmak és az egyházi ortodoxia között kiéleződtek az ellentétek. Az önmagát jogi-politikai intézményként definiáló egyház gyakorlatilag föladta az egységes nagy keresztény közösség eszméjét, a *corpus mysticum*-ban egyesített egyház ágostoni fölfogását, amely a fölvilágosító-racionalistaskolasztika belülről kiüresített, s amely a kritikussá váló hívők szemében is egyre inkább ellentétesnek tűnt az egyháznak mint hatalmi intézménynek evilági valóságával, hierarchikus államszerű berendezkedésével. A társadalomban, az egyházban és az államban végbemenő változások a feudális struktúrák átalakulásához vezettek, s a vallási és politikai emancipatorikus mozgalmak (laikus vallásosság, evilági kultúra, rendiség) a jövő Európa-jának és régióinak lényeges elemeit alapozták meg.

A görög filozófiát recipiáló, továbbfejlesztő és Nyugat számára közvetítő iszlám filozófiájának történetét a társadalmi kontextusba ágyazva tekinti át *Gerhard Endress (Wissen und Gesellschaft in der islamischen Philosophie des Mittelalters)*. A tanulmány különös érdeme, hogy a városi kultúra talaján fölvirágzó, a kultikus praxis igényei (pl. a *qibla* meghatározása), a birodalmi adminisztráció és a nemzetközi távolsági kereskedelem szükségletei által is ösztönzött iszlám tudományosság empirizmusa és teoretikus teljesítményei mellett rámutat a racionalisztikus filozófiai etikának és a Platón „Állam”-át újrafelfedező politikai filozófiájának mint a vallási közösség filozófiai értelmezésének a jelentőségére, valamint azokra a konfliktusokra, amelyek a

filozófusok racionalista és az intellektuális elit igényeihez szabott elméletei és az uralkodó rétegek és a vallási intézmények ortodoxiájának dogmatizmusa között óhatatlanul fölléptek. A valódi igazságosság és az ideális állam megvalósításának elméleti programja, a filozófusok politikai szerepvállalása azonban a korrupt és hatalmi harcokban felörlődő államiság föltételei között éppúgy utópiának bizonyult, mint a filozófusok rezignált kivonulási kísérlete a társadalomból, ahogyan ezt Averroës (Ibn Rušd) világosan látta, aki saját korának Cordobájában már a „hedonisztikus” demokráciának a tiranniszba való átcsapását konstatálja. Az iszlám pragmatika a jogban találta meg definitív kifejeződését, s az ideális állam filozófiai utópiáját mint hipotézist elutasító Ibn Haldün (1332–1406) az iszlám jog problematikáját már a történelmi tapasztalatok alapján igazolja.

A pragmatikus gondolkodás kibontakozása szempontjából, miként azt a kötet más anyagai is bizonyítják, fontos téma az akarat és az intellektus viszonyának (az ember „belső praxisának”) a kérdése. *David B. Burrell (Creation, Will and Knowledge in Aquinas and Duns Scotus)* azokat a lényeges különbségeket és kapcsolatokat vizsgálja a skolasztika virágkorának képviselője, Aquinói Tamás és a késő skolasztika reprezentánsa, Duns Scotus művében, amelyek a teremtés, az akarat és a megismerés fogalmai között megállapíthatók. Egyfelől az intellektus primátusát valló fölfogás és az ebből fakadó teremtés-ontológia áll szemben az akarat primátusát valló fölfogással és az ebből fakadó voluntarizmussal, amely a világteremtés végső alapját Isten abszolút szabad akaratában látja. A szokásos megfo-

galmazás szerint az intellektualista és voluntarista álláspont közötti ellentét összefügg egyebek közt a lét (*esse*) fogalmának eltérő kezelésével, ami Aquinói Tamásnál nem-univokális, Duns Scotusnál pedig közös és univokális értelemben történik. Vagyis: Tamásnál a legfőbb létező, Isten, a dolgok *létének* az oka, amelyek éppen létezésük aktusánál fogva hasonlítanak minden létezés (*totius esse*) elsődleges és egyetemes forrásához, mint okozat az okhoz. Tamásnál tehát minden dolog ontológiai tömörsége és kontingenciája a létezés származtatott aktusából következik. Scotus szerint viszont, aki nem az *esse* terminusaiban kívánja magyarázni a teremtett létezőnek az első elvhez való viszonyát, a dolgok kontingenciája nem létmódjukból ered, hanem abból, hogy másként is lehetnek: vagyis abból, hogy *kontingensen okozottak*. Scotus így elkerülheti, hogy létmódokról beszéljen, a dolgok kontingenciáját tehát nem lényegükben (esszenciájukban), hanem a teremtő akarat szabad választásában látja. Ami az embernek Istenhez való viszonyát illeti, a szerző preferálja a „klasszikus” fölfogást, amely az embernek a valóság „igaz kötelékeihez” („true joints”) való illeszkedését vallja, szemben a „modern” fölfogással, amely a szabadságot autodeterminációnak tekinti.

*Elisabeth Leinfellner és Werner Leinfellner* tanulmánya (*Wilhelm von Ockhams Semantik und Pragmatik*) különösen Ockham ismeretelméletével és szuppozíció-elméletével foglalkozik. A szerzőpáros értékelése szerint Ockham logikája egy ismeretelméleti és pragmatikus orientációjú szemantika megteremtésének merész kísérlete, amely alkalmazható a köznapi nyelvre és a tudományokra. Szerin-

tük ma a szűk logicista állásponttól az empirikus logikákhoz, tehát alapjában véve az ockhami kezdeményezéshez térünk vissza. Ockham jelentős teljesítménye, hogy egy kétfokozatú — „operatív” (empirikus, mentális-intuitív) és „operacionális” (habituális, mentális-absztraktív)—szemantika alakjában egy pragmatikusan megalapozott (vagyis a nyelvhasználó ill. a megismerő szubjektum, valamint az idő és a kontextus vonatkozását tekintetbe vevő) nyelv- és ismeretelméletet teremtett. Ockhamnak a szuppozíciókról alkotott tana szerint ugyanazt a jelenséget fölfoghatjuk mind „intuitív” módon (ez a megfigyelést, az empirikus evidenciát, tehát a dolog létezésének bizonyosságát jelenti), mind pedig „absztraktív” módon (ekkor a dolog létezését vagy nem-létezését figyelmen kívül hagyjuk). Az intuitív megismerés megelőzi az absztraktívat, ahogyan szemantikailag az operatív jelentés is megelőzi az operacionálisat.

Mint *Ulrich Köpf* mondja tanulmányában (*Passivität und Aktivität in der Mystik des Mittelalters*), a misztikus teológiától megkülönböztetett misztikus élet és élmény passzív és szemlélődő jellege közzismert. A keleti egyházban a nyugalomra (hészükhia) és szemlélődésre (theória) való törekvés, az intenzív misztikus életvitel a *hészükhaszmosz* nevet kapta. Mária és Márta újszövetségi története (Lukács 10, 38–42) vagy Ráchel és Lea ószövetségi alakjának (Gen. 29) Ágostonnál található allegorikus értelmezése egyaránt a kontemplatív élet fölényét sugallja. Ulrich Köpf arra vállalkozik tanulmányában, hogy a nyugati misztikában föltárja az aktivitás, a tevékenység és a világhoz való cselekvő viszony

jelentőségét. Már a misztikus út fokozataiban: *conversio, purgatio, illuminatio, unio* jelen vannak a spontán és tudatos emberi cselekvés mozzanatai, amint ez a nagy német misztikusok, pl. Gertrud von Helfte, Meister Eckhart, Johannes Tauler műveiből világosan kitűnik. Eckhart mester nem csak a „minnewerc”-et (a szeretetből fakadó cselekedetet) helyezi a „werc der minne” (a szeretet belső, a bensőséges áhítatban és jubilációban megnyilvánuló megvalósulása) fölé, hanem a Mária—Márta viszony hagyományos értelmezését is ellentétére fordítja: nála nem Mária, hanem Márta a tökéletesebb. A tevékenység követelménye azonban nem egyszerűen a külsőleges tevékenységet jelenti, hanem azt, hogy az ember minden cselekedetében Krisztus követését valósítja meg, vagyis az ember egy új életbeállítódás alapján, a bensőből kiindulva cselekszik. Tevékenysége a létén alapul, melyet a teremtmény Istentől kapott, akinek léte tiszta tevékenység. A misztikus úton járó Én minél inkább föloldódik Istenben, annál tökéletesebbek már a földi életben a cselekedetei.

A harmadik rész utolsó tanulmánya *Norbert Herold* tollából (*Bild, Symbol und Analogie: die „Modelle” des Nikolaus von Kues*) a középkor és az újkor határán álló nagy gondolkodónak, Nicolaus Cusanusnak az ismeretelméletével foglalkozik, akinek kérdésfelvetései és megoldási kísérletei az újkori gondolkodás problémáit előlegezik, de egy konzervatív motivációból erednek. Egyfelől a szilárd pont elvesztésének világos tudata, az ember központi helyzetének illúzióként való fölismerése, másfelől az egységes keresztény világkép megőrzésére való törekvés a „tudós tudatlanság” gondolatához vezeti Cusanust: mivel az

igazságot nem birtokoljuk, ezért az igazságkeresés csak végtelen közelítési folyamat lehet. Az igazság végtelen és kimeríthetetlen, ezért a megismerőnek, aki fölfogja a megismerési tárgyak képmás- és jelszerűségét, a jeltől az igazság, a képmástól az ösképféle kell fordulnia. El kell hagynia a véges területét, az értelem által fölfogható arányok és ellentétek körét, s a szemléletet maga mögött hagyva el kell jutnia az ellentétes dolgok egybeesésének szellemi belátásához. A végtelen igazság csak az ellentétek egységének perspektívájában jelenik meg, ahogyan a kör kerülete és átmérője csak a végtelen nagy sugarú körben esik egybe. A példák és szimbólumok csak indítást jelentenek ennek az „ugrásnak” a megtételéhez. A tudós tudatlanság mintegy előzetes tudás, amely fölismeri az adott dolgok képmási jellegét, de ugyanakkor nem tartja a képmásszerűséget végleges célnak. Megismerésünk tehát szimbolikus, modellszerű, konjekturális. A modellalkotásban az emberi szubjektumnak az istenire emlékeztető kreatív szerepe jut kifejezésre a megismerési folyamatban. Az igazság nem csupán teoretikus kijelentések predikátuma, hanem az emberi élet átfogó célja. Az igazságkeresés a szubjektum gyakorlati és etikai földadata. Ha az igazság a divergáló mozzanatok egységesítése, úgy a szubjektumnak ezt önmagán is meg kell valósítania: az érzéki szétszórtságot a szellem és értelem egységesítő uralma alá kell hajtania. Az igazság mint a tudomány célja az ismeretek összességének értelmi koherenciáját (Sinnkohärenz) jelenti, amely a szubjektum harmóniájában tapasztalható meg. Ha Cusanus-t hely illeti meg a pragmatika előtörténetében, akkor ez a szerző szerint nem azért történik, mert

Cusanus pragmatikusan csak a megtehető tartotta célnak, hanem mivel bízott abban, hogy az ember képes végigjárni egy beláthatatlan, vég nélküli utat.

A negyedik rész („Reneszánsz, reformáció és fölvilágosodás”) első tanulmányában (*Praxis und Bewusstsein in der „Neuzeit”*) Rudolf zur Lippe az újkori fejlődés általános kritikái áttekintését adja. Rámutat a tudományos-technikai „haladás” és a „fölvilágosodás” kérdésességére, valamint kapcsolatára a tőkés vállalkozás igényeivel, különös tekintettel a természethez való gyakorlati és elméleti viszony alakulására. Az újkori gondolkodás a valóság birtokbavételét s az ember hatalmi helyzetét az ember és a világ „geometrizálása” útján kereste, az egyre fokozódó mechanizáció, kvantifikáció (a tér és az idő átélését pl. fölshívják a koordináta-rácsozat absztrakt mérési egységei: az idő „linearizálódik” és „tériesül”, a tér geometrizálódik) és általában a világgal való „szemben”-állás, a valóság minőségi sokrétűségéből kiemelt kvantifikált részaspektusoknak a világra való projiciálása révén vélte megvalósíthatónak. A szerző szerint más, régebbi kultúrák mítoszai és legendái (pl. a kelta Owain, az ír Conn-eda, a bantu Marimba) a természettel való összhang iránti nagyobb fogékonyságról tanúskodnak. Az emberi élet mechanizálódása, az absztrakt munka elválasztása az élettől, a pénz általános mércévé válása, a termelés és a társadalmi életorganizáció kapitalizálódása, a társadalmi-asulás expanzív és intenzív (a legindividuaisabbat is megragadó) kiterjedése, az európai konfliktusoknak a világ fölosztása útján való megoldása, a gazdasági egyensúlynak a kolonizáció általi megőrzése, egyáltalán minden-

nek, ami különös, az általános és az absztrakt alá való rendelése, ami annyi sajátos érték elnyomásához, deformálásához vagy elpusztításához vezetett — mindez szükségessé teszi a modern praxis átgondolását és ártértékelését, a fölvilágosító diskurzus megújítását. Ez nemcsak analitikus föladat, hanem politikai is, és a tudattalanban rejlő emlékezet felszínre hozását is magába kell foglalnia. A szemléletmód általános változása olyan praxist követel, amely a praxisra reflektál, s az ellentéteket és ellentmondásokat hajlandó a diskurzus fölvilágosító módszerével föloldani, az egyes fenomeneket pedig egy szerves egész részeként értelmezni. Olyan „haladásra”, modernségekre kell törekednünk, amely lényegi föltételének tekinti, hogy megszabaduljunk a vakságnak és az áldozatoknak eddigi történelmétől.

Amint Robert Stupperich tanulmányában (*Die Begründung der Willensfreiheit in der Welt der Renaissance, des Humanismus und der Reformation: dargestellt an Lorenzo Valla, Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchton*) kifejti, az előrehaladó szekularizáció korszakában a középkori világnézet öröksége nem tűnt el egy csapásra, de az emberről alkotott fölfogásban nagyobb hangsúlyt kapott a szabadság és az akarat problémája. Az itáliai humanizmus kiemelkedő alakja, Lorenzo Valla, Leonardo Bruni tanítványa, a constantinusi adomány legendájának merész kritikusa, *De libertate arbitrii* (v. *De libero arbitrio ad Garsan episcopum Illerdentem*) című művében, Boethiushoz (*De consolatione* 5. könyv) kapcsolódva tárgyalja az akarat szabadság kérdését, amelyet mint az emberi szabadság és az isteni előretudás (*prae-scientia*) problémáját vet föl. Változtathat-e az

ember valamit a világban, ha Isten mindent előre meghatározott? Van-e az emberiségnek, amely Isten rendelkezését követi, egyáltalán szabad akarata? A természet és a szükségesség nem határoz-e meg mindent? Valla a cselekvés forrását az akaratban jelöli meg, amelynek föltétele a döntési szabadság (*liberum arbitrium*). Az isteni *praescientia* azonban nem szünteti meg az akarat szabadságát, mert az isteni előretudás és az akarat különbözőképpen hat az emberre. A *praescientia* voltaképpen nem jelent mást, mint mindeknek az Istenre való vonatkoztatását.

A kereszténység és a humanizmus, az isteni és az emberi akarat harmóniáján munkálkodó Erasmus-t is, különböző műveiben, ismételten foglalkoztatta a szabadság kérdése. Az Újtestamentum görög szövegének vizsgálata során az akarat szabadság mellett és ellene szóló érveket is talált. Az ember döntési képességét mindenesetre nem adta föl, noha a szabadság és szükségesség kérdését racionálisan megoldhatatlannak tartotta. Az ember cselekedetnek szüksége van az isteni kegyelem segítségére, amely azonban nem szünteti meg döntési képességét. Erasmus ingadozó, közvetítő álláspontja az ellentétes tényezők közötti óvatos egyensúlyozást tartotta helyesnek. Luther szerint a hit jelentőségét túlhangsúlyozta, s ezzel az ember szabad akaratát háttérbe szorította.

A Luther és Erasmus közötti vitát Melanchton igyekezett elkerülni, bár inkább Erasmus gondolkodásához állt közelebb. Az ember döntési szabadságát vallotta, amelynek szerint nincs köze a determinizmushoz: a világban racionálisan megállapítható összefüggésekről van szó, a titoknak (*arcanum*) a háttérben kell

maradnia. Ha e két dolgot összhangba akarjuk hozni, nehézségekbe ütközünk. A kép zavarossá válik, s több a kár, mint a haszon. Melanchton meghatározása szerint a szabad akarat egyszerűen az értelemmel összekapcsolt akarat (*liberum arbitrium est voluntas conjuncta cum ratione*). Ítéltéképességünket a hibák és fogyatékok ellenére is megőrizzük. Szinergizmusa a *Loci theologici* (1535) című művében világosan megmutatkozik. A filozófusok tanítását a természetes emberről helyesnek tartotta: az ember a polgári törvényeket csak akkor teljesítheti, ha van akarat szabadság, amelynek veszélyeit világosan látta józan emberszemlélete alapján. A velünk született *lex naturae* mindenesetre mint magasrendű regulatív elv az egyik legfőbb adománynk, s Isten jelenvalóságának nyoma bennünk. Mint realista az embert lehetőségeinek körében, jóra és rosszra való hajlamával szabadnak tartotta, s úgy vélte, hogy az ember pozitív és negatív adottságainak mérlegén a pozitív tényezők súlya a nagyobb, s így Melanchton végső soron a humanista örökséghez kapcsolódik.

A világhoz való pozitív viszony, amely a *voluptas* mozzanatait sem zárja ki, egyaránt jellemzője Valla és Erasmus álláspontjának, amely az erkölcsi követelményt igyekezett összhangba hozni a konkrét valósággal; Melanchton számára pedig a döntő nem egy magasabb akaratról való tudás volt, hanem a saját akaratra kimondott igenlés.

A kísérleti módszer a XVI. és XVII. század folyamán vált a nyugati tudományosság integrális részévé, abban a korszakban, amelyet „tudományos forradalomként” ismer a tudománytörténet. Robert K. DeKosky tanulmá-

nya (*The Origins of Experimental Science*) azt a háromféle tradíciót vizsgálja, amelyek a kísérleti tudomány kialakulásában közreműködtek. Ezek: az egyetemi hagyomány, az okkult hagyomány és a technológiai hagyomány. Az egyetemi hagyomány, amely a XIII.-tól a XVII. századig jelentősen hozzájárult a modern tudomány megszületéséhez, a latin fordításokban megismert görög-arab tudományosság forrásaiból táplálkozott, s csak ritkán élt a kísérletezés módszerével. A skolasztikusok elsősorban tekintélyi és logikai érveket fölvonultató elméleti vitákat folytattak, ezért megközelítésmódjukra rányomta bélyegét a múltbaforulás. A platóni—arisztotelészi filozófia hagyományainak szellemében az intellektuális tevékenységet jóval magasabbra értékelték, mint a mechanikai vagy a materiális aktivitást. Az okkult hagyomány szintén görög-arab forrásokból merített (pl. Hermes Trismegistus írásából), de az alkimisták és mágusok nemcsak a tudást és ismeretet, a természeti folyamatok mélyebb megértését keresték, hanem a természet rejtett, titkos erői fölötti hatalmat is meg akarták szerezni, s a két cél náluk összekapcsolódott. Az okkult tudományosság jellemző vonásai: az ősi bölcsesség keresése, a tudás titkossága, a beavatottak szellemi elitjének exkluzivitása és a misztikus, szuprarácionális tapasztalatok és revelációk útján való ismeretszerzés hiedelme azonban ellentétesen bizonyultak a keletkezőben lévő experimentális tudomány-ideál nyitottságával és haladó szellemével. A technológiai hagyomány az előző kettőtől jobbra függetlenül élt a középkori és kora újkori Európában, s művelői és főntartói (főként az anyanyelvi szájhagyomány útján) a céhekbe

szerveződő kézművesek és iparosok voltak, akik közvetlen gyakorlati problémákkal foglalkoztak (technikai alkotások, eljárások kidolgozása, a nagyobb ipari vállalkozások, mint pl. téglagyártás, posztóipar, üvegyártás, papírgyártás, bányászat stb. számára gépezetek készítése).

A XVI. században az e három hagyomány közötti intellektuális, szociológiai és nyelvi korlátokat kezdik áttörni, s kölcsönhatásukból kialakulnak a természettudományos kísérletezés korai formái. E folyamat fokozatait mutatja be a szerző Paracelsus (1493—1541), Giambattista Della Porta (1535—1615) és William Gilbert (1544—1603) életének és művének elemzése alapján. Ebből kitűnik, hogy a hagyományelemek komplexitásából a XVI. és XVII. század folyamán hogyan jut egyre inkább érvényre az empirikus elem, ami lehetővé tette a kísérleti módszertan és a természet fölötti uralom eszméjének Francis Bacon (1564—1626) általi programszerű meghirdetését.

*Hans Sachsse* tanulmánya (*Wahrheitsserkenntnis und Naturbeherrschung in der Nova Scientia: Emanzipation zu neuen Bindungen*) a „Nova Scientia”, az „Új tudomány” (Nicolo Tartaglia, a híres reneszánsz kori mérnök művének címe, 1537), vagyis a modern természettudomány fejlődésmenetét tekinti át, s ennek értelmét kívánja tisztázni. Az újkori tudományban az istenismerettől független exakt magyarázatról és a gyakorlati alkalmazásról, az objektív igazság megismeréséről és a természetfölötti uralomról van szó, ahogyan ez a program már a XIII. századi előfutárknál, Albertus Magnusnál és Roger Baconnál kirajzolódik. Az újkori tudomány, eltérően

az arisztotelészi biológiai természet-modelltől, egy gépszerű, mechanikus modellt dolgoz ki, amely lehetővé teszi a megfigyelésen alapuló, matematizáló és kísérleti módszerek alkalmazását, amint Francis Bacon, René Descartes és Galileo Galilei munkásságából világos, de végső soron egy leegyszerűsítő és absztrakt, mechanikus világképhez vezet. Az új tudomány története egyben az individuum emancipációjának, a hagyományos kötelekektől való megszabadulásának a története is, de mint a tudományfejlődéssel szemben kezdettől fogva megnyilvánuló kritika mutatja, nem tudta biztosítani az ember számára az életben való orientálódáshoz szükséges értékpontokat. A tudomány és technika szerepéről folyó mai viták előterében nem annyira az ismeretelméleti kérdések állnak, hanem azok az aggodalmak, amelyek a tudományos-technikai fejlődés következményének ellenőrizhetőségét illetik, amint ez például Martin Heidegger technika-filozófiájában megfogalmazódott. A modern tudomány analitikus módszerét összehasonlíthatjuk a klasszikus kínai kultúra integrális, az ellentétek összefüggését és egységét (Jang és Jing) hangsúlyozó beállítódásával, mint alternatív lehetőséggel. Ennek a szemléletmódnak az előnyeit azonban, melyek elsősorban az emberek közötti megértés viszonylataiban (a személy logika-fölötti identitása iránti fejlettebb érzékben, valamint a tömegpszichológia területén) mutatkoznak meg, jelentős hátrányok ellensúlyozzák, mivel a nem-cselekvés (Wu Wei) passzív eszményéhez vezetnek, amely visszatart a meglévő összefüggések aktív megbolygatásától, s olyan magaskultúra kifejlődését eredményezte, amely a technikai fejlesztésre — a jelentős, de

csupán majd Európában kifejlesztett és széles körben alkalmazott találmányok (papír, selyem, puskapor, iránytű) ellenére — bénítóan hatott, s korlátozta az individuum kibontakozásának szabadságát is. Az analitikus és az integrális gondolkodás együttes alkalmazására, komplementáris egyensúlyára van szükség ahhoz, hogy az igazság megismerése és a természet fölötti uralom kívánatos és optimális kölcsönhatása megvalósulhasson.

Jürgen Mittelstrass és Peter Schroeder-Heister közös tanulmánya (*Zeichen, Kalkül, Wahrscheinlichkeit. Elemente einer Mathesis universalis bei Leibniz*) szerint a XVII. és XVIII. század filozófiai gondolkodásában erőteljesen jelentkezik a *rendszer* és az *enciklopédia* eszméje mellett az *egyetemes tudomány* eszméje, amely mindenekelőtt a *formális*, vagy — ismeretelméletileg megfogalmazva — az a *priori* megalapozható tudományokat kívánta egy egységes építményben összefogni, vagy azon a módon, hogy lehetőleg sok tudományt egy apriori alapra helyeznek (pl. Lambert az aritmetika, geometria, kronometria és logika mellett a kozmológiát, phoronómiát és ontológiát is az apriori tudományok közé sorolja), vagy úgy, hogy eleve csak a formális tudományokra korlátozódnak. Az utóbbi esetben pedig a következő különbség adódik: egyfelől az egyetemes tudomány általános programja (*scientia universalis* vagy *scientia generalis*), másfelől a *mathesis universalis* korlátozottabb programja, vagyis az a kísérlet, hogy a formális tudományok struktúráját mechanikusan ill. kalkuluszerűen kontrollálható függőségi viszonyokban ábrázolják és ezáltal a tudományos tételek megalapozását egy egységes exakt tudományos nyelv

alapjára állítsák. A *mathesis universalis* eszme lényege a módszertani koncepció matematizálása ill. logizálása, amely e koncepció konstruktív vagy operatív jellegét világosan kifejezésre juttatja. Descartes mellett Leibniz az, akinél egy tág értelemben vett *mathesis universalis* gondolata a legpregnánsabban nyer kifejezést. Leibniz ugyan különösen kalkulus-elméletében a deduktív logikára és matematikára összpontosítja figyelmét, de valószínűségelméleti megfontolásaiba programszerűen belefoglalja az empirikus tudásképzést is. Így nemcsak a modern deduktív logika jelentős előzményei találhatók meg nála, hanem az empirikus tudományok tudományelméletének előzményei is. Leibniz kifejlesztette egy egyetemes tudományos nyelv programját: a tudás újjászervezését a tudományos nyelv újjászervezésétől tette függővé. A program lényege egy mesterséges nyelv (*characteristica universalis*) konstruálása, amely egy jelelmélet (*ars characteristica*, *ars symbolica*) alapján a tényállások és ezek egymás közti vonatkozásainak ábrázolására mind logikai következtetési eljárásokat és döntési eljárásokat (*ars judicandi*), mind tartalmi-fogalmi meghatározásokat magába foglal egy definícióelmélet (*ars inveniendi*, *ars combinatoria*) alapján, s a tartalmi következtetésmódoknak a számítás formális bizonyosságát kölcsönözte. A leibnizi program határozott pragmatikus-operacionális jeleget s a tudományok matematizálásában és formalizálásában erős konstruktív irányultságot mutat.

Leibniz különbséget tett a szükségszerű (analitikus) és kontingens (empirikus) igazságok között, de szerinte mint racionalista szerint az utóbbiak is, tehát *minden* igazság

megalapozható *a priori* bizonyítások révén. A véges bizonyítások mellett ugyanis végtelen bizonyításokat is tekintetbe vett. Ilyen bizonyításokat azonban véges lény nem hajthat végre, hanem csak végtelen lény (Isten). A kontingens igazságok pedig éppen ilyen végtelen bizonyításokat igényelnének. Az ember számára a kontingens logikája csak mint valószínűségelmélet lehetséges, amely azonban éppoly megbízható szabályok szerint járhat el, mint a deduktív logika, nem beszélve hasznosságáról. Leibniz metafizikailag megalapozott valószínűségi logikája előlegezte Carnap induktív logikáját, amelyben a hipotézisek racionális értékelése az adott tapasztalati adatok vonatkozásában történik, ahogyan Leibniznél is a valószínűség foka a főnnforgó körülményekből (*ex datis*) következik. A leibnizi *mathesis universalis* koncepciója szerint egy egységes tudányszemléhez nemcsak az *egységes nyelv* és a *deduktív elmélet*, hanem az *empirikus-teoretikus kijelentések megalapozásának elmélete* is hozzátartozik.

Leibniz gondolkodásának pragmatikus vonásai, mint arra *Christos Axelos* tanulmányában (*Willensbildung und Ichbildung in der Metapsychologie von Leibniz*) rámutat, megmutatkoznak filozófiai pszichológiájában is, annak a kérdésnek a vizsgálata során, hogyan lehetséges az akarat gyökeres megváltozása. Az akaratformálás és akaratképzés mikéntjének fölfogásában a Locke—Skinner-féle hagyomány a „magatartásformálás” problémáját illetően az új szokások megszerzésének a képességét állítja a középpontba. A Leibniz—Freud-féle hagyomány viszont azt a képességet, hogy a törekvés és tevékenység számára új célokat tűzzünk ki, mégpedig olyan



új célokat, amelyek a tudatosságnak egy új, magasabb dimenziójába tartoznak. A problémát itt a „lélek jobbátétele”, tehát nem a cselekvés — külső kényszerszertől mentes — megváltoztathatóságának a lehetősége jelenti, hanem az, hogy a cselekvés alapjául szolgáló intenciót hogyan változtathatjuk meg. Egy olyan korban, amelyben a tudat reformjának a kérdése napirenden van, tudniillik abban a vonatkozásban, hogy egy új társadalmi rendnek mennyiben van szüksége az új emberre mint egy megváltozott akaratú irány hordozójára, s az új ember keletkezésének mennyire van szüksége az új, másféle hatásokat kifejtő társadalmi környezetre, döntő jelentősége van az akaratképzés és az akaratú irány megváltoztatása problémájának, egyszóval az „önmagunkon való munkának”. Hogyan valósítható azonban meg ez az önmagunkon való munka, a „lélek jobbátétele”? Mivel Leibniz szerint, aki az akarat és értelem hagyományos dualizmusát meg akarja haladni, az akarat önmagát közvetlenül nem változtathatja meg (az akarat akarásának föltételezése pedig végtelen regresszushoz vezetne), ezért szükség van az akarat összekapcsolására az értelemmel mint az akaratot meghatározó instanciával. Az akarat és az értelem kapcsolata kölcsönös és körkörös: az akarat az értelemre vonatkozik, amennyiben ez, az akaratot meghatározva, az akaratra vonatkozik. Az akarat és az értelem azonban Leibniz-nél, aki a közvetítések nagy figyelmet fordít, a voluntatív és a kognitív tágabb körű tartományának csupán a csúcsai. A voluntatív ugyanis magába foglalja az ösztön alsóbb rétegét is a „gondolkodó akarat” vagy a „tudatos akarat” mellett. A kognitív szféra pedig nemcsak a tudatnak az a

képessége, hogy alap- és következmény-viszonyokat tárjon föl és igaz ítéleteket alkosson (a különösnek az általános alá történő helyes szubszumálása által), hanem az ismeretnek az emlékezetben (mémoire) való megőrzése képességét is jelenti, amely kombinálódik azzal a képességgel, hogy az ismeretet a visszaemlékezés (réminiscence) révén és a figyelem vagy a koncentrálás segítségével szükséglet szerint ismét a tudatba emelje. Leibniz akarat- és döntésmélete hajtóerők és gátlások összjátékát veszi alapul és a döntési képességnek csak relatív, korlátozott, determinált szabadságát ismeri el. Az akarat formálódása, az önmagunkon végzett munka Leibniz szerint a társadalom megváltozására is rá van utalva és a tudat morális megváltozása a belső és külső ösztönzések nélkül csak tendencia lehet. Az „emberi nem szerencsés forradalmára” van szükség az erény megvalósulásához. Az akarat formálódásának etikai-antropológiai aspektusát ki kell egészítenie a politikai-társadalmi körülmények megváltozásának.

A negyedik rész utolsó tanulmányában (*Arbeit und Technik im Paradigma der Aufklärung*) Severin Müller a fölvilágosodás munka- és technikafölfogását elemzi. Kant — a fölvilágosodás törekvéseinek kifejezőjeként — az emberi észet pragmatikusan és praxeologikusan fogja föl: olyan képességgént, amelynek révén az ember leküzdheti a természeti állapotot és kialakíthatja az őt egyedül kielégítő, magateremtette világot. A fölvilágosodás gondolkodása Descartes-tól Kantig a munka és technika jelentőségét nemcsak a természet fölötti uralom növekedésének perspektívájában látja, hanem antropológiai vonatkozására is rámutat. A tanulmány vizsgálja Descartes,

Locke, D'Alembert, Diderot és Kant munkafelfogását a tudás és megismerés, az önfenntartás és szükségletkielégítés összefüggésében. Descartes, aki a spekulatív filozófia helyett gyakorlati filozófiát követel, a filozófiai tudást instrumentálisan értelmezi: a cél a természet elméleti és gyakorlati meghódítása, minden ember általános jólétének biztosítása. Ez a cél megkívánja a tudás közlését, a kooperációt, a nyilvánosságot, a föladatok megosztását. A tudás interszubjektivitása lehetővé teszi szintetizálását és racionalizálását valamint akkumulációját, s ezzel a tudományos és emberi haladást. Descartes, aki a szellemet élesen elválasztotta a testtől, s az utóbbit gépezet módjára fogta föl, a természeti-gépi és mester-séges-gépi testiség különbségének, ha csupán hipotetikus formában való megszüntetésével is, földézte azt a veszélyt, hogy a gépi modell egyetemes magyarázóelv jellegét ölti. Fölfogása azonban a maga egészében a munka és technika jelentőségének potenciális fölértékeléséhez vezetett. Locke nemcsak a megismerést értelmezi a munka analógiájára, amennyiben az eredetileg üres és potenciális értelem az érzéki észlelés által szolgáltatott, előzetesen adott anyagot ("egyszerű ideák") az értelmi műveletek során földolgozza, hogy aztán betölthesse pragmatikus-antropológiai funkcióját, az ismeretek megszerzését, fölhasználását, az emberi szükségletek szolgálatát, hanem a munkát olyan civilizációs föladatnak is tekinti, amely képes az emberen kívüli anyagi valóság rendezetlen állapotába rendet, formát struktúrát vinni, hogy a Föld ne maradjon „megműveletlen”. D'Alembert a tudás két hajtóerejét az „önfenntartási ösztönben” és a „tudásvágyban” látja, s hangsúlyozza a tudás

pragmatikus vonatkozásait: a tudásfajták és módszerek vonatkozásait az emberi szükségletekre és azok fejlődésére. Diderot a tudományok és művészetek létrejöttét a munkának (industrie) tulajdonítja, a humanizáció alapföltételének tekinti. Rehabilitálja a „mechanikus művészeteket” és a technika instrumentalitását az emberi potenciák kifejlesztéseként, realizálásaként értelmezi. Minden mesterség és művészet célja, hogy formát adjon a természeti alapnak, legyen az az anyag vagy a szellem, a lélek valamilyen funkciója vagy a természet valamilyen produktuma. Végül a munka Kantnál pragmatikus-instrumentális jelentőségén túlmenően praktikus-morális jelentőségre tesz szert: általa vergődhet ki az ember „a szinte természetévé vált kiskorúságból”, alakíthatja ki önmeghatározása számára a mozgásteret, vívhatja ki morális nagykorúságát, morális szabadságát.

Az ötödik rész ("Transzcendentális idealizmus") első tanulmányában (*Kants Philosophie des Handelns und ihre aktuelle Bedeutung*) Friedrich Kaulbach a mai kor cselekvő emberének szituációjára való tekintettel vizsgálja Kant cselekvésfilozófiáját. A Kant-korabeli cselekvő ember szituációja ugyanis a szerző szerint hasonlít a mi korunkéhoz. Az egykori liberális-utilitarisztikus program célkitűzései — a gazdagság, hatalom, szabadság és jólét: a „boldogság” biztosítása az emberek lehető legnagyobb része számára — a mai jóléti demokráciáknak is pragmatikus céljai maradtak. A korlátlan haladás programja azonban időközben szociális igazságtalanságokhoz, a gazdagok és szegények közötti ellentétek kiéleződéséhez vezetett, amely az állam beavatkozását tette szükségessé, ami viszont az

individuum cselekvésszabadságának korlátozását eredményezte. Ezzel a dilemmával szembenézve fejt ki Kant azt a gondolatot, hogy nem az az állam a legjobb, amely polgárainak a legtöbb jólétet, hanem az, amely a legnagyobbfokú jogbiztonságot nyújtja. A cselekvés értékét és értelmét pedig nem az olyan javak, mint jólét, hatalom, béke stb. megszerzése adja, hanem az ember szabadságára tekintettel lévő akarat helyessége és jogossága, amely tulajdonképpen magukat ezeket a javakat jogos és választható célokká teszi. A tiszta gyakorlati ész igazságosságára kell mindenekelőtt törekedni, s ekkor a konkrét cél magától osztályrészünk lesz. A cselekvés értékét és értelmét tehát nem a célok, a javak mint olyanok garantálják, hanem az akarat önmeghatározásának helyessége és jogossága, s éppen ez teszi a tartalmi célokat jogossá és igazolja választásukat. A kanti gyakorlati filozófia forradalma tehát megfordítja a hagyományos fölfogást: nem a „jóként” fölsimert cél tartalmazza a cselekedetet „jóvá”, hanem a helyes és jó akarat formája teszi a célokat morálisan igazolttá.

A szerző részletesen elemzi Kant fölfogását az ember cselekvésének a „természettörvény” és a „szabadság törvénye” erőterében kibontakozó lehetőségeiről. Az ideáltípus, a „tiszta”, azaz a tisztán észmeghatározta autonóm alapcselekvés, a gyakorlati ész által meghatározott „jó akarat” mellett, amely megszabja a lehetséges döntések és cselekvések körét, foglalkozik a mindennapi életben leggyakrabban előforduló „kevert”, autonóm-heteronóm cselekvési formákkal és ezzel kapcsolatban a „praktikus” és a „pragmatikus” cselekvés kanti megkülönböztetésével. A „praktikus”

ész által meghatározott cselekvés a morális célokat jelöli ki, a „pragmatikus” ész pedig a cél megvalósításához szükséges eszközöket határozza meg, tehát technikai-gyakorlati jellegű (ez megfelel a „bölcsség” és „okosság” ellentétének).

A mai kor technológiai gondolkodása hajlik rá, hogy a legkülönbözőbb területeken, a politikában, gazdaságban, igazgatásban és technikai haladásban az eszközöket célokká tegye: ebben a vonatkozásban aktuális feladat, hogy a praktikus és pragmatikus ész viszonyának kanti meghatározását komolyan vegyük.

A cselekvés igényli a siker reményét, azt, hogy van „értelme”: ezt szavatolja Kantnál „a legfőbb jó posztulátuma”, amely a természet és szabadság, a sors és a jó akarat végső összhangjának a perspektíváját jelenti. Egy ilyen perspektíva megköveteli, hogy a cselekvő egyén nézőpontján túl, a közösség szempontját is tekintetbe vegyük, ehhez pedig nélkülözhetetlen az a történetfilozófiai távlat, amelyben a célok elérését nem csupán az egyes egyén, hanem az emberiség egészének munkájaként fogjuk föl.

Fichte cselekvésfilozófiája a tárgya *Claus Baldus* tanulmányának (*Fichtes idealistischer Handlungsbegriff, auf der Folie eines traditionsbezogenen Interpretationsplans*). Fichte „tudománytana” (1794–95-ös változat) a szerző interpretációjában az európai kultúra három hagyományos motívumát integrálja: a „világ és mérték” görög-klasszikus fogalmát, az „út és remény” zsidó-romantikus tapasztalatát és az európai-fausti témát, amely a „cselekvés, tett és valóság” problémáját helyezi a középpontba. Fichte filozófiája azonban sajátos módon úgy szintetizálja e három hagyomá-

nyos motívumot, hogy a görög-klasszikus tematika, mégpedig az apollói elv szűkebb racionalista aspektusában, maga alá rendeli a másik kettőt. Ez közelebbről annyit is jelent, hogy a fichtei szintézisben — amely az ismert alaptételezésekkel kezdődik: 1. az Én tételezi önmagát, 2. az Én tételezi a nem-Ént, 3. az Én az Énben szembeállítja az osztható Énnel az osztható nem-Ént, tehát a szubjektum és objektum ellentéte az Én immanenciájának keretén belül tételeződik — nem a „világ” explicit ábrázolásáról, nem a magábanvaló dolgok világáról van szó, hanem a világot eleve mint tudást tematizálja, s a „cselekvést” és a „tett”-et sem a modern értelemben vett munkaként fogja föl, hanem mint a tudás aktivitását és passzivitását. Itt tehát olyan tudat-immanens folyamatokról, a tudás rendszerét alkotó fogalmak olyan belső kifejesztéséről van szó, ahol a tárgy elsajátításának belső tevékenységén valamint a tárgy- és Éntapasztatlat különböző ellenállásain át egy végtelen „haladás” során jutunk el a „világ” konstruált képéhez.

Az „út” és a „cselekvés” tehát Fichténél a „világ”-tudást szolgálja, nem pedig megfordítva, mint Schelling szabadságfilozófiájában és mitológiájában, vagy Kierkegaard teológiájában és pszichológiájában, ahol a „tett” áll az „út” szolgálatában, vagy Mill és Marx politikai gazdaságtanában, ahol az „út” áll a „tett” (munka) szolgálatában.

A mai kort a szerző úgy értelmezi, mint az eddigi haladás megtörésének, a lélegzetvételi szünetnek, s egyben az erőgyűjtésnek a történelmi pillanatát. Az erőgyűjtéshez szükség van az emlékezésre, a múlt fölidezésére, az európai hagyományokhoz való visszatérésre. Ennek

jele az archaikus struktúrák iránti fokozott érdeklődés, amelynek a klasszikus filozófiai rendszerek esetében is el kell vezetnie a hagyományos európai mélystruktúrák föltárásához, hogy a jövő felé való előrelépéshez szükséges gondolati motivációkat, eszmei „energiákat” összegyűjthessük.

Az ötödik rész s egyben a kötet utolsó tanulmányának szerzője *Claudio Cesa*, a klasszikus német idealizmus történetfilozófiájának problémájával foglalkozik (*System und Geschichte im Spannungsfeld zwischen Schelling und Hegel*). A kanti filozófia „historizálásának” törekvése már Fichténél megfigyelhető, aki „Tudománytan”-át (1794) úgy tekinti, mint „az emberi szellem pragmatikus történetét”. Valójában, a szerző szerint, Schelling volt az, aki először fogalmazta meg egy „történeti filozófia” eszméjét, amelyet „az öntudat történetének” tekintett, s ő határozta meg a világtörténelem szisztematikus helyét és három fő periódusának sémáját „A transzcendentális idealizmus rendszeré”-ben (1800) a jogfilozófia utáni és a „filozófia általános organonjának levezetése” előtti részben. Hegel aztán ehhez kapcsolódva a történelmet a filozófiai gondolkodás központi problémájává fejlesztette, s az ő eszméit a liberális hegelianusok (Michelet, Rosenkranz) fölkarolták és elterjesztették. V. Cousin „Introduction à l'histoire de la philosophie” c. munkája már 1828-ban ismerttette Hegel filozófiáját nemcsak Franciaországban, hanem fordítások révén (angol, spanyol, portugál) Európa-szerte. A baloldali hegelianusok (Feuerbach, Marx, Engels) Hegel rendszerének zártságát, logizmusát bírálták, míg történeti szemléletét nagyra becsülték. A szerző elemzi Schelling történetfilozófiájának

későbbi, 1800 utáni alakulását, s összehasonlítja Hegel történetfölfogásával, rámutat a köztük kialakult ellentétekre, a kölcsönös kritikákra, s végül érinti a történetfilozófiai gondolkodás modern utóéletét is, amelyet a történelmi szükségszerűség elleni polémia, a relatív kontingencia — „vannak törvények, de

a történelemnek nincs törvénye” (Renouvier) — és az individuálisnak mint a történelem tárgyának föl fogása (Dilthey) jellemez. A történetfilozófiából, az abszolútummal és az általánossal való szakítás után, a történetírás filozófiája lett.

## EGY KORSZERŰ VALLÁSFILOZÓFIAI BEVEZETÉS\*

ENDREFFY ZOLTÁN

A szerző, aki a vallásfilozófia és az általános vallástudomány professzora a Nijmegeni Egyetemen, művét annak a kérdésnek a vizsgálatával kezdi, hogy milyen jelentősége lehet a vallásnak illetve a vallási jelenségeknek modern társadalmunk életében. A felületes szemlélő úgy vélheti, hogy korunk nagy problémáinak nem sok köze van a valláshoz, s így a vallások ezek megoldásában nem játszhatnak túl fontos szerepet. Legyen szó a világszegegyenségről, az atomfegyverkezésről, a népességrobbanásról vagy az ökológiai válságról — mindezek olyan problémák, amelyek elsősorban tárgyilagosságot és józan szakértelmet követelnek tőlünk.

Wilhelm Dupré azonban nem osztja azt a manapság oly széles körben elterjedt nézetet, hogy a szekularizáció kizárólag a vallás visszaszorulásának vagy éppeltűnésének folyamataként volna leírható. Először is a szekularizáció

— miként Dupré megállapítja — voltaképpen maga is csak vallási jelenségként érthető meg. Másodszor pedig szembetűnő, hogy a vallási hagyomány elvesztéséből fakadó negatív jelenségek (az agresszivitás növekedése, az élet értelmetlenségének átérzése és a belőle adódó viselkedési zavarok), mintegy visszahatásképpen, éppenséggel új vallási formáknak illetve a vallás hagyományos mellékjelenségeinek — gnózis, asztrológia, okkultizmus stb. — megjelenéséhez vezetnek. Végezetül: bármilyen veszélyek leselkedjenek is ma az emberiségre, ezek mindenképpen olyan veszedelmek, amelyeket maguk az emberek idéznek elő saját cselekvéseikkel, s mivel ezek saját ön- és világföl fogásukon alapulnak, szempontjukból semmiképpen sem lehet a vallást illetve vallásokat irrelevánsnak nyilvánítani. Már csak azért sem — teszi hozzá Dupré —, mert modern világunkban a szekularizáció mellett

\* Wilhelm Dupré: *Einführung in die Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985, 176 oldal

meghatározó szerepet játszik a vallási pluralizmus és a különböző kvázi-vallási társadalmi jelenségek léte is, ennél fogva a filozófia (ha hű akar maradni küldetéséhez, hogy ti. kritikai önreflexiója legyen az embernek és világának) a vallásjelenségkomplexumára mindenképpen ki kell hogy terjessze vizsgálódását.

A vallási jelenségkomplexum vizsgálatánál a filozófia abból a tényből indul ki, hogy *van* vallás, hogy például a hétköznapi életben is lépten-nyomon találkozunk vele és beszélünk róla. Bármennyire magától értetődőnek tűnik azonban a köznapi gondolkodás számára, hogy mi vallás és mi nem-vallás, a filozófiai reflexió már a kezdet-kezdetén súlyos nehézségekbe ütközik. Filozófiailag ugyanis egyáltalán nem nyilvánvaló, hol húzódik a határ vallás és nem-vallás között — márpedig épp ez az alapja minden további vallásfilozófiai vizsgálódásnak. Ezen a ponton a vallásfilozófia csábítást érezhet, hogy a vallási jelenségkör vizsgálatát a vallás *definíciójával* indítsa el. Ez az út azonban Dupré szerint nem járható, jóllehet a vallásfilozófia eddigi története és a vallástudományok épp elég vallásdefiníciót kínálnak. A definícióból való kiindulás azonban azért nem vezet célra, mert a definícióba elkerülhetetlenül mindig belejátszik a definíció megalkotójának hétköznapi vallásfelfogása. Más szóval egy ilyen definíció akarva-akaratlanul valamilyen vallásfilozófiai preconcepción alapul, ám anélkül, hogy ez tudatosulna, ami viszont „tárgyvesztéssel” jár: a vizsgálódásból ez esetben óhatatlanul kimaradnak a tárgy — vagyis a vallás — azon vonásai, amelyek kívül esnek a definíciót alkotó személy előzetes (köznapi) vallásfelfogásán... Ezért a vallásfilozófia csak hosszú és fáradságos módszertani

előkészítés után kezdhet neki, hogy megkíséreljen választ adni a vallásfilozófia igazán érdekes kérdéseire: mit értünk valláson? mi az értelme a vallásnak és a róla való beszédnek? hol a helye a vallásnak a valóság és a tapasztalás egészében? mi a jelentősége a vallásnak az emberi valóság és az igazság ideája szempontjából? vajon a vallásra vonatkozó igazságon kívül vannak-e vallási igazságok is?

Dupré vallásfilozófiai kísérleténaksajátzerűsége abban áll, hogy a vallásfilozófiát, amelyet a vallási jelenségkör ontológiájaként fog föl, egyszersmind a fundamentálfilozófia és a metafizika közvetítésének is szánja. Ez az első pillantásra talán nehezen érthető szándék azonnal világossá válik, ha fölvetjük a vallás és a filozófia egymáshoz való viszonyának kérdését. A vallásfilozófia főadatát általában abban szokás megjelölni, hogy e diszciplinának vizsgálnia kell a vallás jelentőségét a filozófia szempontjából, s ki kell fejtenie mindazt, ami a vallásról filozófiailag elmondható. Mivel nincs semmi, ami filozófiailag irreleváns volna, a történetileg megjelenő vallások léte arra készíti a filozófiát, hogy őket vizsgálódásának tárgyává tegye, s ily módon — a természet, a moralitás, a művészet stb. filozófiája mellett — kidolgozza a vallás filozófiáját is. Így a múlt század eleje óta, amikor a vallásfilozófia létrejött, e diszciplinát filozófiai szaktudománynak tekintik, amelyet az egyes kutatók hajlamuknak és ízlésüknek megfelelően kedvelnek vagy kerülnek, de a legtöbben a vallásfilozófiát mégis csupán a „komoly” filozofálás többé-kevésbé érdekes, ám periférikus jelenségeként kezelik. Ennyiben a vallásfilozófia mint filozófiai diszciplína ugyanabban a sorsban

osztozik, mint ami a vallásoknak jut osztályrésül egy szekularizált világban...

Dupré szerint azonban nem úgy áll a dolog, hogy a filozófia és a vallás viszonyában a filozófia egyszerűen a valláson kívül és a vallás fölött álló pártatlan szemlélő álláspontjára helyezkedhetne. Hiszen amennyiben a filozófia kulturális alkotás, amely meghatározott történelmi körülmények között keletkezett, mégpedig épp a vallás egyik alakjával, a mítosszal vitázva, annyiban már eleve föltételezhető, hogy a vallás valamilyen módon maga is hatást gyakorol a filozófiára. S ez nem csupán föltételezés, hanem „kemény tény”, minthogy a filozófiatörténet tanulsága szerint gyakorlatilag egyetlen jelentős filozófus sem létezett, akit ne befolyásolt volna így vagy úgy a valláshoz való viszonya. Bármennyire szeretne is „tisztá” lenni, a filozófia — mint konkrétan létező lények szellemi tette — kötve van a kulturális valóság törvényeihez és összefüggéseihez, amelyek között fontos szerepet játszik a vallás is: a filozófia nem konstituálhatja magát anélkül, hogy ne függne azoktól a föltételektől, amelyek lehetővé teszik konstitúcióját. Filozófia és vallás tehát kölcsönösen hatnak egymásra, s ezért Dupré szerint a vallásfilozófiának — ha nem akar foglya maradni a saját nemtudatos, filozófia előtti vallási preconcepcióinak — úgy kell eljárnia, hogy a vallásra irányuló reflexiója egyben önmagára irányuló reflexió is legyen. S ez a föntiek miatt megfordítva is áll: a filozófia önmagára irányuló reflexiója nem lehet teljes a vallásra irányuló reflexió nélkül. Éppen ezt jelenti Dupré szerint az a követelmény, hogy a vallásfilozófiát a fundamentálfilozófia központi kérdésének kell tekinteni, azaz: a vallásfilozófiát a fundamen-

tálfilozófia és a metafizika közvetítéseként kell kifejteni.

Ennek a fundamentálfilozófiával összefonódó vallásfilozófiának természetes kiindulópontja a kultúra vizsgálata. Az ember kulturális lény, ami azt jelenti, hogy az emberek maguk-alkotta szimbolikus rendszerekben (nyelv, szokások, mítoszok, hagyományok stb.) élnek, s csak e szimbolikus rendszerek közvetítésével jön létre számukra a valóság, konstituálódik a jó és a rossz, a fontos és a lényegtelen stb. Az ősi kultúrák, amennyire ismerjük őket, egytől egyig mind vallási jellegűek, a kultúrát át- meg átjárja a vallás. A vallás mint önálló objektíváció a civilizációval együtt jön létre, s ennek megfelelően Dupré nagy teret szentel a törzsi társadalomból a civilizációba való átmenet vizsgálatának, hiszen a vallásnak mint önálló komplexumnak itt következik be kontextusától, azaz a kultúra többi részétől való elkülönülése.

Nem térhetünk itt ki azoknak az érdekes fejtegetéseknek a hosszabb ismertetésére, amelyeket Dupré az ún. törzsi univerzalizmusról és a prófétai vallásokról, továbbá a *homo symbolicus*-ról és a *homo religiosus*-ról ad. Befejezésül ezért csak annyit jegyzünk meg, hogy Dupré megközelítése, amely nem elsősorban a vallásoknak mint sajátos doktrínáknak a vizsgálata kíván lenni, hanem inkább a vallásoknak a kultúrában betöltött szerepére összpontosít, ígéretes útnak látszik a vallások közti kölcsönös megértés előmozdítása szempontjából is. Mert ha a vallásokat — Dupré javaslatának megfelelően — komplex értelemadó rendszereknek tekintjük, amelyek egy kultúra illetve a benne élő egyének számára valóságot, értéket és értelmet, önzonosságot

és igazságot (vagy épp ellenkezőleg: értelmetlenséget és valótlanságot) konstituálnak, akkor ezzel egy olyan perspektíva nyílik meg, amelynek fényében újszerűen vetődik föl egy-egy vallás igaz vagy hamis voltának kérdése. A hangsúly ugyanis az egyes doktrínák igazságáról vagy hamisságáról áthelyeződik a vallás

egészének mint „üdvútnak” (Heilsweg) vagy tévútnak a megítélésére, ahol a hagyományos kontroverzteológiai megfontolásoktól egészen eltérő szempontok érvényesülnek: oly szempontok, amelyek lehetővé teszik, hogy ki-kifölülemelkedjék saját (vallási) hagyományának — explicit vagy implicit — etnocentrizmusán.

## AZ ÖRÖKLÉT GYŰRŰJE\*

B. BÉKEFI MARIANNA

A szerző ebben a művében arra a feladatra vállalkozott, hogy az örök visszatérés gondolatát elemezze Nietzsche filozófiájában. Az nem derül ki sem a mű stílusából, sem fölépítéséből, hogy valójában mit is tartunk a kezünkben: egy tudományos tanulmánygyűjteményt, vagy egy gondosan összeszerkesztett esszéket? És ez nem csupán formai kérdés — függetlenül attól, hogy az elvontabb tudományos és az ösztönösebb esszéisztikus szintek keveredése gyakran vezet stílustöréshez. A formai mögött ugyanis tartalmi bizonytalanság húzódik meg. Mintha a szerző nem tudta volna eldönteni, hogy „csak” interpretálja-e az örök visszatérés gondolatát és ezen keresztül Nietzsche filozófiáját, vagy sokkal inkább a továbbgondolására vállalkozzon.

E döntéshiány miatt nem lett ez a könyv azzá, ami pedig lehetett volna. A szerző ugyanis — fölkészültsége, a tárgy iránti mély érdek-

lődése és nem utolsósorban íráskészsége révén — bármelyik változatot választhatta volna. A tárgy iránti elkötelezettsége azonban elfogódottsággá és elfogultsággá ért, s talán ezért nem tudott választani koncepciót, s így stílust sem. Hiába írja az Előszóban: „Ha értelmezni akarjuk az örök visszatérés e tragikus gondolatának polifonikus szerkesztettségét, az *interpretátor szerzői szólama csak akkor viszonyul adekvát módon a gondolathoz, ha — különállását megőrizve — alászáll a mű világába*” (15. o., az én kiemelésem). A szerző a különállását nem tudta megőrizni, s így „alászállván” nem tudott „visszatérni” sem. Az izzó filozófiai gondolat fölemésztette benne a tudóst, ám az ott maradt költőt — ki tudja, miért — nem merte fölállalni.

Ehhez az alapproblémához képest csupán „szépséghiba”, hogy a mű filozófiai szempontból sem homogén. Pedig — részint az Elő-

\* Tatár György: *Az öröklét gyűrűje*, Gondolat, Budapest 1989



szóból, részint a széles irodalmi tájékozottságból — fény derül rá, hogy a szerző tökéletesen tisztában van a Nietzsche-kutatás két fő irányával: a filozófiatörténeti összefüggéseket kutató, oknyomozó tendenciával, s a például Heidegger nevével fémjelezhető irányzattal, melynek lényege, hogy a filozófiáról alkotott saját fölfogás koordináta-rendszeréhez viszonyít. Nyilvánvaló, hogy a szerző az utóbival szimpatizál — azonban nem tud egyértelműen dönteni mellette. Újra és újra beszüremlik a filozófiatörténeti szál — ami persze még előnyére is válhatna a műnek, ha ti. bele tudna illeszkedni az önálló interpretáció-rendszerébe. Ehhez azonban ismét arra lenne szükség, hogy a szerző eldöntse: mit is illeszt mibe, azaz melyik tárgyalásmód primátusát ismeri el.

E döntésképtelenség okán — nyilvánvaló összefüggésben a fent említett választáshiánnyal — az egyéni hangú, olykor kinyilatkoztatás-szerű interpretációkat időnként hosszú történeti kitérők szakítják meg, ily módon bizonyítás helyett inkább bizonygatásként hatva. Pedig egy olyan filozófia, mint Nietzscheé, tág teret biztosít az értelmezéseknek, s ha elköteleződünk az intuitív gondolatrendszer intuitív fölfogása és interpretációja mellett, akkor nemcsak szükségtelen, de fölösleges, tehát téves is történeti tényeket citálnunk.

Maga a nietzschei filozófia egésze a bizonyíték rá, hogy kinyilatkoztatásokat nem lehet, tehát nem szabad magyarázattal ellátni. A szerző ugyan hosszú oldalakat szentel a kinyilatkoztatásnak mint teológiai és filozófiai problémának, ámde briliáns fejtegetéseiből a saját művére vonatkozóan végül mégsem tudja levonni a megfelelő konzekvenciákat.

Csupán érdekesség ebből a szempontból — ha szabad megtennünk ezt az összehasonlítást, és a szerző kvalitásait dicséri, hogy szabad — az a tény, hogy Tatár György kitűnő fordítója és szakértője Kerényi Károlynak. Éppen Kerényinek, akinek életműve a legtisztább példa rá, hogy történeti (klasszika-filológiai) és egyéni-filozófiai igényű világnézet hogyan rendeződhet „klasszikus” egésszé, sodró erejű tény- és gondolat-folyammá; koncepció- és stílustörés nélkül. Tatár kötete most még nem ilyen — mégis azzal a reménnyel tölti el az olvasót, hogy mesterének, Kerényi Károlynak avatott tanítványa, s egykor hagyományának méltó folytatója lehet. A néhány tárgyi jellegű tévedés a fölvonultatott irodalmi apparátus tömegében szinte elenyészik.

A fontosabbak közül az egyik — bár ez talán csak az én fölfogásom szerint hiba — Bahtyin-nal kapcsolatos, és az Előszóban bukkan föl, a monologikus és polifonikus szerzői magatartás poétikai elemzése kapcsán (11–12. o.). Tatár ugyanis a mű világán belül teljes bennefoglaltság, tehát a polifonikus szerzői horizont példájának tekinti a *Zarathustrát*, s mindezt Bahtyin „Dosztojevszkijpoétikájának problémái” című műve alapján. Úgy vélem azonban, hogy a „bennefoglaltság” problematikája Bahtyin nélkül is jól érthető, sőt kézenfekvő a *Zarathustra* esetében, s ami lényegesebb: a kutatások szerint magára Bahtyinra jelentős, szinte döntő hatással volt Nietzsche. Ily módon Bahtyin főlemlítése logikailag megalapozatlan a jelen esetben, s e szempontból annak sincs különösebb jelentősége, hogy a konkrétan idézett mű Dosztojevszkijjal és nem Nietzschevel kapcsolatos.

A másik tévedés már jelentősebb, s ha az elemzés történeti szálát nézzük, kifejezetten értelemzavaró. Nevezetesen az „örök visszatérés” gondolatának vallástörténetielemzésében nem tudok egyetérteni a szerzővel, pontosabban a keleti vallásokat—filozófiákat érintő fejtegetéseivel. Tulajdonképpen már azt sem értem, miért van szükség erre az elemzésre, hiszen Nietzsche életműve több helyen is bizonyítékokat nyújt rá, hogy a filozófus — minden hasonlóság ellenére — mereven elhatárolta magát a keleti, elsősorban az indiai filozófia direkt hatásaitól, illetőleg művének az ezen hatásokra való visszavezethetőségétől. Már ifjúkori görög tárgyú írásaiban használhatatlan, elvetendő irányzatnak tartja a görög filozófia keleti eredeztetését, *A tragédia születésében* pedig többször is nyomatékkal említi Kelet és Nyugat eltérő szellemű fejlődését. Tatár György is idézi egy levelét, amelyet ahhoz a barátjához írt, aki épp *Zarathustra* írása közben küldi el neki a Védántáról szóló könyvét. Nietzsche értékeli a könyvet, de tartalmában egyértelműen olyannak ítéli, amely szöges ellentmondásban van mindazzal, amit ő érez, gondol és ír (87. o.). (Ekkor már túl van a Schopenhauer-hatáson, ahonnan tehát — ha másodkézből is — éreztehetne volna befolyását a Kelet, elsősorban a buddhizmus.) Mármost a szerző először is nem foglalkozik a Zoroaszter-vallással, amelynek ha másért nem is, de a névválasztás és a címadás szempontjából mindenképp lenne jelentősége. (Vö. pl. Ruhi Muhsen Afnan: *Zoroaster's Influence on Greek Thought*, Philosophical Library, New York 1965.) Másodszer a szerző töredékes ismeretekkel rendelkezik a keleti vallásokat illetően. Két művet idéz,

Glasenapp egyébként kitűnő, ismert munkáját és Ryogi Okochi tanulmányát: talán innen származhatnak téves értelmezései. A Karma igazi fogalmának alaposabb fölismerése oda vezethet, hogy az örök visszatérés gondolata és annak megélése, „a legnagyobb nehézkedés” fölfogható a Karma törvényével és hatalmával való szembenézésként. Ebből a nézőpontból nincs jelentősége annak, hogy Nietzsche erre önállóan jött-e rá, vagy sem (a Karma törvényében egyébként is bennefoglaltatik a személyes fölismerés ténye); ugyanígy nincs jelentősége annak sem, hogy Nietzsche-nél hogyan európaizálódik ez a gondolat, vagy annak, hogy a Karma fölfogása Keleten semmiképpen sem homogén valami s még annál is komplexebb, ahogyan azt Glasenapp bemutatja. Természetes ezek után, hogy téves lesz a szerző Nirvánáról alkotott képe, amelyből következik azután a megváltás-fogalom téves értelmezése, s így az egész következtetés-lánc hibás konklúziója.

A szerző mentéségre szolgál, hogy mind a Karma, mind a Nirvána mentális síkon való fölfogása eleve csak töredékes lehet: a keleti filozófiának—vallásnak lényegéhez tartozik *a gondolat és praxis egymást szüntelenül átható összetartozása*. Ámde épp ez az, ami a nitzsche-i filozófiát, s így az örök visszatérés gondolatát illetően is perdöntő jelentőséggel bírhatna — s éppen ez az, ami az elemzésből hiányzik.

Tatár György műve, mint írtam, nem lehetett azzá, ami lehetett volna. Mégis és mindezek ellenére: az a gondolati bátorság, ahogyan a szerző mintegy eljegyezte magát az „öröklét gyűrűjével”, heroikus vállalkozással avatja ezt a művet.

# HUSSERL GONDOLKODÁSÁNAK FEJLŐDÉSE\*

TAGAI IMRE

Theodore de Boer könyvével — *The Development of Husserl's Thought* — értékes és alapos munkát kap kézhez a husserli gondolatvilág szakkérdesei iránt érdeklődő olvasó. Az angol fordítás a szerző hollandi nyelvű disszertációjából (*De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Van Gorcum, Assen 1966) készült.

A szerző Husserl gondolati fejlődésének rekonstruálására törekszik, módszere pedig eközben, mint maga írja, a következő: „Elemzésemben végig olyan genetikus módszert használtam, amelyben Husserl műveinek történeti datálását fogadtam el egyedüli autoritásként.” (*Introduction*, XX. o.) Ebben odáig megy, hogy — választott módszerének megfelelően — még Husserl későbbi, saját műveiről adott értelmezéseit is kritikai analízisnek veti alá, a „göttingeni Husserl-iskola” realista irányának és a fenomenológia egzisztencialista értelmezésének bírálatáról már nem is szólva. Merleau-Ponty értelmezését egyenesen „mitologikusnak” nevezi, mely „történeti értelmezésként nem vehető komolyan”. (Vö. 379.o., 1.j.)

De Boer műve három fő részre tagolódik. A második és harmadik rész között egy „Intermezzót” találunk.

Az első rész hat fejezete „a filozófiával mint leíró pszichológiával” foglalkozik, a második rész viszont „a filozófiát mint leíró eidetikus pszichológiát” tárgyalja, szintén hat fejezetben. Az „Intermezzo” három fejezete „a deskriptív (leíró) pszichológiából a transzcendentális fenomenológiába való átmenet” kérdéseit fejtegeti. Végül a harmadik rész öt fejezete „a filozófiát mint transzcendentális fenomenológiát” mutatja be, vagyis Husserlt mintegy teljes gondolati „fegyverzetében” állítja elénk: azon eszközök birtokában, melyek alkalmasak számára, hogy megtegye döntő fordulatát a transzcendentális idealizmus irányába, s a filozófia mint szigorú tudomány eszméje alapján a továbbiakban ezt képviselje.

A szerző nagy súlyt fektet Franz Brentano és egykori tanítványa, Edmund Husserl viszonyára, s nemcsak az első részben teszi ezt, mely többnyire szinte párhuzamosan tárgyalja a két gondolkodót, hanem a továbbiakban is, vissza-visszatérően.

A döntő pont Brentano és Husserl viszonyában az *intencionalitás* kérdése. Brentano fontos tette az intencionalitás (valamit-gondolás, valamire-irányulás) *skolasztikus fogalmának* fölújítása és új tartalommal való megtöltése. A skolasztikában az intencionalitás *létmód*, egyfajta hidat jelent a megismerés és

\* Theodore de Boer: *The Development of Husserl's Thought*, Martinus Nijhoff, The Hague—Boston—London 1978, XXX+506 oldal

a létezés között — pl. a fény, melyre intencióknak irányul, melyet érzékelünk, prezentáljuk, közvetíti számunkra a Nap létezését (vö. 44. o.). Brentanónál azonban elszakadunk az ontológiai alapoktól, s az intencionalitás a tudat immanenciájába kerül: az intenció tárgya immanens a tudatban, s az intencionális viszony a pszichikai és fizikai különbségének fő megkülönböztető jegyével, a deskriptív pszichológia *differentiaspecificá*jának kifejezőjévé válik a fizikával szemben, melynek megkülönböztető vonása, hogy tárgya *transzcendens* a tudat számára (vö. 48. o. illetve 50. o.). Itt említhetjük meg, hogy — mint azt Spiegelberg nyomán de Boer kiemeli — a „fenomenológia” szó nem Husserltől származik, hanem már Brentano is használja „deskriptív pszichológiája” vonatkozásában a „deskriptív (beschreibende) fenomenológia” terminust 1888–89-es előadásaiban (vö. 57. o.). Persze már ez az alkalmazás is mutatja, hogy milyen nagy változáson ment át Husserlnél a fogalom.

Kezdetben Husserl is az intencionális objektum *immanenciáját* vallja (vö. 50. o.), később azonban (a második részben foglalkozik ezzel de Boer, „A filozófia mint deskriptív eidetikus pszichológia” címszó alatt) a *Logikai vizsgálódások*ban megjelenik az intenció *transzcendens* tárgyának a problémája, mely, mint de Boer írja, „az intencionalitás új, ’modern’ fölfogásának útját nyitotta meg” (161. o.). A transzcendencia problémája két vonatkozásban merül föl: az egyik az intenció „reális”, a másik az „ideális” objektumával kapcsolatos. A „reális objektum” transzcendenciája azonban nem „magábanvalóságára” vonatkozik, hanem tudatunkban való *megjelenési módjára*, egy bizonyos tudataktushoz való viszonyá-

ra, mikor is egy bizonyos érzéki tapasztalat tárgyát „transzcendensként” apperceptáljuk. Pl. egy térbeli tárgy bizonyos oldalai nem láthatók, „transzcendensek” számunkra, s ilyenként odaértetteka konstitutív tudataktusban (vö. 162 és köv. o.). Az „ideális” objektum transzcendenciájának problémájára de Boer jóval később, a 260. oldaltól, Husserl állítólagos „platonizmusa” vagy „realizmusa” kapcsán tér vissza. Fölfogása egyértelmű és összhangban van a Husserlével. Ezt írja: „Husserl mindig hangsúlyozta a lényegeket (essences) *ideális* létmódját. Ezért nem realistának, hanem ’idealistának’ nevezte magát.” (263.o.) Az „ideális létmód” pedig azt jelenti, hogy a lényegeket vagy „ideális” objektumok (pl. a háromszög univerzális eszméje vagy az ideális szám) függetlenek a tudattól, időtlenek, nem a konkrét valóságban vagy a konkrét, pszichológiailag tekintett tudatban, hanem idealiter léteznek. (Ez a probléma az *Ideen* I.-ben is előjön.) Husserl tehát egy „revideált platonizmust” képvisel, „mely a lényegeket idealitásként és nem realitásként fogja föl” (264. o.).

Ugyanakkor fontosnak tartom, hogy a szerző éles különbséget tesz eidetikus és transzcendentális redukció között. „Az eidetikus redukció eredménye az eidosz, míg a transzcendentális redukcióé a tiszta tudat.” (470. o.) De Boer joggal kifogásolja, hogy a kétfajta redukció a szakirodalomban gyakran összemosódik, amit maga sem ért egészen a különbség nyilvánvaló volta miatt, hacsak nem a létezés mindkét redukcióban meglévő, a kantianus hagyományokban domináns alapelemekre-bontásának (disconnection) mozzanata az ok. A kétféle redukció összemö-

sása azonban mindenképpen Husserl végzetes félreértését jelenti.

Nagyon fontos de Boer gondolatmenetében az „epoché” helyes értelmezésének a kérdése. Ha „zárójelbe tesszük” valamit, azzal nem semmisítjük meg, csak ítéletünket tartjuk vissza vele kapcsolatban. Mint de Boer írja: „Az epoché nem a realitásra van hatással, hanem vele kapcsolatos interpretációinkra.” (364. o.) Ez a gondolati vonal főleg az egzisztencialista „dogmatikus” értelmezést célozza meg, mely szerint a *világ* adottság, és nem kell „megsemmisítenünk” (hogy „újraalkothassuk”), miként Husserl teszi. Ezzel kapcsolatban főleg az *Ideen* „Alapvető fenomenológiai elmékedése”-re támaszkodik de Boer, a Husserl-szövegek alapján kinyilvánítván, hogy igen szigorú összefüggés, korreláció van tudat/ego és világ között, s az előbbi nem a maga kénye-kedve szerint alkotja meg az utóbbit; így nem tekinti berkeleyánus módon „szubjektív illúziósnak” (vö. 368. o.).

Husserlnek a világot „annihiláló”, redukciós módszere két nyilvánvalóan téves értelmezés ellen irányul. Az egyik a naturalizmus, mely a tudatot is a természet, a világ — pusztán kauzális — részeként akarja feltüntetni, ám így nem „fel”-, hanem el/tüntetve abban, a másik pedig a parttalan relativizmus, mely minden filozófiát a történelmi körülmények relációjában tekint, ezekhez *kötődő* „világnézetként” értelmezve őket (lásd pl. 387—396. o.).

Külön érdeme de Boer művének, hogy hidat épít a „korai” és „késői” Husserl között, a folyamatosság elemét hangsúlyozva, anélkül

hogy erőszakot tenne az életművön. Pl. a „pszichologizmus” differenciáltértelmezésével (vö. 116. o., ahol a „pszichologizmus” *hat* eltérő jelentését artikulálja) igen meggyőzően érvel amellett, hogy Husserl nem tagadta a pszichológiai megközelítés jogosultságát — vagy bármilyen (természet)tudományét —, sem pedig a mindennapi beállítódását (életvilág); csupán ezek értelmét, jelentőségét, ugyanakkor határait kívánta életműve során fölterképezni. És ahogyan az nagy alkotóknál lenni szokott, a „töredékesség” ellenére — a mérhetetlenül inspiratív jelleg következtében — végül is sikerrel.

Ami pedig de Boer nagy tette, az az, hogy pl. a „pszichologizmus” előítéletekkel teli értelmezéseinek kiküszöbölése illetve helyretétele, továbbá fontos husserlifogalmak (lényeglátás, konstitúció, redukció, epoché stb.) belső összefüggéseinek és történeti helyi értékének meghatározása révén egyfajta szivárvány-hidat épít „Az aritmetika filozófiája” és a „Krisis” Husserlje között, a „Logikai vizsgálódások” és az „Ideen” pallója fölött.

Mindent összevetve de Boer könyvéről az lehet a benyomásunk, hogy nem csak reális képet ad Husserlről, de ami a fő értéke, gondos munkával az idő eróziója által azóta elfedett nemesfém-erezetekről is eltávolítja a rárakódásokat, hogy újra erőt meríthessünk a nagy gondolkodó teljesítményéből.

Így bár nem könnyű, időnként a hangsúlyos részek érdekében ismétlésekkel is terhes, de mindenképpen értékes művet ajánlhatok a magyar olvasónak.

# MARTIN HEIDEGGER NAGY TÉMAI\*

BALÁZSI GYÖRGY

A kötet egy előadássorozat anyagát tartalmazza, melyet Martin Heidegger születésének 100. évfordulója alkalmából tartottak a freiburgi egyetemen, s amely kifejezetten Heidegger filozófiai művére koncentrál. Az előadássorozat tematikus értelemben teljességre törekszik: Heidegger gondolkodásának teljesspektumát igyekszik áttekinteni oly módon, hogy az egyes előadások az őt foglalkoztató centrális témák köré szerveződnek. E témák a következők: lét — emberi lét (Dasein, „ittlét”) — nyelv — művészet — technika.

Mint azt *Friedrich-Wilhelm von Herrmann* „A létre vonatkozó kérdés mint hermeneutikai fenomenológia” című előadásának elején kiemeli, egyáltalán nem véletlen, hogy az előadássorozat megjelölt témái közül a „lét” került az első helyre. A létre vonatkozó kérdés Heidegger gondolkodásának alapkérdése, amely az összes többi kérdés föltevése szempontjából meghatározó. Az pedig, hogy a témák közül a „lét” után az „ittlét” következik, arra utal, hogy a létkérdés expozíciója és kidolgozása az „ittlét”-re való tekintettel történik. (Az „ittlét” — Dasein — kifejezést Heidegger az „ember” szó helyett használja és ezzel a szóhasználat az ember világban való létét hangsúlyozza.) Von Herrmann előadása a létkérdés kidolgozása és a kidolgozás feno-

menológiai módszere közti bonyolult, kölcsönhatásokkal teli viszonyt mutatja be. A cím a gondolatmenet konklúzióját előlegezi meg: létre vonatkozó kérdésének kontinuitását az a mód alkotja, ahogy Heidegger a létről gondolkodik, ez pedig a hermeneutikai-fenomenológiai gondolkodásmód.

Az előadás első részében von Herrmann kiemeli, hogy Heidegger a létkérdéssel a görög filozófiához kapcsolódik, azonban jelentős különbség van a kérdésföltevés kétféle módja között. E kétfajta kérdésföltevést Heidegger mint „vezető kérdést” és mint „alapkérdést” különbözteti meg. A kérdésföltevés különbsége az ember különböző lényegmeghatározásából következik: a görög filozófia számára az ember „zóon logon ekhon”, „animal rationale”, Heidegger számára pedig „ittlét”. Ahhoz, hogy a létre vonatkozóan értelmes kérdést lehessen föltenni, a létnek — valamilyen módon és „valahol” — *adva* kell lennie. Heidegger elemzése szerint a lét az ember létmódjára, az egzisztenciára jellemző létmegértésben van *adva*, amiről az a tény árulkodik, hogy az ember képes a dolgokhoz mint létezőkhöz viszonyulni. A létkérdés kidolgozásának útja tehát az ember létmegértő létének elemzésén keresztül vezet.

\* *Große Themen Martin Heideggers. Eine Einführung in Sein Denken*, hg. v. Eddelgard Spaude, Rombach, Freiburg 1990

Az előadás második részében von Herrmann a létkérdés kidolgozásának első útját mutatja be, amely három lépésben történik. Ezzel összefüggésben fölvezet a Heidegger által követett fenomenológiai módszert, külön kiemelve azokat a mozzanatokat, ahol Heidegger kapcsolódik Husserlhez, illetve ahol eltér tőle. A fenomenológia husserli és heideggeri fölfogásának különbsége az ember különböző lényegmeghatározásából következik. Husserl számára az emberi lét lényege a tudat intencionális szerkezete, ezért nála a fenomenológiai gondolkodás intencionális aktusok formájában történik, amelyek reflexív módon magára az intencionális szerkezetű tudatra irányulnak. A heideggeri fenomenológia ezzel szemben nem „reflexív”, hanem „értelmező”. A heideggeri fenomenológia „értelmező” jellegének megértéséhez azonban a létkérdés kidolgozásának bizonyos eredményei szükségesek.

A kidolgozás első lépése — *Sein und Zeit*, első szakasz — az ittlét előkészítő fundamentálanalizise. Az elemzés az ittlétnek a világban lévő létezőhöz való hétköznapi viszonyulásából indul ki, amivel Heidegger a fenomenológia intencionalitásfogalmához (a fenomenológia egyik „nagy fölfedezéséhez”) kapcsolódik. Heidegger azonban az intencionalitást nem a tiszta tudat, hanem az ittlét szerkezeteként fogja föl. A létezőhöz való viszonyt az azt vezető létmegértés felől közelíti meg, amiben a fenomenológia másik „nagy fölfedezésére”: a kategorialis szemléletfogalmára támaszkodik. A létezőkhöz való viszonyt Heidegger a létezők „gondozásaként” fogja föl. Az ittlét egzisztenciális szerkezetét a kivetítés (tervezés), a belevetettség és az értelmezés jellemzi.

A filozófia az egzisztencia egy lehetősége, amiből az következik, hogy a filozofálás módját az egzisztencia szerkezete határozza meg. A gondolkodás a nem-tematikus létmegértésbe „vetve”, illetve onnan kiindulva, az ittlét létmegértő egzisztenciájában tematikusan föltárja (fölvezet, „kivetíti”) és értelmezi, illetve (a „hermeneuein” másik jelentése szerint) „hírül adja”.

A létkérdés kidolgozásának második lépésében — *Sein und Zeit*, második szakasz — Heidegger az „időiséget” mint az ittlét létének, vagyis a hármas gondstruktúrájának az értelmét mutatja be. A harmadik lépésben (*Grundprobleme der Phänomenologie*) Heidegger a lét (nemcsak az ittlét léte, hanem a lét általában) értelmét tárja föl fenomenológiailag, s az időt mint a létmegértés transzcendentális horizontját értelmezi.

Az előadás harmadik részében von Herrmann az alapkérdés kidolgozásának második, immár nem transzcendentál-horizontális, hanem léttörténeti síkon mozgó útját mutatja be a *Beiträge zur Philosophie*-nek, Heidegger második főművének alapján. Mint hangsúlyozza, az első főmű egyben az alapmű, és a rá való visszavonatkoztatás nélkül a későbbi művek érthetetlenek maradnak. A későbbi főműnek az alapművel való összefüggését nemcsak tematikus (létkérdés), hanem módszertani (hermeneutikai fenomenológia) szempontból is hangsúlyozza.

Heidegger filozófiájához a különböző kutatók természetszerűleg különbözőképpen viszonyulnak. Von Herrmann annak a törekvésnek határozott képviselője, melynek célja a Heidegger által megkezdett munka folytatása és a heideggeri filozófia szisztematizálása, vagyis a

különböző művekben és előadásokban kifejtett gondolatok és fogalmak egységbe-szervezése. *Jiro Vatanabe* előadásának („Az ittlétről Heideggernél”) hangvétele ezzel szemben határozottan kritikus, amennyiben egy olyan problémát emel ki, amelyet véleménye szerint Heidegger megpillantott ugyan, de meghátrált előle. Ez a probléma az autenticitás és inautenticitás dialektikus összefonódásának kérdése.

Az előadás gondolatmenete négy tézisben foglalható össze. Az első tézis értelmében az ittlét a világban való lét két oldala a „...-ban lét” és a „...-nál lét”. E két oldal viszonyát Vatanabe a „felszín” és a „rejtett alap” viszonyaként értelmezi. Véleménye szerint Heidegger gondolkodásának eredetisége abban áll, hogy a hétköznapi ember naivitását meghaladva sikerült megpillantania ezt a rejtett alapot. A második tézis értelmében a „...-ban lét” legmélyebb alapja a semmi, illetve a semmibe való „beletartottság”. A harmadik tézis értelmében az ittlétnek a semmivel szembeállított pozitív oldala a beszéd, ami a hétköznapi tevés-vevással szemben az autenticitás lehetőségét képviseli. A negyedik tézis Heideggerrel szemben kritikai állásfoglalást fogalmaz meg: Vatanabe szerint Heidegger a „...-nál lét”-et nem világítja meg kellőképpen, aminek következtében a teória és praxis problémáját sem tárgyalja kellő mélységben. Vatanabe kifogásolja, hogy Heidegger szerint a másokkal való együttlét és a dolgokkal való tevés-vevés lényegileg inautentikus, amiről szerinte az is árulkodik, hogy Heideggernél hiányzik az autentikusegyüttlétemporális interpretációja. Vatanabe egy újfajta gondolkodás föladataként jelöli meg annak fölmutatását, hogy az

autentikus „...-ban lét” és a hétköznapi, inautentikus „...-nál lét” hogy fonódik dialektikusan egymásba.

*Joseph J. Kockelmanns* előadásában („Nyelv — Hegel és Heidegger”) Heidegger nyelvfölfogásának ismertetését egy Hegel és Heidegger között fönnálló párhuzam ismertetésével kapcsolja össze. E két probléma között az „esemény” fogalma közvetít: Heidegger késői nyelvfölfogása egyrészt szorosan összefügg az „esemény” fogalmával, másrészt pedig az „esemény” problémája Heideggernél a Hegel filozófiájának megismétlésére tett kísérlet közben merült föl.

Heidegger korai nyelvfölfogása Kockelmanns elemzése szerint nem kielégítő és ellentmondásos. Az ellentmondás leegyszerűsítve azzal a kérdéssel kapcsolatos, hogy vajon az emberi lét (ittlét) illetve a beszéd és a nyelv közül melyiknek van ontológiai primátusa a másikhoz képest. A *Sein und Zeit* elemzései szerint a nyelv egzisztenciál-ontológiai fundamentuma a beszéd, a nyelv a beszéd „kimondottsága”. A fordulat után azonban Heideggernél a nyelv a lét nyelve, amely az emberen keresztül beszél.

Az előadás második tézisének értelmében Heidegger késői gondolkodása úgy jellemezhető, mint Hegel filozófiájának megismétlésére tett kísérlet, persze az „ismétlés” fogalmának speciálisan heideggeri értelmében. Kockelmanns a tézis igazolása érdekében Hegel és Heidegger filozófiája között fönnálló párhuzamokra és különbségekre hívja föl a figyelmet. A legfontosabb párhuzam abban áll, hogy mindkettőjük gondolkodásának középpontját egy *azonosság* képezi: Hegelnél a természet és a szellem azonossága az abszolútum, Heideg-



gernél a lét és az emberi gondolkodás azonos-sága az egzisztencia létmegértésének formájában. A kettejük között fönnálló különbséget viszont Kockelmanns azáltal jellemzi, hogy bemutatja: van néhány olyan fogalom, amit mind Hegel, mind pedig Heidegger használ — azonban egészen különböző jelentésben.

Az előadás végén Kockelmanns kísérletet tesz Hegel nyelvfölfogásának rekonstruálására, s annak a mozzanatnak a kiemelésére, amit értelmezése szerint Heidegger megismételt. Hegel fölfogásában a nyelv egyrészt a gondolkodás szolgája, másrészt azonban bizonyos fokú önállóságot sem lehet elvitatni tőle, amennyiben a szellem másletének és magáratálalásának föltétele. Heideggernél pedig a nyelv a lét nyelve, aminek az ember „meg-felelni” igyekszik.

A művészet témájához kapcsolódó előadás (*Beda Allemann*: „Heidegger művészetfölfogása”) valójában nem a művészetről szól. Az előadás csúcspontját a költészet és a gondolkodás viszonyára, a kettő azonosságára illetve különbségére vonatkozó kérdés alkotja. Beda Allemann álláspontja szerint Heidegger filozófiájának alapkérdése valójában nem a létkérdés, hanem az a kérdés, hogy „Mi a filozófia?”, illetve „Mit jelent gondolkodni?”. A kérdés konkrétan megfogalmazva a következőképpen hangzik: „Gondolkodik-e a költészet (is), vagy nem? Vagy talán éppenséggel gondolkodóbb, mint a gondolkodás maga, ameddig az önmagával megelégedve elszigeteli magát?” (102. o.)

Az előadás gondolatmenete a címbe megjelölt témától kettős szálon igyekszik eljutni a főntebb ismertetett kérdéshez (amelyre Beda Allemann, saját bevallása szerint, nem is próbál meg válaszolni). Az egyik (a művészet-

től a költészethez vezető) szál Heideggernek az a több helyen is kifejtett gondolata, hogy „minden művészet [...] lényegében költészet” (86. o.). A másik (a művészettől a gondolkodáshoz vezető) szál pedig Heidegger esztétika-kritikáján keresztül vezet.

Az előadássorozat végén kapott helyet *Gérard Guest* „Technika és igazság. A veszély taglalásához” című előadása. Mint a cím is utal rá, az előadás gondolatmenetének középpontjában két probléma áll: a technika és az igazság viszonyának, illetve a technika „veszélyének” kérdése. A cím második felének illetve a másodikként említett problémának a megértéséhez a következőt kell megjegyezni: Az „Erörterung” kifejezést Guest nem a szó köznapi értelmében használja, hanem abban a jelentésben, amit Heidegger adott neki a szó etimológiájára (Er-örterung) támaszkodva. Eszerint „Er-örterung” annyit jelent, mint egy probléma helyének (Ort=hely) meghatározása egy problémaösszefüggés egészen belül; jelen esetben a „veszély” helyének meghatározása a technika lényegén belül.

A technika és az igazság viszonyának taglalásában Heideggernek azokból az elemzéseiből indul ki Guest, amelyek a görög *tekhné* fogalomra vonatkoznak. Ezen elemzések értelmében a *tekhné* lényege nem a „csinálás”, hanem a tudás: „elő-állítás” a szónak Heidegger által hangsúlyozott pregnáns értelmében, miszerint „előre-állítást” jelent. A *tekhné* az „alétheuein”, a föltárás, a rejtettségből való kiemelés egy módja, sebben az értelemben „elő-állítás”. A *tekhné* fogalma ezen a ponton kapcsolódik a természet (physisz) fogalmához, ami a rejtettségéből való „előbújást” jelenti. A technika lényege tehát (amit Heidegger szerint a

görög „tekhné”-fogalom fejezki), összefüggésben van az igazsággal, aminek lényegét Heidegger szintén az eredeti görög szóban, az „alétheia” fogalmában látja.

A modern technikát a föltárás jellemzi — azonban ennek egy az elő-állítástól lényegileg különböző formája, a kikövetelés. A modern technika a természettől kiköveteli rejtett nyersanyag- és energiatartalékait. A rejtetlenség megfelelő formája a készlet: a természet a természettudomány tárgyából a technika által felhasználható készletté válik.

A technika veszélyességét általánosságban atomrobbanások, természetpusztító katasztrófák, háborúk jelzik. Amikor azonban Heidegger beszél a technikával kapcsolatban a „veszély”-ről, akkor nem az ilyen értelemben vett veszélyességről van szó. A technika lényegét alkotó „áll-vány”, mint az igazság, a rejtetlenség történéseinek egy módja az igazság más módjai elől elzárja az utat, azokat félreszorítja. Ezt a veszélyt azonban az igazság történéseinek minden más módja is magában rejtja, vagyis a „veszély” nem más, mint maga az igazság történése. A legfőbb veszély azonban mégis csak az „áll-vány”, vagyis a technika veszélye, mert itt a legfölismerhetetlenebb, hogy a tulajdonképpen veszély miben is áll. Másképp megfogalmazva: a technika veszélye azért a legfőbb veszély, mert mint elkerülhető veszély jelenik meg.

A veszély „topológiája”, vagyis helyének meghatározása így először a technikához mint legfőbb veszélyhez vezet. A technika lényegének vizsgálata azonban, amelynek eredménye értelmében a technika lényegét alkotó „áll-vány”, az igazság történéseinek egy módja, továbbvezet ahhoz a fölismeréshez, hogy a

veszély helye tulajdonképpen az igazság, vagyis a lét történése. Az a hely azonban, ahol maga a lét jelen van, nem más, mint az ittlét. Azáltal tehát, hogy az ember ki van téve a technika veszélyének mint legfőbb veszélynek, maga a lét van veszélyben.

A technika lényegét alkotó „áll-vány”, idézi Guest e ponton Heideggert, előjátéka annak, amit az „esemény” jelent. Ez azonban nem szükségszerűen marad meg az előjátéknál, hanem az „esemény”-ben megszólal annak a lehetősége, hogy a technikai világ uralma szolgálattá alakul át. Az ember azonban semmiképpen sem remélheti, hogy ezt az „eseményt” egyedül előidézheti — hangzik a tulajdonképpen „optimista”, a pusztulás felé megállíthatatlanul rohanó emberiség olcsó próféciáját elutasító gondolatmenet befejezése.

Miután egymás mellett megjelent a tragédia és a komédia, az egyes költők saját természetüknek megfelelően választották az egyik vagy a másik műfajt — írja Arisztotelész a *Poétiká*-ban (ld. 1449a2—6). Hasonlóképpen a Heidegger-kutatásról is elmondható, hogy az egyes kutatók saját szellemi beállítottságuknak megfelelően választják a heideggeri örökség ápolásának egyik vagy másik módját. Von Herrmann a heideggeri filozófia továbbfolytatására és szisztematizálására törekszik, emellett az életmű tematikus és módszertani értelemben vett folytonosságát hangsúlyozza. Jiro Vatanabe a heideggeri gondolatoknak a gyakorlati filozófia számára való hasznosításán fáradozik. Joseph J. Kockelmanns elsősorban Heidegger késői filozófiáját tartja szem előtt és a fordulatot egyértelműen a korai, nem kielégítő és ellentmondásos álláspont meghaladásaként értékeli, módszertani szempontból pedig

azösszehasonlítóelemzéstartjagyümölcsözőnek. Beda Allemann leginkább Heidegger kérdésfeltevésének szenvedélyességét tartja követendőnek; Gérard Guest viszont Heidegger aktualitását, a modern emberiség előtt álló problémák szempontjából való jelentőségét hangsúlyozza.

E különböző törekvések mellett azonban a kötet alcímében („Bevezetés a heideggeri gondolkodásba”) az a közös álláspont fogalmazódik meg, miszerint annál, hogy Heidegger filozófiájáról beszéljünk, fontosabb, hogy Heidegger *től* gondolkodni tanuljunk. Minden bizonnyal Heidegger is helyeselné a fenomeno

lógia jelszavának („Magukhoz a dolgokhoz!”) olyan értelmezését, miszerint „maga a dolog” még annál is fontosabb, mint amit ő mondott róla. Erre utal az a figyelmeztetés is, amit „Idő és lét” című előadásának hallgatóihoz intézett: eszerint nem akkor hallgatják helyesen az előadást, ha egymás után következő kijelentő mondatokat hallanak, hanem ha követik azt az utat, amit az előadás bejár, míg eljut oda, hogy sikerül fölmutatnia azt, amiről szó van. („Es gilt nicht eine Reihe von Aussagesätzen zu hören, sondern dem Gang des Zeigens zu folgen”, ld. *Zur Sache des Denkens*, 2. o., vö. uo. 27. o.)

## HERMENEUTIKA, IDEOLÓGIAKRITIKA, ESZTÉTIKA\*

BÁLINT RÓBERT

Peter Christian Lang műve a XX. század két nagy jelentőségű filozófiai fölfogásmódját, gondolatrendszerét állítja párhuzamba egymással; közös gondolati alapjaik, gyökereik után kutatva. E két fölfogásmód: Gadamer filozófiai hermeneutikája, illetve a Frankfurteri Iskola kritikai elmélete, mely Adornóval reprezentálható, az idők folyamán közeledési folyamaton ment keresztül. Maga Gadamer és Adorno egymással szemben ugyan ignorálóan viselkedtek, műveikben alig téve említést

egymásról. A hatvanas évektől kezdődő hermeneutika-ideológiakritika vita időszakában következett csak be az „enyhülés”, mely a termékeny konfrontációt, közös normatív alapok keresését hozta magával. Általánossá vált ezáltal mindkét — módosított formában való — álláspont képviselői számára a problématus, elsősorban ami a két filozófia megalapozását illetve ennek igényét illeti. E vita során került napvilágra a két álláspont alapvető közössége. Mindkettő a pozitivistaszciencia

\* Peter Christian Lang: *Hermeneutik, Ideologiekritik, Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik*, Anton Hain Meisenheim GmbH, Königstein 1981, Forum Academicum, Monographien zur philosophischen Forschung, Band 200, 230 oldal

tista metafizika-ellenesség kritikájából indul ki, s a filozófia igazságigényének — a hegeli, önmagát-megalapozó metafizikától eltérő módon történő — megalapozása problémájára fut ki. Végso közösségük abban áll, hogy ezen filozófiai igazság megalapozását a művészet tapasztalatában találják meg, mely által filozófiájuk az esztétikába torkollik. Ez pedig a filozófia heteronóm jellegét, igazságának dogmatikus megalapozását hozza magával. Végül az esztétika, amely a filozófia számára elvesztett igazság megalapozásának funkcióját hivatott teljesíteni, maga is heteronóm jellegűvé válik.

A hermeneutika-ideológiakritika vita tehát tisztázta a két álláspont gyökerének közösségét: a filozófia és esztétika kölcsönös egymást-megalapozását és heteronóm jellegét. E helyzet által — mely épp e mű kiinduló helyzete — természetesen fölmerül egy nem-heteronóm esztétika igénye, mint utolsó lépés e hamis ellentétekben foglyul ejtett, esztétikával kapcsolódó filozófiai pozíciók tisztázásában. Ezen utolsó lépést hivatott Lang műve megtenni — az utolsó fejezetben Kanthoz kapcsolódva, egy autonóm esztétika fölvázolásának kísérletével.

A mű tárgykörei tehát a következőkben foglalhatók össze: az első fejezetben a szerző bemutatja Gadamer és Adorno pozícióját a filozófiai igazságigény megalapozásának problémája szemszögéből. Lang kritikájának fő vonása, hogy mindkettjük filozófiájának a művészet tapasztalatában való megalapozása dogmatikus jellegét emeli ki. A második fejezetben a hermeneutika-ideológiakritika vita történetének rendszerszerű ábrázolási kísérlete áll előttünk, végül a harmadik fejezetben találjuk a két állásponthoz kapcsolódó esztéti-

ka kritikáját, valamint egy aktuális, nem-heteronóm esztétika kialakításának kísérletét.

Az első fejezetben ugyanakkor, a mű szisztematikai céljának megfelelően, Gadamer és Adorno pozíciója — reprezentatív jelentőségük megragadása végett — az iskolák és hagyományok összefüggésében kerül bemutatásra. Ez Gadamernél a Heideggerhez való kapcsolódást, Adornónál a Frankfurti Iskolához illetve a Walter Benjamin és Lukács György filozófiájához történő szellemi kapcsolódást jelenti. E fejezetben derül fény Gadamer hermeneutikájának fő vonásaira: a megértés központi kategóriájára, melyben Gadamer — Heideggert követve — a létező (Dasein) létezési módját magát látja. Az emberi megértés nem transzcendálható sajátossága a végesség, melyben a konstitutív-meghatározó áthagyományozódási összefüggés (a tudat háta mögötti) meghatározottsága és ennek véges-korlátozott elsajátítása között feszültség áll fenn. A szellemi hagyományok ezen összefüggése tehát leküzdhetetlen fölényben van a megértő tudattal szemben. Gadamer műelméletének fő vonásaként Lang az esztétikai nem megkülönböztetését említi: ez képezi alapját a hermeneutika gadameri, tartalmi meghatározásának a művészet tapasztalata által. A filozófiai hermeneutika tehát a művészeti megértésben oldódik föl, s a művészet igazsága ontológiai státust nyer: ebben áll Gadamernél a filozófiai igazságnak a művészet által történő dogmatikus megalapozása.

Adornónál hasonlóképp megfigyelhetjük a filozófiai igazság önmaga-föladását, mely esztétikai dogmatizmushoz vezet. Adornót apóriákba vezető ideológiakritikai álláspontja: a legfontosabb apória a totális társadalom

szellemi horizontján való fölülemelkedés szükségessége (hogy ti. egyáltalán kritikát lehessen gyakorolni) és a kiemelkedés elvi lehetetlenségeellentmondásában fedezhető föl. Adorno azonban dogmatikusan „túlteszi” magát az univerzális elvakítás ideológiakritikájának aporetikus szituációjába való eme bepillantásán, amennyiben a kritika lehetőségét annak szükségességéből próbálja megalapozni. Így fedezi föl a művészetben mint látszatban az egyetlen elvakítatlan instanciát, amely az univerzálisan elvakított valóságról alkotott diagnózisát jogosulttá teheti. Ebben áll tehát Gadamer és Adorno pozíciója megalapozásának közös módja, az esztétika dogmatikus igénybevétele által.

A második fejezet a két pozíció vitájának rendszerjellegű megközelítésében a kettő között meglévő bizonyos dialektikus közvetítés bemutatására vállalkozik. E diszkussziós folyamat a megalapozási problémát végül nem oldja meg, s joggal vetődik föl a kérdés, hogy egyáltalán lehetséges-e a hermeneutika illetve ideológiakritikaigazságának megalapozása. A két álláspont közvetítésének folyamata nem valamely egységesen elfogadott közvetítési javaslattal zárul, hanem a közvetítési javaslatok egy új alternatívájával. Ez az alternatíva nem más, mint a megalapozás dogmatizmusának vagy decizionizmusának alternatívája.

A harmadik fejezetben az esztétika újrameghatározási kísérlete Hegel esztétikájának problematikájával kezdődik. Az esztétika jelenlegi helyzetének diagnózisát a modern művészetek sajátosságának leírása, illetve a modern művészet esztétikája megalkotási lehetőségének vizsgálata követi. A két vizsgáldás összegzéseként az adódik, hogy egy

aktuális, nem-heteronóm esztétika lehetőségének föltétele: (a) lemondás a művészettel szemben támasztott filozófiai igazság követelményéről, és ezzel összefüggésben (b) a mű centrális kategóriájának elvetése. Ez az esztétikai tapasztalat elemzésének középpontbaállítását jelenti. Egy ilyen típusú esztétika kidolgozása Kanthoz, *Az ítéleőerő kritikájához* kapcsolódva válik lehetségessé. Ebben a kanti rendszerösszefüggésektől viszonylag függetlenül áll „A szép analitikája” c. rész, s e függetlenség lehetővé teszi a kapcsolódást — Kant transzcendentális rendszere előföltevéseinek elfogadása nélkül is. Ezt követően találjuk a Lang által fölvázolt aktuális, nem-heteronóm esztétika bemutatását, mint a kanti esztétika aktualizálását, amelynek középpontját az esztétikai folyamat analízise képezi. Végül a fölvázolt elmélet által lehetségessé válik Gadamer és Adorno esztétikájának bemutatása, ama szükségszerűség mozzanatával együtt, melynek alapja az esztétikai folyamat általuk történő megragadásának sajátosságában rejlik.

A mű kétségtelen erénye a tömörség és egyszerűség. Számos jelentős filozófiai pozíció — jóllehet egy meghatározott, ám ugyanakkor eléggé lényegbevágó probléma, a filozófiai igazságigény problémájának nézőpontjából történő — bemutatására, egymással párhuzamba-állítására vállalkozik Lang; eme pozíciókat gyakran néhány oldalon, találó és mélyreható ábrázolásban összefoglalva. Gadamer hermeneutikája explicit és implicit módon is kapcsolódik Heideggerhez, s ez szükségessé teszi Heidegger filozófiája fő vonalainak ábrázolását, elsősorban a történetiség, megértés, nyelv és művészet érintkezési pontjain keresz-

túl. Hasonlóképp kerülnek bemutatásra, ugyancsak rövid és jól áttekinthető formában, Adorno aporetikus ideológikritikájának kritikája kapcsán, Walter Benjamin ismeretkritikája és műelmélete, mely végül — Lang szerint — az igazság és szépség azonosításához vezet. Majd a hermeneutika-ideológiakritika vita során kialakuló olyan álláspontok bemutatására kerül sor, mint Habermas Gadamer-kritikája, mely a reflektált tradíció-elsajátítá, valamint — az áthagyományozási folyamatot relativizáló — a munka és uralom objektív összefüggésrendszereinek hangsúlyozásában csúcsosodik ki. Habermas föllépésével — és Gadamer válaszával — a két pozíció alternatívistikus formában jelentkezik. A továbbiakban Wellmer és Habermas integrációs kísérlete kerül ábrázolásra, valamint v. Bormann és Bubner közvetítési javaslata; ez utóbbiak a két pozíció igényeinek redukciója útján próbálnak közvetíteni. A két pozíció itt finomításra kerül, az egyik oldalon a hermeneutikai-hatástörténeti irányban orientált (Wellmer, v. Bormann), a másikon a szisztematikai-rekonstruktív szemléletű (Habermas és Bubner) közvetítési kísérletek állnak.

Végül az utolsó fejezet hasonlóképp széles körű áttekintésre és vizsgálódásra vállalkozik: Hegel és Kant esztétikájának fölvázolását, majd a modern művészetek kapcsán Bürger „Theorie der Avantgarde” modernség-elméletét, Wellershof elméletét a művészetek elhatárolódásáról és önmegszüntetéséről, Bürger és Bubner esztétika-elméleti alternatíváját — azaz a mű-kategória megmentésére tett kísérlet (Bürger) illetve ennek elvetése és az esztétikai tapasztalati folyamat központivá tétele (Bubner) közti alternatívát —, és végezetül termé-

szetesen Gadamer és Adorno esztétikájának kritikáját találhatjuk e fejezetben.

A könyvet ez a széles körben fölvázolt, tömör és áttekinthető formában bemutatott párhuzamba-állítás, rendszerszerű fölvázolás teszi igazán érdekessé, amelynek kapcsán ugyanis kirajzolódik előttünk a problematika egész XX. századi története, Heideggertől és Walter Benjamtól egészen a jelenig, s a különböző álláspontok alapjaként kikristályosodik valamiféle „metaelmélet”, fogalmi alap, melyben a különféle pozíciók viszonylag egységesen bemutatathatók. E problémakör jelenkori történetét tehát — jöllehet a probléma aktuális jellege, történetének közelsége, a megragadási szituáció történetisége a látásmód szükségszerű relativizálódását hordozza magában — Lang úgyszólván filozófiatörténeti alapossggal és elméleti általánossággal mutatja be. Ily módon olyan figyelemre méltó vonások kerülnek napvilágra, mint a Gadamerrel és Adornóval reprezentált két filozófiai pozíció ama kettőssége és közössége, mely az esztétikai tapasztalat két egymást föltételező momentumában alapozódik meg: egyfelől az esztétikai tárgy fogalmi formában való elvi megragadhatatlanságában, másfelől a megragadhatóság látszatában, mely a megragadás új és új kísérleteire ösztönöz. E kettősség lényege az ellentétes momentumok kiragadása és abszolutizálása egymással szemben (Gadamer: megragadhatóság, Adorno: megragadhatatlanság), a közös pedig ezen egyoldaluság következtében mindkét oldalon: az esztétika heteronóm jellege, valamint a művészet igazságtartalmának állítása.

A tömörség és egyszerűség erénye ugyanakkor hiányosságot is rejt magában. Az itt bemu-

tatott álláspontok kritikája nem mentes bizonyos egyoldalúságtól, mely nem vet számot a filozófiai igazságigény megalapozásának a két alappozícióban rejlő mélyebb motívumaival, amelyeket az esztétikai tapasztalatnak metaelméleti státusra igényt tartó elmélete sok tekintetben nem elégít ki. A különféle álláspontok kritikai ábrázolása mellett homályban marad ennek az esztétikai elméletnek saját álláspontja

— épp ezen alapvető motívumokkal összefüggő problémák tekintetében. A mű ezért végül (minthogy pozitív állításaiban, az ellentétek meghaladására irányuló kanti ihletésű kísérletében némileg homályos és kifejtetlen) nem tekinthető másnak, „csak” korunk két alapvető esztétikai-filozófiai pozíciója problémátörténeti kritikájának.

## KONTINGENCIA, IRÓNIA, SZOLIDARITÁS\*

SZABÓ ZSIGMOND

Richard Rorty a legújabb könyvében már nemcsak mint metafilozófus vagy filozófiatörténész lép föl, hanem mint társadalomteoretikus, utópista forradalmár, *literary critic* és, Harold Bloom szavaival, „erős költő” („strong poet” vagy „strong maker”: aki saját területén radikálisan új nyelvjátékot, „végső szókincset” [ultimate vocabulary] honosít meg). Nem egyszerűen arról van szó, hogy Rorty vizsgálódásainak tárgya kiszélesedett, gazdagabbá vált a korábbi nagy könyv: *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980) óta, hanem arról, hogy ez az új, sokoldalúbb szerep, amit most magának tulajdonít, szoros összefüggésben van a korábbi és a jelen könyv közös törekvésével, a filozófia hagyományos, a „Platón—Kant-kánon” terminusaiban értelmezett fogalmának bírálatával. Eszerint (mint ahogy már

a korábbi könyv utolsó két fejezetében olvashattuk) a filozófia sem nem a „kitüntetett reprezentáció”, az abszolút, történelemfölötti igazság kifejeződésének többé vagy kevésbé tökéletes médiuma, az „Unbefleckte Erkenntnis” (Nietzsche) tükré; sem nem a kitüntetett reprezentáció kiválasztásának kritériumát egyszer s mindenkorra megadó univerzális kommenzurációs „metadiskurzus”, amelyben minden egyéb diskurzus összemérhető és igazsága szempontjából értékelhető. Vagyis a filozófia sem nem az abszolút igazság megragadása vagy megragadásának törekvése, sem pedig a megragadás lehetőségfeltételeinek vizsgálata. Mint ahogy az előző könyvben olvashattuk, a filozófia egyszerűen az emberiség „beszélgetése”, olyan beszélgetés, amelyben az egyelőre összemérhetetlen nyelvek és a

\* Richard Rorty: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge/USA 1989, 201 oldal.

nekik megfelelő társadalmi gyakorlatok képviselői vesznek részt.

A köztük való közvetítés nem „episztemológiai”, vagyis nem egy, a konkrét beszélgetéstől független és univerzális érvényű fordítási eljárás alapján történik. Episztemológia Rorty szerint csak egy normális diskurzuson belül lehetséges, ahol általános konszenzus érvénysül arra nézve, hogy mi számít szép, érdekes, jelentős stb. megnyilvánulásnak, s mi értelmetlennek és értelmezhetetlennek. Magát ezt a konszenzust azonban egy másik, ettől eltérő konszenzussal szemben nem lehet „nem-cirkuláris” érvekkel megvédeni, nem lehet úgy érvelni, hogy ne a megvédendő normális diskurzuson belül használatos igazolási eljárásra és gyakorlatra hivatkoznánk, vagyis úgy, hogy ne ugyanannak a diskurzusnak egy másik elemét hívjuk segítségül. Az ilyen érv pedig egy másik, az előzővel összemérhetetlen és annak szempontjából „abnormális” diskurzussal szemben nem alkalmazható. A beszélgetésben követendő módszer nem módszer — episztemológiai értelemben. Nem univerzális szabályokkal megadható algoritmus, hanem szabályozhatatlan és egyedi képesség a beszélgetésbe elegyedésre a szokatlan nyelveket beszélőkkel. A filozófia föladata ezek szerint az egymással a dolgok jelenlegi állása szerint összemérhetetlen diskurzusok közötti párbeszéd fönntartása, a megszokott és a szokatlan közötti alkalmi közvetítés — ahogyan Rorty a hermeneutikát definiálja — révén hozzájárulás újabb és újabb *metaforikák*, diskurzusok, nyelvek, „végső szókincsek” (ultimate vocabulary) normálissá tételéhez, „literalizációjához”. John Dewey szavaival a konvenciók kérgének állandó föltörése — anélkül, tehetjük hozzá Rorty

szellemében, hogy ez maga megkérgesedett konvencióvá válhatna. Rorty értelmezésében a filozófus nem végső döntnök a különböző nyelvek és szokás-rendszerek között, aki egy általa eleve meghatározott diszciplináris építmény tetején ül, s miután tisztában van a végső és állandó logikai térrel, amelyben a különböző nyelvek eleve elhelyezhetők, jobban érti a rajtuk beszélőket, mint ők saját magukat: sokkal inkább jól tájékozott „dilettáns”, mondhatni szokratikus közvetítő a beszélgetőpartnerek között, akinek szalonjába sokféle ember bejáratos. Ebben a képzeletbeli szalonban mód nyílik rá, hogy a más és más nyelven eladdig elszigetelten beszélő emberek kapcsolatba kerüljenek egymással.

A *Contingency, Irony and Solidarity* egy ilyen szalon föllállításának kísérlete. Miután a filozófiának a Platon-Kant-kánontól örökölt hagyományos fogalma elutasítása szükségképpen együtt jár az e fogalomra épülő diszciplináris mátrix elutasításával, Rorty szalonjában nincsenek „eleve kitüntetett” meghívottak. A legtekintélyesebb vendégek nem is mind filozófusok (a szó hagyományos értelmében sem), de még ha azok is volnának saját bevallásuk szerint, ide csak „civilben”, vagyis Rorty „erős olvasatában” (megintcsak Harold Bloom kifejezése) léphetnek be. Rorty tehát korábbi könyvének föntebb ismertetett végkövetkeztetése szellemében jár el, amikor immár „egyetemeshermeneutaként”, vagyis az egész kultúra, és nemcsak a Platon—Kant-kanonban filozófiának ítélt szövegek, „literary critic”-jeként lép föl. A vendéglátó Rorty egészen új és szokatlan ülésrendet dolgoz ki, hogy ezzel is elősegítse a beszélgetés gördülékenységét. Egy asztalhoz kerülnek Wittgen-



stein és Davidson — a nyelv kontingenciájának hirdetői. Közvetlenül mellettük, egymásik asztalnál ül a fiatal Hegel, továbbá Nietzsche, Heidegger és Derrida, az ironikus (a nyelv kontingenciáját fölmerő) teoretikusokból álló tanítványi lánc, amely Derridával beleolvad az ironikus költészetbe, valamint Proust és Freud, a nyelv és a személyiség (self) kontingenciáját művészi eszközökkel hirdető, erős ironikus költők. Egy harmadik asztalnál együtt ül Nabokov és Orwell: ők az emberek közötti szolidaritás erősítését és a szolidaritást fenyegető veszélyek elhárítását hivatottak szolgálni — ami a nyelv, az én és a közösség kontingenciája alapján csak művészi, költői föladat lehet. A beszélgetést mindig csak a házigazda tolmácsolásában, vagy pontosabban „erős olvasatában” hallhatjuk (ez az olvasat oly erős, hogy a vendégekre néha alig-alig lehet ráismerni); ő pedig a szereplők megdöbbenő sokasága (a fentiek csak a fő-fő vendégek) és változatossága ellenére, szép, összefüggő történetet mesél a szalonban törtétekről. Olyan újra-leírását” adja az egyes szerzők mondandójának, hogy egy egységes, soha nem látott rendbe ágyazódjanak, s tetszetős mintát adjanak ki. Fölmerül a kérdés, hogy milyen szerepet játszik ebben a tetszetős mintában maga a házigazda? Milyen mértékben kitüntetett szereplő ő maga, s milyen értelemben képez az általa kiszórt kontingencia-minta kitüntetett reprezentációt, szemben az egyes szereplők önértelmezésével vagy más lehetséges mintákkal? Vissza kell-e hullania magának ennek a leírásnak (beszámolóknak) a mintába, hogy újabb újraleírások áldozata és alapanyaga lehessen, vagy pedig kívül „és fölül” van a mintán, amit leír (megalkot)? S ha

vissza kell hullania, elveszíti-e értékét és jelentőségét?

A fentebbi kérdések súlyával Rorty tisztában van — olyannyira, hogy könyvében sokkal bővebben foglalkozik az általa fölállított „beszélgető-szalon” létjogosultságának igazolásával és benne saját szerepének tisztázásával („meta-meta kérdésekkel”), mint a szalonban megidézettek empátiás megszólaltatásával.

Ez az igazolás három kontingencia-„tétel” megfogalmazásával: nyelv/language, én/self, közösség/community, illetőleg a mellettük való érveléssel veszi kezdetét; s a kontingencia-tételek alapján egy ironikus-liberális utópia fölvezetésébe torkollik. Ez az utópia lényegében megegyezik a modern liberális demokráciákkal, ámde azoknak a fölvilágosodástól örökölt filozófiai és tudományos (ezen értsd: abszolút kényszerítő ervek alapján megalapozást ígérő) retorikája nélkül. Ebben az utópiában az ironikus és a liberális elem nem szintetizálható, egymástól elválasztva léteznek („private-public split”, lásd 120. o.). Az ironia érvénye alól csak a liberális értékek vonandók ki, mert éppen ezek teszik lehetővé a széles körű politikai szabadság révén az ironia privát erényének (self-creation: önmegvalósítás) gyakorlását, a diskurzus pluralizmust, az emberiség beszélgetése fönntartását. Nincs olyan metadiskurzus, amelyben a kétféle erény (privát ironizmus és közösségi common-sense liberalizmus) érdekei összemérhetők és szintetizálhatók lennének, vagy amelyen radikális elválasztottságuk, összemérhetetlenségük megalapozható lenne (vö. 68. o.).

Mielőtt még további megjegyzéseket fűznénk liberalizmus és ironizmus, a kontingencia-tételek és a nekik megfelelő kontingens tár-

sadalmi gyakorlat paradox viszonyához, vizsgáljuk meg kicsit közelebbről magukat a *kontingencia-tételeket* és a „*liberális*” fogalmát.

Mit jelent Rorty nyelvén az irónia és az ironizmus?

1. A nyelv kontingenciájának fölismerését, mindenfajta leírás és újraleírás költői természetének „belátását” (beleértve saját mindenkori „végső szókincsünket” is, amelyen magát az előbbi belátást éppen megfogalmaztuk), minden újraleírásban való kételkedés képességét, ugyanakkor a folytonos újraleírás erejébe vetett hitet. (A nyelv kontingenciájának tétele.)

2. Egyéniségünk kimunkálásának költői természetét, a lelkiismeret kontingenciáját. Vagyis azt, hogy énünket nem fölismerjük (discover) valamely kitüntetett reprezentáció alapján, hanem a minket „meghatározó” kontingenciák folyamatos újraleírása során megalkotjuk (create), azáltal hogy múltunk „erős költőivé” válunk (à la Proust, Nietzsche, vagy Derrida). Azáltal szerzünk „autonómiát”, hogy mások rólunk adott leírásait saját másokról adott leírásainkkal váltjuk föl: ez jelenti saját egyéniségünk „megalkotását”, saját kontingenciánk „fölismerése” és újraleírása (redescription) révén. Nietzsche módján minden „es war”-nak azt tudjuk mondani, hogy „aber Ich wollte es so”. Saját kontingens múltunkat, idioszinkráziáink esettörténetét saját nyelvünkön (in our own terms) adjuk elő. (Az én kontingenciájának tétele.)

3. Végül közösségünk kontingenciájának fölismerését, vagyis azt, hogy az emberi énünk valamely föltétlen, univerzális, paradigmatisus képessége (pl. az ész) vagy legbensőbb közös magja („az emberiség bennem” à la Kant)

alapján tartozunk emberi közösségekhez és vagyunk kötelezően szolidárisak egymás iránt; hanem mindig történelmi kontingenciák alapján, mindig kontrasztív leírásokban megadott (az össz-emberiségnél kisebb) közösségekhez tartozunk, és vagyunk képesek szolidaritásra. Ezzel összefügg, hogy a szolidaritás és az erkölcs értelmezési tartománya (az a kör, amelyre kiterjed) sem föltétlen és eleve adott, magunkban valamely képesség alapján fölismerendő (pl. az autonómia alapján az egész emberiség) abszolút közösség, az egyetemes emberiség. Sokkal inkább kontingens önleírásokban rögzített „mi-tudat”-ok (we-intentions, Sellars nyomán) függvényei ezek. Vagyis értelmetlen az a kérdés, hogy az adott közösség (az aktuális „us”) erkölcsös-e, mert az erkölcs csupán a történelmi esetlegességgként létező közösséghez való viszonyunkat szabályozza, s nincs olyan legfelső közösség (emberiség), amelyhez az egyes kontingens közösség úgy viszonyulna, mint egy közülünk a saját közösségünkhöz. Az erkölcs tehát definíció-szerűen az, amit a közülünk valók” (one of us) betartanak. Analitikus kapcsolat van tehát kontingens közösség, kontingens én és kontingens nyelv között.

A Rorty által Judith Shklar-tól átvett definíció alapján *liberális* fölfogású az, aki vallja, hogy a legrosszabb (leírástól független rossz), amit tehetünk, a kegyetlenség (cruelty: másoknak szenvedés, fájdalom okozása). Rorty azonban, úgy vélem, következtetlen, amikor a fájdalomra való képességet leírásfüggetlen univerzális ténynek föltételezi, és így visszacsempészi az egyetemes emberiség eszméjét, amit a kontingencia-tételek alapján el kellene vetnie. Ugyanis a liberális fölfogás alapján

már eleve, a történelmi kontingenciáktól függetlenül is lehet tudni, hogy meddig célszerű kiterjeszteni a szolidaritás körét: ugyanis a fájdalom egyetemes (leírásfüggetlen) képessége (the universal ability to feel pain) és a liberalizmus definíciója alapján már mindig is az egész emberiségért vagyunk felelősek.

A nyelv-kontingencia tétele alapján (hogy ti., Nietzsche szavaival élve, „az igazság metaforák mozgó hadserege”, és nincs leírásfüggetlen igazság még magukra a leírásokra vonatkozóan sem) fölmerül a kérdés, hogy a kontingencia-tételek maguk kontingensek-e. Az a meta-nyelvjáték, amit Rorty a nyelv újraleírására bevezet, kitüntetett reprezentáció vagy kontingens metaforika, egyetemes igazság kimondására alkalmas médium vagy újabb költői újraleírás a többi között? Nem esik-e Rorty az általa oly hevesen és ironikusan ostorozott „önreferens hibába” (self-referential fallacy)? A válasz nem teljesen egyértelmű. Egyfelől Rorty érvel a kontingencia-tételek mellett és (az érvek előadásának esetleges költői érénytől függetlenül) ezeknek az érveknek van némi meggyőző ereje. Teszi ezt továbbá a hasonló érveket (legalábbis önértelmezésük alapján) nem pusztán költői céllal megfogalmazó szerzőkre való sűrű hivatkozással (Wittgenstein, Davidson, Oakshott). Ugyanakkor Rorty érvel az egyes nyelvjátékok melletti nem-cirkuláris érvelés lehetetlensége mellett is. És ha a kontingencia-tételeknek azt a radikális változatát fogadjuk el, amelyet Rorty javasol, akkor nem lehet többé sem a kontingencia-tételek érvénye mellett, sem ellenük érvelni — éppen a kontingencia-tételek abszolút érvénye miatt. „Ha igazsága valóban igaz, és könyve szentélyéből nemcsak tréfálkozva papolt”

(Platón), akkor igazsága, kimondásának pillanatában, máris nem-igazság, és minden további nélkül figyelmen kívül hagyható. Ez vonatkozhatna Rortyra, ha tudomásul venné és értelmesnek tartaná a relativizmus vádját: de ezt éppen ironizmusa alapján (a kontingencia-tételek alapján) nem teheti — igaz, hogy az ellenkezőjét sem. Így ő nem az érvek útján bújti ki a hurokból, hanem az érvektől menekülve jutott el (erős utópista költőként) abba az utópiába, ahol többé már nincs értelme érveket követelni.

Ebben a keresztül-kasul (through and through) átironizált és ugyanakkor liberális „sehol-országban” Rorty olyan szocializációt tart kívánatosnak, aminek következtében nincs értelme többé a liberalizmusra és az ironizmusra, illetve kettejük viszonyára rákérdezni — mint ahogy arra sem, hogy vajon miért kívánatos egy ilyen szocializáció. A közéletben mindenki liberális (common-sense orwellianus), míg a magánéletben sokan és egyre többen — amennyire ezt a normális és abnormális diskurzusok korrelatív viszonya és a normális diskurzusnak a liberalizmus szempontjából elengedhetetlen fönntartása megengedi — válnak erős költővé: önmagukat költői újraleírásokban megvalósító kicsi, kontingens derridákká és nietzschékké. Az embernek itt eszébe jut Nietzsche szava: „Wir haben das Glück erfunden — sagen die letzten Menschen und blinzeln.” Ebben az utópiában az lenne igaz, amit a liberalizmus politikai értelemben vett szabad beszélgetésben igaznak fogadnak el. Annak a lehetősége, hogy maga az így fölfogott szabadság illetve igazság a liberalizmus szempontjából kellemetlen következményekkel járó „beszélgetések” és újraleírások

tárgyává tehető, a hatékony szocializáció következtében eleve ki van zárva. Mennyire antiliberálisnak és ironiaellenesnek kellene lennie ennek az ironikus-liberális szocializációnak! E szocializáció gondoskodik továbbá arról is, hogy az utópia polgárai ösztönösen (gondolkodás nélkül) tudják, hogy melyik, egymással összeférhetetlen kötelességüknek kell megfelelniük: a „privát” önmagukkal szembeninek (duty to self: self-creation), vagy a másokhoz, a kontingens közösséghez fűződőknek: (duty to others — szolidaritás). Miután nincs olyan metadiskurzus, amelyen érvényesen (ha csak kontingens érvennyel is) föltehető lenne a kérdés, hogy miért pont ezek a kötelességek, s mitől kötelességek, hogyha egyszer nincs egy olyan általános döntési eljárás, amelynek alapján az egyes esetekre nézve el lehetne dönteni, hogy az egyiket vagy a másikat kell kötelezőnek tartani — ezt a hasadást sem lehet értelmesen kérdés tárgyává tenni. Mindenkinek természetesnek kell tartania azt a furcsa helyzetet, hogy a bíróságok a „föltétlenség nyelvén” ítélik el azt, aki mondjuk önmegvalósítás címén megöli a feleségét. Sőt, azt is evidenciaként kell tudomásul venniük, hogy ha Freudot egyszer beengednék a bíróságokra, hamarosan az eldugott magánrendelőkől is száműzniük kellene, hiszen nem lenne többé bíróság, amely őt magát az ellenségtől megvédené. Nyilvánvaló, hogy egy keresztül-kasul átironizált társadalom, ahol még a liberális szabadságjogok sem korlátozóak az ironiát, nem maradhatna fenn, hiszen egy olyan nyelven, amely pillanatról pillanatra kétségbe vonja magát és fölmorzosodik, sem kommunikáció, sem szocializáció nem folyhat. Ezenkívül a korlátlan ironizmus magát a

liberális gondolatot is fölmorzosolja. Hogy a liberalizmus érdekét összeegyeztethessük az utópia paradigmatiszós figurájának, az erős költőnek az érdekével, egyszerre kell tanácsért fordulnunk Derridához és Orwellhez, Nietzschehöz és Nabokovhoz — de nincs kihez tanácsért fordulnunk annak eldöntésére, hogy mikor, melyikük tanácsát kell előnyben részesíteni. Erre ugyanis nincs általános szabály: ebben csak a szokások avagy kreativitásunk (judgement) igazíthatnak el minket.

Rorty készséggel elismeri, hogy saját álláspontja is kontingens, annak a történelmi kontingenciaként létező társadalmi gyakorlatnak felel meg, amit huszadik századi liberális demokráciának nevezünk. Ennek értékeit kívánja Rorty védelmezni, anélkül hogy föltétlenné tartaná őket. Sőt úgy gondolja, hogy mint nem föltétlen értékeket könnyebb őket védelmezni egy poszt-metafizikai, poszt-episztemológiai korszakban; a megalapozás igényének elvetése csak erősítheti a demokráciák ügyét azután, hogy a Platon—Kant-kanon és a neki megfelelő diszciplináris mátrix háttérbe szorult. Kölcsönviszony van tehát a kontingens történelmi tényként fönnálló társadalmi gyakorlat (állandó és kiiktathatatlan „diskurzus-pluralizmus”) és a neki leginkább megfelelő metafizikai álláspont (ironizmus) között. Nemcsak az ironikus „elméletek”, vagy mondjuk inkább retorikák erősítik — és nem abszolút érvennyel megalapozzák — a modern demokráciák gyakorlatát, hanem a modern demokráciák által biztosított szabadság és jólét teszi lehetővé egyáltalán ezeknek a különböző nyelveknek a kialakulását és a közöttük folyó szabad beszélgetés kibontakozását. Ironizmus és liberalizmus összefügg-

nek, csak az utóbbi korlátozhatja az előbbi, éppen azért, hogy minél nagyobb szerep juthasson az ironizálás szabadságának.

Rorty minduntalan amellett érvel, hogy nem lehet olyan utópia mellett *érvelni*, amelyben a filozófia végképp letenné a fegyvert a költészet előtt (26. o.), illetve a társadalom tökéletes „átköltőiesítése” következtében maga a megkülönböztetés válna értelmetlenné filozófia és költészet között. Ez önfelszámoló álláspont. Rorty a saját érvei alapján nem érvekkel veszi védelmébe a fölvilágosodás retorikájától megszabadult, „átköltőiesített” (poetised through and through) társadalom vízióját. Költőként, reményei szerint erős költőként és utópista forradalmárként beszél (és saját érvei alapján csak így beszélhet) egy olyan utópiáról, amelynek paradigmikus figurái a költő és az utópista forradalmár. Olyan újraleírását (költői újraleírását) adja a modern nyugati demokráciák jelenlegi helyzetének, amely egy ironikus-liberális utópia irányába mutat, s reménye szerint sikeres és befolyásos költői újításnak bizonyul az emberiség konvertációjában. *Literary critic*-ként pedig a közelmúlt kiemelkedő gondolkodóit igyekszik, más és más alapon, utópia támogatására használni. De mindezeket egyszersmind metafílozófusként is teszi, amennyiben ezen tevékenységek létjogosultsága szükségszerűsége mellett érvel; tehát amellett is, hogy nem lehet érvelni amellett sem, hogy nem lehet érvelni. De persze már amellett sem lehetne érvelni, ha egyszer nem lehet érvelni...

Ha a költőről szólunk, befejezésül azt mondjuk: stílusa erőteljes, helyenként kifejezetten költői — mégsem tartjuk valószínűnek, hogy egy yeatsi vagy elioti költői forradalomnak

vagyunk itt a tanúi. De várjunk még az ítélettel, hiszen épp ebből a könyvből tudhatjuk, hogy egy új metaforika sikere nem annak pontosságán, inherens érzékletességén múlik, hanem „a tyúk vakszerencséjén” (kontingencia).

Ha az utópista forradalmárról szólunk, azt mondjuk: jól nevelt, ártalmatlan terrorista, olyan eszközökkel védi az *establishmentet*, amelyeket ez születése pillanatában betöltött. Egyébként szimpatikus: szereti és félti Amerikát.

Ha a *literary critic*-ről szólunk, azt mondjuk jó ízlése van; kár, hogy ilyen keveset mesélt kedvenceiről és a beígért beszélgetés helyett önreflexív monológot hallhattunk.

Ha a filozófiatörténetéről szólunk, el kell ismernünk, amit ő maga állított magáról az előszóban: ezúttal valóban „hártavékony jégen korcsolyázott” (XI. o.). Talán jobb lett volna, ha elsősorban filozófusokról ír, és átfogó általánosítások helyett tárgyszerűbb megállapításokra szorítkozik; többempátiával az egyes gondolati vállalkozások csak belülről megérthető megfontolásaival szemben. Ha végül a metafílozófusról beszélünk, azt mondjuk: úgy tűnik, fölfalja önmagát.

Miután a rortyi „gondolatminta” megköveteli, hogy ezek a szerepek ne váljanak el egymástól, kénytelenek vagyunk ehhez még valamit hozzátenni az egész vállalkozásról: Rorty utópiája filozófiaellenes utópia. (Amennyiben filozófián valami mást értünk, mint a költészetet illetve a retorikán.) Nem lehet Rorty érvei alapján e mellett az utópia mellett föltétlen érvényű érveket fölhozni, csak költői vízióban beszámolni róla. (Ez következik abból, ha Rorty érveit magára Rortyra alkal-

mazzuk.) Ennek megfelelően azok, akik, Platon, Kant, Schelling, Hegel örököseiként, nagy szerénytelenül lehetségesnek, sőt szükségyszerűségnek tartják a filozófiát és filozófusként állnak szemben Rorty álláspontjával, nyugodt lelkiismerettel figyelmen kívül hagyhatják Rorty „költészetét” — és tehetik ezt éppen Rorty érveit belátva. Ezek az érvek ugyanis épp azt hivatottak megmutatni, hogy

az érvelés lehetetlen és csak költői befolyásolás lehetséges, valamint azt, hogy az érvelők — az európai filozófiai tradíció ma élő örökösei — ezt belátva kénytelenek lesznek letenni a fegyvert a költők előtt és kigyógyulni — Derridával szólva — a heideggeri nosztalgiáikból (igazság, lét, Európa). De vajon milyen belátás, vagy milyen nosztalgikus *kényszer* alapján? Vagy csak véletlenül és kontingensen?

## OSZTRÁK KÖNYV A POSZTMODERNRŐL\*

PETHŐ BERTALAN

A könyv a filozófiatanárok 1989 májusában tartott bécsi kongresszusának referátumait tartalmazza, s a tanárok továbbképzését szolgáló sorozatban jelent meg. E körülmények ismeretében azzal a várakozással veheti kezébe az olvasó, hogy széles spektrumú képet kap a Posztmodernről, s hozzá még azt a titkos reményt is táplálhatja magában, hogy az értékelések szempontjaiban /kelet-/közép-európai lokalitást — új színfoltot a Posztmodern palettáján — ismerhet föl, esetleg a Posztmodern eredeti fölfogásával is találkozik. Ezeknek az elvárásoknak a könyv tíz tanulmányából mindössze három — Peter Kampits, Ludwig Nagl és Kiss Endre referátuma — felelhet meg, míg a többi hét referátumot túlságosan szűk körű problémafölvetés és/vagy a Posztmodernhez kevés szállal kapcsolódó

filológiai aprómunkába való beleveszés jellemzi. Karakterisztikus példája ez utóbbi típusú vállalkozásoknak Hans-Walter Schmidtnak a kötet címéül is felhasznált című írása: „Boldog Bábel — véletlen olvasmányok posztmodern apológiái”. Borges „Bábel könyvtára” és Joyce „Finnegans Wake” c. munkája szolgál az elemzés alapjául, melynek kereteit a Derridára, Paul de Manre, Jonathan Cullerre, Jacques Lacanra és Roland Barthes-ra (tőle származik az összezavarodott nyelvek közösülésének, a gyönyör-szövegeknek jelölésére a „boldog Bábel” elnevezés) való hivatkozások jelzik. A szerző végkövetkeztetése az Eldönthetetlenlennel szembeni toleranciára hívnak föl, s diszkriminálás helyett a véletlennek köszönhető szövegek dionyszoszi örömét igénylik. Nincs magyarázat azonban arra — és csak ilyenféle kérdé-

\* *Glückliches Babel. Beiträge zur Postmoderne-Diskussion*, hg.v. Thomas Hübel, Österreichischer Bundesverlag, Wien 1991, 168 oldal + Összefoglalások

sekkal kerülénék valójában a Posztmodern kérdéskörébe —, hogy a Derrida „grammatológiájában” terjengő és a dekonstrukció módszerét körülengő szorongás helyét milyen jogon foglalhatja el az öröm és a gyönyör. Mint ahogyan az az elemi önreflexió is hiányzik a tanulmányból, hogy a „véletlen” miért éppen a két elemzett szöveggel és a jelzett hivatkozási forrásokkal hozta össze a boldogság ügyvédjének fölcsapó szerzőt — aki pedig sokféle szükségszerűségnek juthatna a nyomára, ha saját szövegességére reflektálni próbálna, és éppen a szükségszerűségek mentén rajzolhatna egyáltalán képet a Posztmodernről.

Peter Kampits bevezető-orientáló tanulmánya — „Búcsú az Elviségtől — A véletlen apológiája” — Odo Marquard két (1984-ben és 1986-ban megjelent) kötetének címét választotta címéül. Írásának első részében tételesen veszi számba — „a teljesség igénye nélkül” — a Posztmodern jellemző gondolat-motívumait. Ezek a következők: diverzitás és pluralitás az egységgel szemben; a terrorisztikusnak érzett totalitás ellenében különböző tudásformák, életfölfogások és cselekvésminták szélesebb spektruma; az ideologikussal és a totalitarizmussal szembefordulva a Heterogénnek és a Differenciának a hangsúlyozása, regionális tudat kialakulásával; tudománykritikai, sőt tudományellenes beállítódás, heterogén nyelvjátekok pluralitásával és a meta-elbeszélések mellőzésével jellemzett „posztmodern tudás”; szakítás a karteziánus szubjektum hagyományos fölfogásával, egészen „az Alany halála”-nak — posztmodern mottóként fölfogható — hirdetéséig. Miután Kampits konfrontálja Marquard nézeteivel az általa vázolt Poszt-

modernet, etikai fönntartást fogalmaz meg: hogyan élhetünk egy pluralisztikus társadalomban anélkül, hogy áldozatul esnénk a közönynek és az egoizmusnak? Sem a posztmodern, sem a Marquard-féle diverzitásban nem talál fogószót ahhoz, hogy ezt a súlyos erkölcsi kérdést megválaszolni próbálja. Gondolkodói és életpraxisbeli tanácstalanságának föltárása ritka következetesség a posztmodern irodalomban, egyszersmind intő jel és továbbgondolásra buzdító példa. Másfelől viszont Kampits szélesebb alapon és a megoldás több esélyével fogalmazhatta volna meg zsákutcs kételyeit, ha a kultúra mellett — érződik, hogy ennek vonatkozási rendszerében mozog — a gazdaság, a politika és a technika korszakos változásaival is számot vetett volna; ha például — hogy csak egy témakört említsünk közelebbről — a „posztindusztriális társadalom” problematikáját is mérlegelte volna.

Kiss Endre „Interdiszkurzivitás és dekonstrukció” c. tanulmánya a Posztmodernben sokszor elhanyagolt, vagy éppen tudatosan mellőzött történetiséget hangsúlyozza nyomatékosan. A posztmodern komplexus fő antinómiáját nem a Modern és a Posztmodern megkülönböztetésében látja a szerző, hanem a Történelminek és a Történelemutáninak a szembenállásában. Szívesen vennénk ennek az utóbbi ellentétpárnak a bővebb kifejtését — a szerző Sloterdijk nyomán értelmezi a Történelemutániséget, s nem foglalkozik a *posthistoire* Gehlentiől származó koncepciójával, sem pedig ennek a koncepciónak a posztmodern kontextusban (pl. Welsch könyvében és szöveggyűjteményében) található vitájával. Azonban a történetiség központba-állítása enélkül is mélyen elgondolkoztató, különösen a kötet

többiírásának(látszólag)történelem-„nélküli” lebegését figyelve. A szerző Foucault, Bourdieu, Lyotard és Baudrillard nyomán vizsgálja, hogy a posztmodern valóságban miként vesztik el a mindennapi élet tárgyai a történelmi aurájukat, s a posztmodern gondolkodást azért kritizálja, mert a dekonstruáló hermeneutika irányában fejlődve, a tárgyiség föloldása miatt önmagával kerül ellentmondásba. Ebben az összefüggésben pillant meg Kiss Endre új — és a Posztmodern irodalmában is újnak számító — lehetőséget arra, hogy „mód-szeres interdiskurzivitás révén új metadiskurzusok” keletkezzenek a posztmodern gondolkodásban, pl. az identitás vonatkozásában, természetesen a már-előre-beírt kódoknak köszönhetően a totalizáló szintézisek elkerülésével: „A nem-létező Én — írja pl. az Alany halálával kapcsolatosan — egyenesen előírja a maga nem-realitása által (éppenséggel az identitásképz/őd/és motivációjából eredően is) egy új metadiskurzus konstitúcióját.” (158. o.)

Alapos áttekintést ad témájáról — „Posztanalitikai filozófia: motívumok, eredetek, határok” — Ludwig Nagl. Arthur Danto nyomán fölvezet, hogy a nyelvanalitikai filozófia három stádiumban került krízisbe (századunk első évtizedeiben a logikai empirizmus destruktív hatásai miatt, a század közepe táján a nyelvhasználat szociális és történelmi föltételeinek tisztázatlansága miatt, majd később az analízis-fogalom problematikussága miatt), ezután pedig három érvelési mezőben követi a jelenkori poszt-analitikai diskurzus kibontakozását. Az irodalom-filozófia diskurzust, melynek hátterében kiemelkedő jelentősége van a dekonstruktivizmusnak, elsősorban Stanley Cavellre hivatkozva tárgyalja. A

/természet/tudományosracionalitásstruktúráival kapcsolatos diskurzusban meghatározó jelentőségűnek látja T. S. Kuhn 1962-ben publikált („A tudományos forradalmak szerkezete” című) könyvét, anélkül hogy akár egyetlen szót ejtene Feyerabend 70-es évekbeli, nem kevésbé forradalmasító hatású nézeteiről és Lyotard 80-as években meghatározó hatású tudomány/tudás-filozófiai koncepciójáról. A harmadik figyelembevett érvelésmező a morál területe, melyen Nagl kalauznak John Rawls-t választja. A tanulmány befejező része Richard Rortyval, közelebbről a „filozófiai” racionalitás pragmatikus kritikájával foglalkozik, valamint azzal az eséllyel, melyet a „filozófia” szótárának meghaladásában egy ún. „poszt-filozófiai kultúra” nyújthat. Bármennyire alapos is Nagl dolgozata a magaválasztotta keretek között, nem tudja feledtetni azt a hiányérzést (sőt sokkal inkább előhívja és megerősíti), amely a Posztmodern másféle amerikai vitáinak mellőzése miatt keletkezik az olvasóban. A problémalátást beszűkítő filológiai korlátozottságot kell elmarasztalnunk ebben az összefüggésben, hiszen mi másra lenne visszavezethető pl. Ihab Hassan, Hal Foster, Fredric Jameson és a hozzájuk csatlakozó diskusszió mellőzése, ha nem arra, hogy a szerző kiválasztott egy irányzatot, gondosan kicédulázta ennek irodalmát, a vele érintkező régiók pedig a jólvégzett munka tudatában maradtak kívül a figyelmen. És ha már az angol nyelvű posztmodern irodalom földolgozásának a kritikájánál tartunk, nem lehet említés nélkül hagyni, hogy sem Nagl tanulmányában, sem a kötet többi írásában sem esik egyetlen szó sem arról a Posztmodernnel foglalkozó „műhely”-ről, amelynek



képviselői a „Theory, Culture and Society” c. folyóiratban és a csatlakozó kiadványokban adnak hírt munkásságukról.

Két terjedelmes és szellemesen megírt tanulmánnyal szerepel a könyvben Slavoj Žižek. Mindkét szövegben Jacques Lacan a főszereplő, Hegel pedig hol kisebb, hol nagyobb mellékszerepet visz. Az első írásban — „A tárgy (Objekt) mint a diskurzus határa” — a szerző háromféletárgy-típust különböztet meg Hitchcock filmjeiben, és ezt a három típust fölismereni véli Lacan elméletében. Hangsúlyozza, hogy Lacan pszichoanalitikai elméletében a jelölő folyamat helyett a reálisnak a dimenziója kerül előtérbe. A reálisé, ami az örvendés („jouissance”) megtestesülése és a szimbolizáció ellenállása. Ez felel meg Žižek szemében a „Modern projektjével” való szakításnak, a posztstrukturalizmus pedig szerinte nem fogható föl *par excellence* „posztmodern” elméletnek. A második írás még ennél az ezoterikus írásnál is ezoterikusabb: „A reflexió logikája Hegelnél — egy lacani olvasat”. A Lényeg logikájának kezdeti szakaszát emeli ki elemzése tárgyául, a Posztmodernnel való kapcsolat pedig „a szubjektum fölfüggesztődésének” lacani elméletével összefüggésben sejthető.

A kötet három további tanulmánya tipikus ujjgyakorlat, vagy stílszerűbben — témánk stílusában — szólva: filológiai szöveg/elés-/gyakorlat. Mindhárom munka becsületes, alapos kutatásokra épül, azonban a Posztmodernhez vezető szálakat nem keresi, még kevésbé ölti tovább, még akkor sem, ha történetesen célozgat a Posztmodernre. Walter Seitter dolgozata — „A mai modernitás genealógiájához: a 17. sz. rendőrségtudományának

humanizmusa” — Johann Joachim Becher különös életével és tevékenységével foglalkozik. Helmut Vetter „Nietzsche posztmodern olvasata” c. közleményéből sokat lehet megtudni Nietzsche-ről, de hogy mindez mennyiben posztmodern, azzal a szerző adós marad, noha az értelmezésekben bőven szerepelnek a posztmodern irodalomban jegyzett szerzők, mint pl. Deleuze, Vattimo, Derrida, I. Hassan. Végül Thomas H. Macho „A Semmi mint életérzés — meg gondolások Heideggerről és Wittgensteinről” c. írása bevallottan „alkalmi”: az 1989. esztendő Heideggernek és Wittgensteinnak egyaránt százéves jubileuma. A véletlen egybeesést a szerző azzal fokozza, hogy mindkettőjüktől egy-egy 1929-ből származó munkát választ elemzése tárgyául (Heideggertől a jól ismert „Mi a metafizika?” című előadást, Wittgensteintől pedig az alig ismert, az etikáról szóló előadást), s megtoldja még egy harmadik, szintén 1929-ből származó tanulmánnyal (Freud: „Kényelmetlenség a kultúrában”), amelyben az óceán-érzés leírása és vitatása szerepel. Következtetések helyett a „korszellem”-nek címzett kérdések olvashatók, beleértve persze a korok közé 1989-et is.

A kötet egyetlen írásáról, a kiadó-szerkesztő Thomas Hübel „Bevezetés”-éről nem esett még szó. A bécsi hagyományok korántsem csak lokálpatriotizmusból történő fölemlegetése mellett — elég csak Musilra és Wittgensteinra gondolnunk — Lyotard, Marquard, Welsch és Habermas nézeteire utalva fogalmazza meg Hübel a kérdéseit. A könyv sokat nyert volna azzal, ha az egyes tanulmányok szerzői többségükben ezekkel a kérdésekkel foglalkoztak volna, s nem rekedtek volna meg ezoterikus témáknál. „Vajon a tudomány, az erkölcs és a

művészetéletről-lekapcsolódottértékszféra-  
ráinak kidifferenciálódását ellenregulálja egy  
valamilyen módon történő visszacsatolás  
(Habermas), vagy éppen az ilyen próbálkozás-  
ban rejlik a partikulárisnak az elnyomása  
(Lyotard)?” — kérdi pl. Hübel, majd így  
kérdez tovább: „Szabad nekünk problémáink  
megoldásakor uralommentes diskurzusra  
építenünk (Habermas), vagy ezzel éppen  
ellenkezőleg, szkepszisre kell hagyatkoznunk,

mert az uralommentes diskurzus erőszakot  
tesz a heterogén nyelvjátékokon és mert a  
konszenzus elavult és gyanús értékévé vált  
(Lyotard)?” (12. o.)

Kár, hogy legalább maga Hübel nem vállal-  
kozott az általa fölített kérdések megválaszoló-  
sára. Némileg kárpótolja az olvasót azzal,  
hogy a kötet valamennyi írásához angol és  
francia nyelvű összefoglalást készített; ezek a  
könyv végén egybegyűjtve találhatók.

## BEÉRKEZETT FILOZÓFIAI KIADVÁNYOK

- Alexandros Aphrodisias: *Ethical problems*. Ithaca: Cornell Univ. Pr., 1990. — 145 p.
- Bennington, Geoffrey—Derrida, Jacques: *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991. — 373 p.
- Beyond reason: *Essays on the philosophy of Paul Feyerabend*. Dordrecht: Kluwer, 1991. — XX, 535 p.
- Bianchi, Luca—Randi, Eugenio: *Le verita dissonanti: Aristotele alla fine del medioevo*. Bari: Laterza, 1990. — XVII, 193 p.
- Bondeli, Martin: *Hegel in Bern*. Bonn: Bouvier, 1990. — 242 p.
- Botturi, Francesco: *La sapienza della storia: Giambattista Vico e la filosofia pratica*. Milano: Vita e Pensiero, 1991. — X, 512 p.
- Bourdieu, Pierre: *The political ontology of Martin Heidegger*. Cambridge: Polity Pr., 1991. — VIII, 138 p.
- Bourgeois, Patrick L.—Schalow, Frank: *Traces of understanding: A profile of Heidegger's and Ricoeur's hermeneutic*. Amsterdam: Rodopi, 1990. — VI, 186 p.
- Buchheister, Kai: *Ludwig Wittgenstein*. Stuttgart: Metzler, 1992. — XIV, 211 p.
- Computer, Kultur, Geschichte: *Beiträge zur Philosophie des Informationszeitalters*. Wien: Passagen, 1991. — 161 p.
- Courtine, Jean-François: *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1990. — 405 p.
- Debray, Régis: *Cours de médiologie générale*. Paris: Gallimard, 1991. — 395 p.
- Derrida, Jacques: *Chora*. Wien: Passagen Verl., 1990. — 93 p.
- Dialogo filosofico nel '500 europeo*. Milano: Angeli, 1990. — 255 p.
- Dummett, Michael: *Frege and other philosophers*. Oxford: Clarendon, 1991. — XII, 330 p.
- Dumoncel, Jean-Claude: *Le jeu de Wittgenstein*. Paris: PUF, 1991. — 221 p.
- Eagleton, Terry: *The ideology of the aesthetic*. Oxford: Blackwell, 1990. — 426 p.
- Engelmann, Peter: *Philosophie und Totalitarismus*. Wien: Passagen, 1990. — 285 p.
- Erskine, Andrew: *The Hellenistic stoa*. Ithaca, New York: Cornell Univ. Pr., 1990. — 233 p.

- Falter Jürgen W.: *Politische Theorie in den USA*. Opladen: Westdeutscher Verl., 1990. — 186 p.
- Fechner, Frank: *Politik und Postmoderne*. Wien: Passagen, 1990. — 153 p.
- Feministische Philosophie*. Wien: R. Oldenbourg, 1990. — 284 p.
- Floistad, Guttorm (ed.): *Contemporary philosophy. Vol. 6. Philosophy and sciences in the middle ages*. Dordrecht: Kluwer. — VIII, 603 p.
- Freund, Julien: *Philosophie philosophique*. Paris: La Découverte, 1990. — 323 p.
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke: 7. Bd., Griechische Philosophie*. — Tübingen: Mohr, 1991. — VIII, 472 p.
- Garaudy, Roger: *Intégrismes*. Paris: Belfond, 1991. — 203 p.
- Gespräche über Wittgenstein*. Wien: Passagen Verl., 1991. — 176 p.
- Greek studies in the philosophy and history of science / ed. by Pantelis Nicolacopoulos*. Dordrecht: Kluwer, 1990. — XVII, 433 p.
- Gumpfenberg, Rudolf: *Gegenlicht: Diskurse zur philosophischen Dialektik*. Wien: Passagen, 1990. — 193 p.
- Harrison-Barbet, Anthony: *Mastering philosophy*. London: Macmillan, 1990. — XIII, 427 p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Ästhetik I-III*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. — 545, 461, 577 p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I-II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. — 456, 574 p.
- Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1990. — 69 p.
- Heintel, Erich: *Die Stellung der Philosophie in der „Universitas Litterarum“*. Wien: ÖAW., 1990. — 301 p.
- Ignatow, Assen: *Vom Marxismus zu einer neuen politischen Philosophie*. Köln: Biost, 1991. 443 p.
- Jauch, Ursula Pia: *Damenphilosophie und Maennermoral*. Wien: Passagen, 1991. — 209 p.
- Jung, Carl Gustav: *Von Schein und Sein*. Freiburg: Walter, 1990. — 119 p.
- Kern, Peter: *Ethik und Wirtschaft*. Frankfurt: Lang, 1990. — 174 p.
- King, Francis: *Magic. The western tradition*. London: Thames-Hudson, 1990. — 128 p.

- Knoepfler, Denis: *La vie de Ménédeme d'Éritrie de Diogene Laerce*. Basel: F. Reinhardt, 1991. — 214 p.
- Knowledge representation and defeasible reasoning* /ed. by H. E. Kyburg, jr., R. P. Loui and G.N. Carlson. Dordrecht: Kluwer, 1990. — XXII, 423 p.
- Leibniz' Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*. Stuttgart: Steiner, 1990. — 357 p.
- Mangiagalli, Maurizio: *La „Rivista di Filosofia neo-scolastica”*. Milano: Vita e Pensiero, 1991. — 372 p.
- Medical ethics*. Dordrecht: Kluwer, 1991. — 491 p.
- Meinwald, Constance C.: *Plato's Parmenides*. New York: Oxford Univ. Pr., 1991. — 192 p.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1990. — 308 p.
- Meyerson, Émile: *Explanation in the sciences*. Dordrecht: Kluwer, 1991. — XXXV, 613 p.
- Monge, Jean: *De la beauté ou La tentation de l'irrationnel*. Toulouse: Ed. Univ. de Sud, 1990. — 128 p.
- Monk, Ray: *Ludwig Wittgenstein*. London: Cape, 1990. — XVIII, 654 p.
- Nietzsche, Friedrich: *Das Hauptwerk: I—IV*. Herbig: Nymphenburger, 1990. — 697, 650, 782, 643 p.
- Nietzsche, Friedrich: *Gedichte*. Stuttgart: Reclam, 1990. — 144 p.
- Paetzold, Heinz: *Profile der Ästhetik*. Wien: Passagen, 1990. — 263 p.
- Pandit, G.L.: *Methodological variance*. Dordrecht: Kluwer, 1991. — 422 p.
- Peez, Erik: *Die Macht der Spiegel*. Frankfurt: Lang, 1990. — 463 p.
- Perelman, Chaim: *Ethique et droit*. Bruxelles: Ed. de l'Univ. de Brixelles, 1990. — 825 p.
- Petit, Jean-Luc: *L'action dans la philosophie analytique*. Paris: PUF, 1991. — 358 p.
- Philosophie der Gegenwart*. Stuttgart: Kröner, 1991. — XXVI, 659 p.
- Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts* /hrsg. von K. Ballestrem und H. Ottmann. München: Oldenbourg, 1990. — 325 p.
- Quéré, France: *L'éthique et la vie*. Paris: Jacob, 1991. — 341 p.

- Quiri, Tom: *Bergson and American culture*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr., 1990. — XIV, 302 p.
- Renouvier, Charles: *Les dilemmes de la métaphysique pure*. Paris: PUF, 1991. — 283 p.
- Roemheld, Lutz: *Integral federalism*. Frankfurt am Main: Lang, 1990. — 560 p.
- Rorty, Richard: *Essays on Heidegger and others*. Cambridge: C.U.P., 1991. — 202 p.
- Rorty, Richard: *Objectivity, relativism, and truth*. Cambridge: C.U.P., 1991. — 226 p.
- Sans, Édouard: *Schopenhauer*. Paris: Pr. Univ. de France, 1990. — 127 p.
- Schaefer, David Lewis: *The political philosophy of Montaigne*. Ithaca: Cornell Univ. Pr., 1990. — 407 p.
- Scheler, Max: *Schriften aus dem Nachlass. 4. Bd. Philosophie und Geschichte*. Bonn: Bouvier, 1990. — 292 p.
- Schiller, Friedrich: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Reclam, 1991. — 150 p.
- Steiner, Rudolf: *Die soziale Grundforderung unserer Zeit in geänderter Zeitlage*. Dornach: Steiner, 1990. — 336 p.
- Steiner, Rudolf: *Kunst im lichte der Mysterienweisheit*. Dornach: Steiner, 1990. — 188 p.
- Steiner, Rudolf: *Okkulte Untersuchungen Über das Leben zwischen Tod und neuer Geburt*. Dornach: Steiner, 1990. — 384 p.
- Steiner, Rudolf: *Vor dem Tore der Theosophie*. Dornach: Steiner, 1990. — 176 p.
- Tymieniecka, Anna-Teresa (ed.): *Poetics of the elements in the human condition*. Dordrecht: Kluwer, 1990. — XIII, 695 p.
- Veen, Robert Jan van der: *Between exploitation and communism: explorations in the Marxian theory of justice and freedom*. Groningen: Rijksuniv., 1990. — 406 p.
- Weininger, Otto: *Eros und Psyche*. Wien: Verl. der Akad., 1990. — 223 p.
- Wimmer, Franz M.: *Interkulturelle Philosophie*. Wien: Passagen, 1990. — 299 p.
- Wittgenstein und Philosophie — Literatur*. Wien: Edition S., 1990. — 211 p.
- Wittgenstein-Symposium. 1989 Wittgenstein — Eine Neubewertung. 1-3 Bd.* Wien: Holder-Pichler-Tempsky, 1990. 336, 313, 347 p.
- Wöhler, Hans-Ulrich: *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Berlin: DVW, 1990. — 234 p.

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Tóth Lajos*: MTA Nyelvtudományi Intézet, 1014 Budapest, Szentháromság u. 2.

*Szécsi Gábor, Redl Károly, Endreffy Zoltán*: MTA Filozófiai Intézet 1054 Budapest, Szemere u. 10.

*Tagai Imre*: 2409 Dunaújváros, Magyar u. 29.

*Sümei István*: Berzsényi D. Tanárképző Főiskola, 9701 Szombathely, Pf. 170.

*Ujvári Márta*: Műszaki Egyetem Társadalomtudományi Intézet, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 1.

*Pethő Bertalan*: 1014 Budapest, Tárnok u. 3.

*Kiss Endre*: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kara, Filozófiatörténeti Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1.

*Felkai Gábor*: Eötvös Tudományegyetem Szociológiai Intézet, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10.

*Erdős István*: Semmelweis Orvostudományi Egyetem Társadalomtudományi Intézet, 1089 Budapest, Nagyváradi tér 4.

*Kiss Balázs*: Közgazdasági Egyetem Filozófiai Tanszék, 1093 Budapest, Fővám tér 8.

*B. Békefi Marianna*: 1055 Budapest, Stollár B. u. 9.

*Balázs György*: 1161 Budapest, Varga J. u. 79.

*Szabó Zsigmond*: 1137 Budapest, Pozsonyi u. 22.

*Philippe H. Fluri*: Internationales Institut für Sozial- und Politikwissenschaft, CH-1783 Ponsier/Fribourg, Helvétia

*Sandra Lee Bartky*: University of Illinois, Department of Philosophy, Chicago, Ill., 60680 USA

*Aleš Erjavec*: Znanstvenoraziskovalni Center, Novi Trg 3, 61000 Ljubljana, Szlovénia

*Karl-Otto Apel*: Goethe-Universität, Fachbereich Philosophie, Dante-strasse 4-6, D-W-6000 Frankfurt/M., Németország

*Wilhelm Dupré*: Katholieke Universiteit, Faculteit der Wijsbegeerte, Thomas van Aquinostraat 3, NL-6500 HK Nijmegen, Hollandia

*Helmut Vetter*: Institut für Philosophie der Universität Wien, Universitätstrasse 7, A-1010 Wien, Ausztria

*Peter Kampits*: Wissenschaftliche Landesakademie Niederösterreich, Karl-Dorrek-strasse 30, A-3500 Krems/D., Ausztia

*Edgar Morin*: Centre d'Etudes Transdisciplinaires, EHESS, Paris, Franciaország

*Roland Inglehart & Jacques-René Rabier*: University of Michigan, Detroit, USA —  
Commission of the European Community, Bruxelles, Belgium



## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Tóth Lajos*: MTA Nyelvtudományi Intézet, 1014 Budapest, Szentháromság u. 2.

*Szécsi Gábor, Redl Károly, Endreffy Zoltán*: MTA Filozófiai Intézet 1054 Budapest, Szemere u. 10.

*Tagai Imre*: 2409 Dunaújváros, Magyar u. 29.

*Sümei István*: Berzsenyi D. Tanárképző Főiskola, 9701 Szombathely, Pf. 170.

*Ujvári Márta*: Műszaki Egyetem Társadalomtudományi Intézet, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 1.

*Pethő Bertalan*: 1014 Budapest, Tárnok u. 3.

*Kiss Endre*: Eötvös Tudományegyetem Bölcsészeti Kara, Filozófiatörténeti Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1.

*Felkai Gábor*: Eötvös Tudományegyetem Szociológiai Intézet, 1088 Budapest, Pollack M. tér 10.

*Erdős István*: Semmelweis Orvostudományi Egyetem Társadalomtudományi Intézet, 1089 Budapest, Nagyvárad tér 4.

*Kiss Balázs*: Közgazdasági Egyetem Filozófiai Tanszék, 1093 Budapest, Fővám tér 8.

*B. Békefi Marianna*: 1055 Budapest, Stollár B. u. 9.

*Balázsi György*: 1161 Budapest, Varga J. u. 79.

*Szabó Zsigmond*: 1137 Budapest, Pozsonyi u. 22.

*Philippe H. Fluri*: Internationales Institut für Sozial- und Politikwissenschaft, CH-1783 Pensier/Fribourg, Helvétia

*Sandra Lee Bartky*: University of Illinois, Department of Philosophy, Chicago, Ill., 60680 USA

*Aleš Erjavec*: Znanstvenoraziskovalni Center, Novi Trg 3, 61000 Ljubljana, Szlovénia

*Karl-Otto Apel*: Goethe-Universität, Fachbereich Philosophie, Dante-strasse 4—6, D-W-6000 Frankfurt/M., Németország

*Wilhelm Dupré*: Katholieke Universiteit, Faculteit der Wijsbegeerte, Thomas van Aquinostraat 3, NL-6500 HK Nijmegen, Hollandia

*Helmut Vetter*: Institut für Philosophie der Universität Wien, Universitätstrasse 7, A-1010 Wien, Ausztria

*Peter Kampits*: Wissenschaftliche Landesakademie Niederösterreich, Karl-Dorrek-strasse 30, A-3500 Krems/D., Ausztia

*Edgar Morin*: Centre d'Etudes Transdisciplinaires, EHESS, Paris, Franciaország

*Roland Inglehart & Jacques-René Rabier*: University of Michigan, Detroit, USA —  
Commission of the European Community, Bruxelles, Belgium

A Magyar Filozófiai Szemle szerkesztősége megvételre keresi lapunk 1966. évi 5. számát.

## CONTENTS

LAJOS TÓTH: Meinong on Rational Knowledge .....	311
GÁBOR SZÉCSI: Carnap and Morris: Pragmatical Elements in the Philosophy of Logical Positivism .....	327
IMRE TAGAI: Husserl's Answer to the Phenomena of Crisis in European Thought .....	349
ISTVÁN SÜMEGI: Ontology in the „Tractatus”: What Wittgenstein Should Have Kept Silence about .....	373
MÁRTA ÚJVÁRI: Modern Analytical Philosophy in Britain and Its Interpretations .....	388
PHILIPPE H. FLURI: Striking Parallels in the Philosophy of Science: Thomas S. Kuhn and L. Fleck .....	410
BERTALAN PETHÓ: Writing-(Down) Derrida: A Contribution to the Philosophical Genesis of Post-Modernity .....	421
SANDRA L. BARTKY: Foucault — Femininity and the Modernization of Patriarchal Power .....	434
ALEŠ ERJAVEC: From Here to There — But When and If? Modernity and after .....	446
ENDRE KISS: Basic Elements in the Reconstruction of Postmodern Thinking ...	461

## DOCUMENT

Introductory Remarks to K.-O. Apel's Writings on Ethics (Gábor Felkai) .....	486
KARL-OTTO APEL: Is Ethics of an Ideal Communicational Community an Utopia? On the Relationship of Ethics, Utopia and Critique of Utopia — On the Frontiers of Discourse-Ethics? .....	491

## REFLECTION

WILHELM DUPRÉ: Pragma in Alphabetic Cultures — Tradition and Truth. Some Remarks on the Cultural and Philosophical Meaning of the Notion of Tradition .....	557
HELMUT VETTER: Postmodern Interpretations of Nietzsche .....	642
PETER KAMPITS: A Farewell to the Principal .....	659
EDGAR MORIN: A Challenge of Complexity .....	668
RONALD INGLEHART—JACQUES-RENÉ RABIER: The Withering Away of Marx: Changing Political Cleavages in Western Nations .....	681
ISTVÁN ERDŐS: A New Discipline in America: Medical Philosophy .....	715
<b>ZSOLT PAPP</b> 1944–1992 (Balázs Kiss) .....	719

## REVIEWS

KÁROLY REDL: Pragmatics — in Historical Interpretation .....	721
ZOLTÁN ENDREFFY: A Modern Introduction to the Philosophy of Religion .....	742
MARIANNA B. BÉKEFI: The Ring of Eternity .....	745
IMRE TAGAI: The Development of Husserl's Thought .....	750
GYÖRGY BALÁZSI: The Main Themes of Martin Heidegger .....	753
RÓBERT BALINT: Hermeneutics, Critique of Ideology, Aesthetics .....	758
ZSIGMOND SZABÓ: Contingency, Irony, Solidarity .....	762
BERTALAN PETHÓ: Austrian Book on Post-Modernity .....	769
Books Received .....	774

## DOKUMENTUM

KARL-OTTO APEL: erkölcsfilozófiai írásai elé (Felkai Gábor) .....	486
KARL-OTTO APEL: Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája? Az etika, az utópia és az utópia-kritika viszonyáról — A diskurzus-etika határain? ....	491

## TÁJÉKOZÓDÁS

WILHELM DUPRÉ: A pragma az írást nem ismerő kultúrákban — Tradíció és igazság. Néhány megjegyzés a tradíció fogalmának kulturális és filozófiai jelentőségéről — Éthosz, lét és igazlét. Megjegyzések a kategorikus imperativusz megalapozásához az életközösségi kultúra kontextusában .....	557
HELMUTH VETTER: Nietzsche posztmodern olvasatai .....	642
PETER KAMPITS: Búcsú az elvitől — az esetleges apológiája .....	659
EDGAR MORIN: A komplexitás kihívása .....	668
RONALD INGLEHART—JACQUES-RENÉ RABIER: Marx hervadása: a politikai választóvonalak változása a nyugati nemzeteknél .....	681
ERDŐS ISTVÁN: Új diszciplína Amerikában: az orvosi filozófia .....	715
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;">PAPP ZSOLT</span> 1944-1992 (Kiss Balázs) .....	719

## SZEMLÉ

REDL KÁROLY: Pragmatika — történeti megközelítésben (Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens, hg. v. H. Stachowiak, Bd. I.) .....	721
ENDREFFY ZOLTÁN: Egy korszerű vallásfilozófiai bevezetés (Wilhelm Dupré: Einführung in die Religionsphilosophie) .....	742
B. BÉKEFI MARIANNA: Az öröklét gyűrűje (Tatár György: Az öröklét gyűrűje) .	745
TAGAI IMRE: Husserl gondolkodásának fejlődése (Theodore Boer: The Development of Husserl's Thought) .....	750
BALÁZSI GYÖRGY: Martin Heidegger nagy témái (Grosse Themen Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken, hg. v. Edelgard Spaude) .....	753
BÁLINT RÓBERT: Hermeneutika, ideológiakritika, esztétika (Peter Christian Lang: Hermeneutik, Ideologiekritik, Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik) .....	758
SZABÓ ZSIGMOND: Kontingencia, irónia, szolidaritás .....	762
PETHŐ BERTALAN: Osztrák könyv a posztmodernről (Glückliches Babel. Beiträge zur Postmoderne-Diskussion, hg. v. Thomas Hübel) .....	769
Beérkezett filozófiai kiadványok .....	774

240,- Ft

Előfizetés egy évre: 720,- Ft

ISSN 0025-0090

---

### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, VII. Andrásy út 45.), a *Fókusz Könyvruházban* (1072 Budapest, Rákóczi út 14-16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,— Ft

Egy szám ára: 120,— Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat (H-1389 Budapest, Pf. 149) és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint *számítógépes lemezen is*.

# LEIBNIZ — AMERIKÁBÓL NÉZVE

MÁTÉ ANDRÁS

Benson Mates berkeley-i professzor hírnevét a sztoikus logikáról írott könyve alapozta meg negyven évvel ezelőtt.<sup>1</sup> A filozófia története mellett a logikát és a nyelvfilozófiát is érintő munkásságában a hatvanas évek vége óta szerepelnek nagy súllyal Leibnizről szóló tanulmányok, s mintegy húszéves kutatásainak megkoronázása az először 1986-ban megjelent nagymonográfia.<sup>2</sup> De mi kötheti egy mai amerikai filozófust a sztoához és Leibnizhez egyszerre? A választ talán abban a sztoikus nézetben kell keresni, mely szerint a filozófiának a logika nem csupán eszköze, hanem központi jelentőségű része.<sup>3</sup> Ezt a fölfogást a középkori és az újkori filozófiában meglehetősen kevesen osztották, egészen a századfordulóig; talán nem túlzott leegyszerűsítés azt állítani, hogy a középkor a metafizika-, az újkor az episztemológia-központú filozófiák korszaka, és csak Fregétől kezdve jelennek meg a legújabb idők tarka színpén belül újra olyan filozófusok, akik más kérdésekre adott válaszaikat alapvetően logikai álláspontjuktól teszik függővé. A „nyelvi fordulatra” hivatkozó filozófiákat tehát (a kijelentéslogika jelentőségén messze túlmenő) tartalmi rokonság fűzi a Sztoa filozófusaihoz — és ebbe a rokonsági körbe az újkor európai nagyjai közül Leibniz beleillik, és csak Leibniz illik bele. Bizonyára más megközelítésben nem mutatkozna Leibniz filozófiája ilyen egyértelműen logikacentrikusnak; de Mates saját megközelítésének jogosságát utólagosan igazolja elemzésének megvilágító ereje.

Szó sincs arról, hogy Mates a J. Pelletier által<sup>4</sup> találóan „precursoritis”-nek nevezett szemléleti betegség foglya volna; nem mai nézetek és fölfedezések előfutárát keresi

<sup>1</sup> Mates, B.: *Stoic Logic* (Berkeley 1953)

<sup>2</sup> Az előbbiekre vö. „Leibniz on Possible Words”, in: *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, vol. 3 (Amsterdam 1968), 507—529. o.; „Leibniz and the Phaedo”, *Studia Leibnitiana Supplementa* 12 (1973), 135—148 stb.; a monográfia: *The Philosophy of Leibniz. Metaphysics and Language* (Oxford University Press, New York — Oxford, 1: 1986, 2 (paperback) 1989 (a továbbiakban az egyéb forrásmegjelölés nélküli oldalszámok mindig e mű paperback-kiadására vonatkoznak).

<sup>3</sup> Erről tudósít pl. Ammonius, in: *Aristotelis Anal. Pr. Lib. I.*, 8. o. (ed. Wallies, Berlin 1899).

<sup>4</sup> Pelletier, F.J.: *Parmenides, Plato and the Semantics of Not-Being* (Chicago—London 1990), 5. o.

Leibnizban, nem úgy teszi föl a kérdést, hogy mai, rendkívül fejlett gondolkodásunk eredményei közül mi az, amit már ő is tudott (legfőljebb nem olyan tökéletesen). A szkeptikus Mates-től szerencsésen idegen az igazság azonosítása bármilyen ma divatos vagy elismert nézettel; Leibniz filozófiáját pedig nem elsősorban az különbözteti meg számára a maiaktól, hogy vagy háromszáz éve íratott, hanem sajátos, eredeti tartalma. Mai filozófusként kezeli Leibnizet, s meggyőzi olvasóit arról, hogy mint ilyen igen figyelemreméltó. Ő maga így ír erről: „Magunk is filozófusok lévén, nem csak abban vagyunk érdekeltek, hogy kiváló elődeink mit mondtak és gondoltak, hanem annak megfontolásában is, hogy tanításaik elfogadhatók-e és milyen mértékben — azaz, hogy ne játsszunk a szavakkal, igaz-e, amit mondtak. Az ilyen megközelítést persze néhány történész a naivitás csúcsának tartja, annak ellenére, hogy Szókratésztől kezdve majdnem az összes nagy filozófus egyértelműen ezt alkalmazta. Az ilyen történészek, akik természetesen sokkal kifinomultabb gondolkodásúnak tartják magukat, mint minket többieket, úgy vélik, hogy a filozófiában nincsenek objektív kritériumok; föltételezik, hogy minden filozófus nézeteit nagyrészt meghatározza a társadalmi és szellemi környezet; mindegyiküket »saját fogalmai szerint kell megérteni«; csak kortársainkat vizsgálva vehetjük hasznát a modern distinkcióknak és fölismeréseknek.

Érdemes megjegyezni, hogy amikor ezek a relativisták nekilátnak »saját fogalmai szerint« vizsgálni egy filozófust, mindenre összpontosítják figyelmüket, csak az illető saját fogalmaira nem. Ehelyett spekulációkkal kínálnak bennünket arról, »honnan vette« ezt vagy azt az eszmét és kit befolyásolt a továbbadásával. ... ha magad vagy Arisztotelész, vagy Newton, vagy Leibniz, akkor sem gondolhatsz ki [szerintük] egyetlen eszmét sem saját magad ...

De nincs olyan filozófus a szóra érdemesek között, legkevésbé pedig a legnagyobb történelmi alakok között, aki azt kívánná, hogy ezen a meglehetősen sértő, szociálantrópológiai módon kezeljék, azaz pusztán feljegyezzék a tanításait és mintegy különleges-ségként preparálják múzeumi kiállítás céljára, hogy elszóraztassák a betérő látogatót. [...] Tartozunk azzal egy Platónnak, egy Arisztotelésznek, egy Leibniznak vagy egy Hume-nak, hogy eszméiket a leggondosabb és legáthatóbb vizsgálatnak vessük alá, amire egyáltalán képesek vagyunk, fölhasználva minden megkülönböztetést és belátást — mindegy, hogy honnan származik —, aminek bármi jelentősége van. Véleményem szerint ha egy filozófust nem érdemes ezen a módon olvasni, akkor egyáltalán nem érdemes olvasni.”<sup>5</sup>

<sup>5</sup> 241—242. o. (az összefoglaló fejezet bevezetése).

Ez meglehetősen sarkított állásfoglalás; radikális vállalása egy olyan szemléletnek, amelyet bizonyára nálunk is sokan „történetietlennek” minősítenek. Egyrészt azért idéztem ilyen hosszan, mert magán ezen a programon is érdemes elgondolkodni, másrészt mert — anélkül, hogy Mates-t „saját fogalmai szerint” kívánnánk megítélni — méltányos, hogy művének eredményeit a saját maga által vállalt programhoz is mérjük.

Nos, amit *nem* ígér, azt valóban nem is adja. Az életrajz a könyv 250 oldalas főszövegéből huszonkettőt foglal el, kellemes anekdotikus stílusban, a legkisebb utalást is mellőzve arránézve, hogy a leírt tényeknek bármi köze volna Leibnizhez mint filozófushoz. Egészen érintőlegesen foglalkozik Leibniz „eszmei fejlődésével” (ha van ilyen); ezt külön indokolja is, részben azzal, hogy egy fejlődéstörténeti prekonceptió mindig jó alkalom megalapozatlan belemagyarázásokra,<sup>6</sup> részben pedig azzal, hogy éppen Leibniz — bár sok részletkérdésben maga is beszámol nézeteinek változásáról — legalapvetőbb elveihez úgyszólván csökönyszerűen ragaszkodik, kamaszkori írásaitól kezdve egészen a legutolsóig. Itt-ott megemlíti Leibniz alapos filozófiatörténeti ismereteit vagy széles körű levelezését kortársaival — ismét anélkül, hogy mindezt Leibniz filozófiájának megértéséhez a legcsekélyebb mértékben is relevánsnak tekintené. Hatásának történetével egyetlen kérdés kapcsán foglalkozik: a „lehetséges világok” ügyében; ott is úgy, hogy az ellentétet hangsúlyozza Leibniz és Kripke között (erre még visszatérek). A mai Leibniz-irodalomról mértékletesen esik szó; tárgyát néhány fontos, a sajátjától eltérő értelmezést,<sup>7</sup> de nem zsúfolja agyon a könyvet polemikus anyaggal. Mentess az analitikus megközelítés egy gyakori hibájától: a szövegektől elrugaszkodó, mesterkéltszerű „rekonstrukcióktól”. Három oldalt szentel egy numerikus modellnek, amit a lehetséges világok elméletére dolgozott ki,<sup>8</sup> s pontosan behatárolja, mi ennek a modellnek a módszertani értéke. A modellben igazak a következő leibnizi elvek:

— végtelen sok lehetséges világ van, s mindegyikhez végtelen sok individuális fogalom tartozik;

<sup>6</sup> Mates itt egyes, W. Jaeger nevezetes *Aristoteles*-ének (Berlin 1923) nyomán született spekulációkra hivatkozik, mint negatív példára.

<sup>7</sup> Néhány fontosabb ezek közül: Russell Leibniz-értelmezése számos kérdésben, pl. *Our Knowledge of the External World* (London 1926) a relációk ügyében, a sokszor egyetértőleg hivatkozott N. Rescher (*The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs, N.J. 1967 és más művek) a szükségszerű igazság definíciójáról, G. Fitch („Analyticity and Necessity in Leibniz”, *J. of the History of Philosophy* 17 (1979), 29–42. o.) a tükrözési elvről; H. Ishiguro (*Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, London 1972) többek közt az individuális fogalmak teljességéről stb.

<sup>8</sup> 80–83. o.



- minden individuális fogalom teljes abban az értelemben, hogy bármely elemi tulajdonságot vagy involválja, vagy kizárja;
- minden individuális fogalom egy és csak egy lehetséges világhoz tartozik hozzá;
- van egy kitüntetett lehetséges világ, az aktuális világ; az ehhez tartozó individuális fogalmak testesülnek meg a (létező) individuumokban (teremtés);
- az individuumok (az aktuális világ elemei) állapotok végtelen sorozatán mennek keresztül (minden időpillanathoz különböző állapot tartozik);
- minden individuum minden pillanatnyi állapota „tükrözi” a többi individuum egyidejű állapotát (abban az értelemben, hogy a többi individuum állapota kiolvasható belőle, mégpedig nem a kiválasztott individuum másokhoz való viszonyából, hanem „belső tulajdonságaiból”);
- minden individuum minden pillanatnyi állapota kölcsönösen egyértelműen meghatározza bármely más időpontbeli állapotát;
- minden individuum minden pillanatnyi állapota különbözik bármely más individuum bármely pillanatnyi állapotától.

Ennek a modellnek éppen annyi az értéke, mint a matematikában szokásos relatív ellentmondásmentességi bizonyításoknak; ha a valós számok elméletében nincs ellentmondás, akkor Leibniz fönti, itt-ott meghökkentő elvei között sincs. Szó nincs arról, hogy Leibniz „valami ilyesmire” gondolt volna lehetséges világokról és monászokról szóló elmélkedései közben; ellenkezőleg, a modellnek semmi szemléletes szemantikai tartalma nincsen. Nem rekonstrukciója tehát Leibniz gondolatainak, hanem „átható vizsgálatuk” egy eszköze. Némi hiányérzetet is kelt abban a tekintetben, hogy nem reflektál a lehetséges világok koncepciójának kapcsolatára a szükségszerűség és az esetlegesség (a tényigazság és az észigazság) fogalmával. Éppen azután, hogy Mates mélyrehatóan elemzi a modern modális logika Kripke-féle, a lehetséges világok ötletére épülő szemantikája és az eredeti leibnizi koncepció különbségeit, érdemes fölvetni, hogy Leibniz eredeti koncepciójának van-e halmazelméleti modellje.

Amit viszont fejlődés- és hatástörténet helyett kapunk, az nem egyszerűen a szerző rendkívüli anyagismeretének és élelméjű analizisének összege, hanem mindenekelőtt (a fönti kettőre alapozva) egy összefüggő, koherens kép Leibniz filozófiájáról. A művek elemzésére koncentráló megközelítés természetesen rokonítja Mates könyvét az itthoni „A polgári filozófia a XX. században” sorozat legjobb köteteivel; de a kis- és a nagymonográfia műfaji különbségétől eltekintve a fő különbség az, hogy Mates számára az életmű nem esik szét művekre. Leibniznek *egy* filozófiája van, s ebben az állandó és egymással logikailag (tehát nem időbelileg) összefüggő momentumok fontosak. Álljon itt mutatóba Mates elemzésének összefoglalása legalább két kérdésről; az egyikben fontos újdonsággal szolgál, a másik a mai problémákkal való kapcsolata miatt lényeges.

Az állítások formális igazságföltételeiről Leibniz több, egymásnak legalábbis látszólag ellentmondó kijelentést tesz. Például az „ $A$  est  $B$ ”<sup>9</sup> alakú kijelentések igazságához több helyen elegendőnek tartja azt, ha az  $A$  fogalom tartalmazza a  $B$  fogalmat, avagy annak igazságát, hogy ha valami  $A$ , akkor  $B$  is; máskor viszont hamisnak tartja „ $A$  est  $B$ ”-t, ha nincsenek  $A$ -k. Mates az ellentmondást Leibniznek azokra az elszórt megjegyzéseire támaszkodva kívánja kiküszöbölni, amelyek szerint az „ens” szó (mely az összes állításfajta leibnizi átfogalmazásában szerepel) kétértelmű: vagy *existentiát*, azaz aktuális létezés jelöl, vagy elvont, nem-föltételes lehetőséget; tehát az utóbbi esetben pl. az „ $AB$  est *ens*” alakra hozott részleges állító kijelentés tartalma csak az, hogy  $AB$  tulajdonságú dolgok létezése logikailag vagy analitikusan nem kizárt. Az első értelmezés az exisztenciális, a második az esszenciális olvasat.<sup>10</sup> A helyzet Mates szerint az, hogy Leibniz mindkét olvasat vonatkozásában elkötelezett a szinguláris és az egyetemesen állító kijelentések exisztenciális nyomatéka mellett; azaz szerinte az ilyen kijelentések implicite állítják, hogy szubjektum-terminusuk nem üres. (Ezen állítástípusok között Leibniz számára egyébként nem túl nagy a különbség, mert szerinte a szinguláris állítások *infima species*-ekről, individuális fogalmakról szólnak.) Esszenciális olvasatban ez persze csak annyit jelent, hogy „ $A$  est  $B$ ”-ben  $A$ -(k) logikai lehetősége, az  $A$  fogalom nem-abszurd volta foglaltatik benne (helyesebb volna tehát itt esszenciális nyomatékról beszélni). Tehát ha az  $A$  fogalom nem abszurd és tartalmazza  $B$ -t, akkor „ $A$  est  $B$ ” esszenciálisan igaz, viszont ha az aktuális világban történetesen nincsenek  $A$ -k, akkor exisztenciálisan hamis. Ennek megfelelően „ $A$  est  $A$ ” esszenciálisan mindig igaz (hacsak  $A$  nem abszurd), s ezért esszenciális olvasatban szükségszerű is; az egyetemes tagadó kijelentések („Egy  $A$  sem  $B$ ”) mégis átírhatók „ $AB$  non est  $AB$ ” alakra és exisztenciális kijelentésként nem lehetetlenek, hiszen — habár esszenciálisan csak akkor igazak, ha  $AB$  abszurd — exisztenciálisan igazak éppen akkor, ha történetesen nincsenek  $AB$ -k. Leibniz (más példa kapcsán) hangsúlyozza, hogy az ekvivalenciák akkor és csak akkor működnek, ha két oldalukat ugyanabban az olvasatban tekintjük.

Leibniz lehetséges világait Mates nyomán a következőképpen vázolhatjuk: Először, tekintsük adottnak az összes lehetséges teljes individuális fogalmat. Ezek tehát olyan fogalmak, amelyek minden kérdésre, amely az alájuk eshető individuumra vonatkozik,

<sup>9</sup> A következő állítássémákban — mivel a magyar nyelv jelen időben nem használ kopulát — nehézkes körülírások helyett inkább a latin létigét használom és a teljes nyelvi zavar elkerülése végett megtartom a latin tagadószt is.

<sup>10</sup> Mates a következő helyekre hivatkozva állítja fel ezt a distinkciót: Couturat, L. (ed.): *Opusculs et fragments inédits de Leibniz* (Paris 1903), 375. o., 392. o., Leibniz: *Die philosophischen Schriften* (hg. v. C. I. Gerhardt) Bd. VII. (Berlin 1890), 214. o.

választ involváltnak és nincs bennük belső ellentmondás, azaz logikailag (pontosabban analitikusan) nem kizárt, hogy tartozzék alájuk individuum. Az ilyen fogalmak nem kifejezésük szintaktikai típusában válnak el a kevesbé konkrét *species*-ektől (tehát nem tulajdonnevek vagy deskripciók, hanem egytagú predikátumok jelentései); individualitá-sukat az adja, hogy a megkülönböztethetetlenek azonossága értelmében legfeljebb egy individuum tartozhat alájuk. Az individuális fogalmak között értelmezhető az együttes lehetségesség relációja: két individuum komposszibilis, ha lehetséges az, hogy mind a kettő alá egyszerre tartozik individuum. Ez a reláció természetesen szimmetrikus, de meglepő módon Leibniz szerint tranzitív is. (Ez a tükrözési elv miatt van így, amely azt mondja ki, hogy minden individuális fogalom mintegy tükörként mutatja az összes komposszibilis individuális fogalmat.<sup>11</sup>) A komposszibilitás relációja tehát, ekvivalenciareláció lévén, a lehetséges individuális fogalmak osztályát páronként diszjunkt és együttesen az összes lehetséges individuális fogalmat lefedő ekvivalenciaosztályokra bontja. Ezek Leibniz lehetséges világai. Mindegyikben olyan individuális fogalmakat találunk, amelyek megtestesülése együttesen lehetséges, mindegyik maximális abban az értelemben, hogy ha egy individuális fogalom komposszibilis más individuális fogalmak egy osztályával, akkor jelen is van az utóbbiakat tartalmazó világban, s minden individuális fogalom hozzátartozik egy és csak egy világhoz. Létező individuumok ezek közül a világok közül csak egyben vannak: abban, amelyet Isten — ismerve az összes lehetőségeket és az együttes lehetségesség értelmében optimális megoldás mellett döntve — megteremtésre kiválasztott.

A leglényegesebb különbség tehát Leibniz és a lehetséges világok szemantikájának mai hívei között az, hogy az individuumok „világokon keresztül való azonosítása” sokat vitatott problémájának Leibniz számára nincs értelme. Nemcsak azért, mert csak az aktuális világban vannak individuumok; két különböző világhoz tartozó individuális fogalom nem lehet teljesen „egyforma”, mert akkor azonosak is lennének és ugyanoda tartoznának. „Nagyon hasonló” persze lehetnek, s hozzávetőleges beszédmódként megengedhető, hogy ugyanazzal a névvel hivatkozzunk rájuk; ez azonban csak képes beszéd. Ha azt mondjuk, hogy Julius Caesart meggyilkolhatták volna egy nappal később is, ezt úgy érthetjük, hogy van egy lehetséges világ és ott egy Caesar fogalmához nagyon hasonló individuális fogalom, amelybe, mint sorsának könyvébe, kissé későbbi elhalálozás van beírva. Mivel azonban az események egyetemesen összefüggnek, az illető fogalomnak sok másban is különböznie kell Caesar fogalmától és a szóban forgó

<sup>11</sup> A komposszibilitás definíciója és a tükrözési elv között a cirkularitás nyilvánvaló, de nem biztos, hogy hiba; Mates mindenesetre erre a problémára nem tér ki.

világnak az aktuálistól (még az idő is másképp folyhat benne).<sup>12</sup> Kripke merev deszignátorainak Leibniznál nincs megfelelője; a tulajdonnevek individuális fogalmakat fejeznek ki és szigorú értelemben csakis egy-egy világhoz tartoznak. (Nem föltétlenül az aktuálishoz; Leibniz szerint a „Pegasus” név is individuális fogalmat fejez ki, mégpedig teljeset; legfőljebb mi nem tudjuk, hogy a zabot szereti-e jobban, vagy a szénát.) Kripke rendszerében a merev deszignátorok jelöletei a különböző világokban egyes tulajdonságaikban különbözhetnek. Ezek mondhatók kontingens tulajdonságoknak, szemben a szükségszerűekkel, amelyek minden világban ugyanazok, mintegy magként viselkednek. Leibniz számára az individuum nem választható el tulajdonságainak összességétől, minden individuális tulajdonság szükségszerű abban az értelemben, hogy ha az életrajzot egy ponton megváltoztatjuk, a dolog vagy személy már nem ugyanaz.

Mates nem tárgyalja azt a koncepciót, amelynek történetileg köszönhető a lehetséges világok eszméjének újraélesztése, és amely első látásra jobban hasonlít Leibnizéhez, mint Kripkéé: Rudolf Carnapét. Carnap ugyanis modális kontextusokra elfogadja, hogy ott az individuális terminusok nem objektumokra, hanem fogalmakra utalnak; az individuális fogalmak függvények, amelyek minden lehetséges világhoz hozzárendelik az univerzum egy elemét.<sup>13</sup> Ez a megoldás rögtön három ponton áll szemben Leibnizcel: először is, Leibniznél a különböző világok univerzuma diszjunkt, Carnapnál egyenest egybeesik; másodszor Leibniznél a megkülönböztethetetlenek azonossága az összes lehetséges individuális fogalomra érvényes, Carnapnál nyugodtan rendelkezhet két különböző individuum két világban ugyanazokkal a tulajdonságokkal; harmadszor Carnapnál az egyazon individuális fogalomhoz tartozó objektumok tulajdonságai különböző világokban különbözhetnek, Leibniz szerint viszont egy fogalom éppen attól individuális, hogy teljes mértékben meghatározza a megfelelő individuum tulajdonságait. Ez az utóbbi különbség a lényeg, s ez éppenséggel aláhúzza Matesnak azt a véleményét, hogy Leibniz filozófiájának centrális alapelve a *principium individuationis*: a (lehetséges)

<sup>12</sup> A terjedelem nem teszi lehetővé, hogy részletezzem az idővel kapcsolatos problémákat, de időnként kénytelen vagyok utalni rájuk. Leibniz individuális fogalmai nem egyszerűen tulajdonságok nyalábjai, hanem nyalábok elrendezett sorozatai; az ilyen sorozatok elrendezése (melynek ugyanazon a világon belül izomorfnak kell lennie) feszíti ki az időt, az egyes sorozatok pedig maguk az (időben rendezett) életrajzok.

<sup>13</sup> Az említett két koncepciót kifejtő forrásmunkák: Carnap, R.: *Meaning and Necessity* (Chicago 1947, 1956), ill. Kripke, S.: „Naming and Necessity” in: *Semantics of Natural Language* (eds.: G. Harman, D. Davidson, Dordrecht 1972), 253—355. o. Mindkettőt és a kapcsolódó problémákat részletesen ismerteti: Ruzsa I.: *Klasszikus, modális és intenzionális logika* (Budapest 1984), passim.

individuumok és a hozzájuk tartozó tulajdonság-összességek kölcsönös meghatározottsága.<sup>14</sup>

Mates művének lehetséges és kívánatos hatása messze túl kellene, hogy terjedjen nálunk is a Leibniz-specialisták körén. Úgy vélem, számos újragondolnivalót ad például Frege munkásságával kapcsolatban; persze kérdés, hogy ha Frege értelmezéséhez föl akarom használni a Leibnizről megtudottakat, nem esem-e a Mates által a bevezetésként idézett szakaszban kiátkozott bűnökbe. Nos, ha Frege többszöri pozitív Leibniz-hivatkozásai nyomán lehetséges világokat keresnék nála is, vagy akár ha a *principium individuationis*-t egyszerűen azonosítanám a *Wiedererkennungsbedingungen* szerepének fölfogásával Frege *Grundlagen der Arithmetik*-jében<sup>15</sup>, akkor valóban hibás úton járnék. Ha azonban a filozófia művelése problémamegoldó tevékenység, akkor éppen életművek, filozófiák koherenciájának megértésében segíthet annak ismerete, milyen problémákkal találta szembe magát a szerző az adott történeti kontextusban vagy az általa vállalt hagyományban, milyen megoldások lehettek a keze ügyében, mint átvehetők, módosítandók vagy cáfolandók, esetleg saját korábbi írásai milyen belső ellentmondásokkal, megoldatlanságokkal kényszerítették ki új utak keresését. A hatás- és fejlődéstörténet tehát nem pótolhatja a mű megértését<sup>16</sup>, de heurisztikus eszközként segíthet benne. Magam tehát egy Mates-nél kissé kevésbé radikális fölfogás híve lennék; mégis úgy vélem, ha valaki a filozófia történetének művelésében az immanens elemzés irányába kíván tájékozódni, annak számára Mates könyve minta- és példaértékű. Elég sajnálatos, hogy budapesti nyilvános könyvtáraink közül csak az Akadémiaiak van belőle egy példánya; az egyébként szakmai gyűjtőkönyvtárként szereplő Egyetemi Könyvtárban, az angol nyelvű filozófiatörténeti irodalom számos más reprezentatív művéhez hasonlóan, ez sincs meg. Egy magyar nyelvű kiadás pedig, bármilyen hasznos volna, manapság az álmok birodalmába tartozik.

<sup>14</sup> 251—253. o.

<sup>15</sup> Breslau 1884. — Különböző lehetséges világok föltételezése alighanem az a hipotézis, amely Fregétől a logikailag értelmes hipotézisek közül a lehető legtávolabb áll; a második esetben viszont rokonság minden bizonnyal van.

<sup>16</sup> Ennek elvétésére a Frege-irodalomban már van ideálisan rossz példa, amely kellő óvatosságra int, nehogy visszaéljünk Leibniz Fregére gyakorolt hatásának dokumentumaival: H.-D. Sluga *Gottlob Frege*je (London 1980), amely Fregét felszíni, verbális egybeesések alapján Kant- és Lotze-epigonnak állította be, s amelynek minden ilyen irányú extrapolációja tényszerűen cáfolhatónak bizonyult.

## SUMMARY

### *Leibniz-Interpretations — A Look from America*

This essay review offers to the reader Benson Mates' book on the philosophy of Leibniz as an outstanding example of the purely analytical method in the history of philosophy - although the reviewer ascribes more heuristic value to comparative and influence-historic investigations than Mates does. The following

passages of the book are critically investigated: (a) the distinction between the essential and the existential reading of a proposition, (b) the reconstruction of the Leibnizian notion of possible worlds and (c) its comparison with contemporary theories using the idea of many possible worlds.

# A GAZDASÁGELMÉLET FILOZÓFIAI ALAPJAI: VISSZA ADAM SMITHHEZ!

GERHARD STREMMER

Adam Smith társadalommodelljében mind a piacot, mind pedig az államot meghatározott föladatak illetik meg. Hogy konkrétan milyenek, arról *A nemzetek gazdagsága* megjelenése óta folyik a vita. 1990-ben világszerte megemlékeztek Adam Smith, „a leghíresebb gazdaságtudós”<sup>1</sup> halálának 200. évfordulójáról. Anélkül hogy akár csak megközelítőleg is át akarnánk tekinteni az ez alkalomból megjelent nagyszámú publikációt, alapos okkal föltételezzük, hogy ezek között gyakran régi álláspontokat melegítettek föl: Smitht a manchesterizmus vallójaként illetve ultraliberálisként állítják be, avagy mint ilyent intézik el. Csatlakozva Jacob Viner<sup>2</sup>, Ronald Meek<sup>3</sup>, Adrew Skinner<sup>4</sup>, D. D. Raphael<sup>5</sup>, Manfred Trapp<sup>6</sup> és mások<sup>7</sup> kutatásaihoz, a következőkben megkísérlünk egy adekvátabb interpretációt adni a skót fölvilágosító társadalomelméletéről.

Mindehhez elengedhetetlen, hogy komolyan vegyük Smith művét *Az erkölcsi értékek elméletéről* valamint az *Előadások a jogtudományról*. Mellesleg az emberi szükségletek elmélete, az állam és a piac viszonyára vonatkozó reflexiók természetes kiindulópontja,

<sup>1</sup> J.A. Schumpeter: *Geschichte der ökonomischen Analyse*, Göttingen 1965, I. 241. o.

<sup>2</sup> J. Viner: „Adam Smith and Laissez-Faire”, *Journal of Political Economy* 35 (1927), 198—217.o.

<sup>3</sup> R.L. Meek: *Smith, Marx and After*, London 1977. Uő.: *Ökonomie und Ideologie. Studien zur Entwicklung der Wirtschaftstheorie*, Frankfurt 1973.

<sup>4</sup> A.S. Skinner: *A System of Social Science. Papers Relating to Adam Smith*, Oxford 1979.

<sup>5</sup> D.D. Raphael: *Adam Smith*, Oxford—New York 1985.

<sup>6</sup> M. Trapp: *Adam Smith — Philosophie und politische Ökonomie*, Göttingen 1987.

<sup>7</sup> Számos további adat található a következő művekben: M.B. Lightwood: *A Selected Bibliography of Significant Works about Adam Smith*, Philadelphia 1984; A.S. Skinner—Th. Wilson (szerk.): *Essays on Adam Smith*, Oxford 1975; J.C. Wood: *Adam Smith. Critical Assessments*, 4. köt., London—Canberra 1983 sk; H.D. Kurz (szerk.): *Adam Smith. Ein Werk und seine Wirkungsgeschichte*, Marburg 1990.

csupán az *Előadások a jogtudományról* című művében<sup>8</sup> található meg. A Smith-féle megfontolások magva a következő: Vannak ugyan az embereknek olyan képességeik, amelyek az összes többi élőlény fölé emelik őket, ám az emberek mindamellett „igen sok mindenben tehetetlenek”. Ameddig ugyanis más élőlények hozzáidomultak környezetük hőmérsékletéhez, az emberek kénytelenek öltözködni és „házat építeni”; és mialatt az állatok úgy találják eledelüket, ahogyan az számukra a legmegfelelőbb, az embernek a tűzön kell elkészítenie ételét. Ezeket az alapszükségleteket (evés, lakás, ruházkodás) többnyire ki lehet ugyan elégíteni, ám szinte minden népességnövekedés megnehezíti ellátásukat. Ezenfelül az emberek nem elégednek meg az „otromba és rendetlen” élettel, hanem elegánsabb életformákat keresnek; Smith szerint „az ember az egyetlen élőlény a földön”, aki megkülönböztet olyan dolgokat is, amiknek semmi közük alapszükségletei kielégítéséhez. Így válik „a figyelembevétel tárgya” színező anyaggá, s „teszi a ritkaság megbecsült tárgyakká az értéktelen dolgokat”. Szükségletelméletében Smith hangsúlyt helyez az emberek fizikai érzékenységre és esztétikai igényességére, ami alatt ő ebben az összefüggésben a szokatlanak és a luxuscikkeknek szóló örömet értette.<sup>9</sup>

Abból a szükségszerűségből, hogy a növekvő népesség szükségleteit szűkebb források föltételei között kell kielégíteni, keletkeztek a különböző gazdasági és társadalmi formációk.<sup>10</sup> E fejlődésnek Smith négy fokozatát különbözteti meg a következő megfontolások alapján: Az emberek eleinte „vadon termő gyümölcsökkel és vadállatokkal” táplálkoztak. Amint a népesség növekedett, úgy vált „túlzottan bizonytalanná” a gyümölcsök összegyűjtése és az állatok ellátási célú vadászata. Elkezdtek ezért tartalékokat fölhalmozni, ami azonban csupán csekély mértékben és korlátozott időre volt lehetséges. Állatokat is szelídítettek, olyan módon, hogy gondoskodtak számukra „jobb takarmányról, mint amit azok maguk találhattak”. Minthogy az állatok szelídítése

<sup>8</sup> Adam Smith: *Lectures on Jurisprudence*, Oxford é.n., 334-340. o. (A következőkben J rövidítéssel jelezve.)

<sup>9</sup> Smith nem említi — ami persze szintén aligha lenne vitatható —, hogy az esztétikai érzékenység már a három alapszükséglet kielégítésénél szerepet játszik. Ami őt ezzel kapcsolatban érdekelt, az, hogy voltak-e esztétikai szükségletek specifikusabb módon, azaz a szokatlan dolgok utáni kívánságként. Az esztétikai érzések más formáira lásd tanulmányát: „Of the Nature of that Imitation which takes place in what are called The imitative Arts” (megjelent az *Essays on Philosophical Subjects* c. kötetben, Oxford é.n., 176—213.o.)

<sup>10</sup> E fejlődés Smith-féle természettörténete szintén megtalálható kidolgozottan az *Előadások a jogtudományról* kötetében (J 8—20). A történelem gazdasági vizsgálata a „skót iskola” (Adam Smith, David Hume, Adam Ferguson, John Millar) egyik jellemzője.



lényegesen egyszerűbb, mint a gabona termesztése, a vadászat és gyűjtögetés korszakát a pásztorkodásé követte. Az emberek csordaállataik húásával táplálkoztak, miután a gyümölcsök és a vadállatok nem voltak többé elegendők a táplálkozásra. Ahogyan tovább növekedett a népesség (és ezzel ismét csak a hiány és a szükség is), úgy többé maguk a csordák sem voltak már elegendők, ami miatt azután az emberek „a talaj műveléséhez, s olyan növények és fák kereséséhez folyamodtak, amelyek számukra megfelelő táplálékul szolgáltak”. Ezzel a pásztorkultúra lassan földműveskultúrába ment át. A növények változatosságán alapuló talajművelés egyre bonyolultabbá vált, a munka megosztódott: míg eddig mindenki maga állította elő azt, amire szüksége volt, most egyesek vadászni jártak, mialatt mások a nyájról gondoskodtak, a többiek pedig a mezőt művelték.<sup>11</sup> A megtermelt fölösleget kicserélték egymás között, s megkapták „érte azokat a javakat, amelyekre szükségük volt és amelyeket ők nem termeltek. A javak cseréje idővel nemcsak ugyanazon közösség tagjaira terjedt ki, hanem a különböző népek közötti cserére is.” A csere megkönnyítésére hamarosan egy külön foglalkozási csoport vette át ezt a tevékenységet. És így a társadalmi fejlődés negyedik szakaszaként létrejött a kereskedői kultúra.<sup>12</sup>

Smith szerint a különböző emberi alapszükségletek nem ugyanolyan fontosak, minthogy néhányukat csak az után lehet kielégíteni, ha már másokat kielégítettek. Így az étkezés, ruházkodás, lakás iránti szükségletet *előbb* kell kielégíteni, mint a luxuscikkek iránti igényeket.<sup>13</sup> Noha az emberek természettől fogva esztétikai lények

<sup>11</sup> Bizonyos, hogy a gazdasági fejlődés folyamatából a munkamegosztás is kivette részét, bár az meglehetett már a vadászskultúrában is (férfi- és női munka!). Már a társadalmi-gazdasági fejlődés első szakaszában is egyesek, akik bizonyos tevékenységre (mondjuk fegyverkészítésre) különösen alkalmasak voltak, szakosodhattak, s megélhetésüket az általuk előállított tárgyak cseréjén keresztül biztosították.

<sup>12</sup> Smith szerint a modern társadalom éppen ez a kereskedői kultúra. Elemzésében végül is érdektelen, hogy más „kapitalisták”, nevezetesen a gyártulajdonosok, a kereskedőktől meg vannak ugyan különböztetve, ám ezeknek mint meghatározó gazdasági rétegnek alá vannak rendelve (összefügghet ez azzal, hogy Smith az *Előadások a jogtudományról*-t utolsó alkalommal 1763–64-ben, tehát az ipari forradalom tulajdonképpeni kezdete előtt adta elő). Megjegyzésre méltó az is, hogy nézete szerint a magántulajdon *nem* a modern társadalomnak jellemző jegye, ugyanis ez már a pásztorkultúrában adott volt.

<sup>13</sup> Egy másik helyen, mégpedig az „Essay on Astronomy” c. művében (megjelent: *Essays on Philosophical Subjects*, Oxford é.n., 33–105) Smith egy további alapszükségletet említ, mégpedig a rendezettség utáni vágyat, ami a tudománynak is alapul szolgál.

is, a szép iránti szükségletük így is másodlagos a testi szükségletekkel szemben. A négy fokozat (vadászok, pásztorok, parasztok, kereskedők) sorrendje indokolta leginkább, hogy először a testi szükségletek elégíttessenek ki, s csak azután az esztétikaiak. Minthogy mindez így van, Smith hangsúlyozza a „természetes”, azaz legeslegjobb gazdasági fejlődést: „A dolgok természetes rendje szerint [...] minden fejlődő társadalom tőkéjének nagyobb része előbb a mezőgazdaságban, [...] és végül a külkereskedelemben keres elhelyezkedést. A dolgoknak ez a rendje annyira természetes, hogy minden társadalomban, melynek számottevő területe van, bizonyos mértékben, azt hiszem, mindig fönnállt.”<sup>14</sup> A legkevésbé ezt Európában követték, ahol először a külkereskedelem fejlődött ki, s csak azután került sor az előrehaladásra a mezőgazdaságban. A „természetes” gazdasági fejlődés harmadik stádiumát tehát mintegy átugrották.<sup>15</sup>

Hogy ez miért volt így, azt Smith *A nemzetek gazdagsága* harmadik, alkalmasint a legkevésbé figyelemre méltatott könyvében vizsgálja. A népvándorlással kapcsolatos események folytán megszakadt a város és a vidék közötti kereskedelem. Az indogermán népek törzsi fejedelmei parlagon heverő földek nagybirtokosaivá váltak. A náluk szokásos elsőszülöttségi jog azonban meggátolta a földek földarabolását: míg a rómaiak

Figyelemre méltó, hogy Smithnél a szexualitás és az emberi hajlamok intenzív formái *nincsenek* alapvető szükségletekként megemlítve.

<sup>14</sup> A. Smith: *The Wealth of Nations* (1776); magyarul: *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*, Budapest 1940, 380. o. A következőkben W-vel rövidítve jelezzük. (A fordításban *A nemzetek gazdagsága* címet használjuk.) Bár pontos meghatározás nélkül, Smith a „természetes” kifejezést két jelentéssel használja: egyszer leíróan, az eredeti összefüggés megállapításánál („Az indíték természetes” jelenti ekkor: „Az indíték veleszületett”); másszor előíróan, mégpedig az indíték, a cselekvés vagy a körülmények számára megítélésimérceként („X természetes” jelenti ekkor: „X pozitív/előnyös/helyes”). A természetfogalom kettős, deskriptív-preskriptív alkalmazását Smith átvette a deizmusból illetve a természetjogi tanításokból: itt az Isten a természet alkotója, a leírást megilleti az előírt jelentés. Vö. G. Stremlinger: „Der Natürliche Lauf der Dinge. Zur Sozialphilosophie Adam Smiths”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 75 (1989), 196—217. o.

<sup>15</sup> Smith híres-hírhedt megkülönböztetése „produktív” és „improduktív” munka között, szintén ellentétes szerepet játszott ebben a meggondolásban: a produktív munkában termelik az olyan dolgokat, mint élelem, lakás és ruházat, az improduktív munka teremti a luxuscikkeket vagy -termékeket, melyek nem közvetlenül eladhatók. Valaki, aki disznót tenyészt — Smith szerencsétlen kifejezése szerint — produktívan tevékeny, aki gyereket nevel, az nem.

alatt a föld csak mint a létfenntartás eszköze jött számításba, e fejedelmek számára a hatalom látható kifejezőmódjává vált. Az elsőszülöttségi jog, valamint a földről mint hatalmi eszközről vallott eszme (még a központi hitbizományban is) meghatározó maradt a feudalizmus számára, ami kimondottan negatív következményekkel járt: maga a feudális nagybirtokos és a mezőgazdaság számára egyaránt. „Ruházatának, fogatainak, házának és háztartásának előkelősége gondoskodásának legfőbb tárgya, mert ehhez szokott hozzá gyermekkorától. Ebből a szokásból alakul ki gondolkodásmódja, mikor földjének megjavításával foglalkozik. Talán valóban mutatóssá tesz négy- vagy ötszáz acre földet házának szomszédságában, tízszer akkora költséggel, mint amit ez a föld az összes ilyen javítások után megér...”<sup>16</sup> Noha a többi föld nem hevert egészen parlagon, de olyan emberek által volt művelve, akiket szolgálként kezeltek, s földet szerezni sem volt joguk. Mivel nem állt érdekükben a munka (nem ment nekik lényegesen jobban, ha többet dolgoztak), a munkára rá kellett kényszeríteni őket. E fejlemények következményeként vége-hossza nem volt a konfliktusoknak és az éhínségnek.

Hasonlóan zajlott le Smith szerint a városok kifejlődése is: a népvándorláshoz fűződő események következtében lakosságuk gyakorlatilag el volt vágva az ellátástól. A városiak „majdnem egészen ugyanolyan jobbágysorban lehettek, mint a vidéki parasztok”. Mint „a házalók és kofák”, úgy mentek „javaikkal egyik helyről a másikra, egyik vásárról a másikra” (W 395). Ám gyorsabban nyerték el szabadságukat, mint a parasztok, mert a luxusjavakkal való kereskedelem révén korábban tettek szert valamelyes gazdagságra. Szükség esetén a városok adtak kölcsön a földbirtokosoknak pénzt, s jogokat vásároltak maguknak: jogot a szabad kereskedelemre, vagy arra, hogy testületekbe egyesüljenek.<sup>17</sup> Gazdagságuk legalább háromféle módon segítette elő a

<sup>16</sup> W 385. Az elsőszülött arra sem volt motiválva, hogy elfogadja a pártatlanság perspektíváját, ami Smith szerint elengedhetetlen az erkölcsi tudat fejlődéséhez. Hogy milyen káros volt ez az elsőszülöttségi jog a gazdasági fejlődésre, erre szintén Pennsylvania példáját hozza föl, ahol nem volt meg ez a jog, a föld tehát minden gyerekre szét lett osztva, s a lehető legjobban meg volt művelve. Smithnek, úgy látszik, általában az volt a véleménye, hogy Észak-Amerikában a fejlődés messze „természetesebben” folyt le, mint az öreg Európában; amire *A nemzetek gazdagságában* mindazonáltal csupán utalások találhatók.

<sup>17</sup> E fejlődés gyakorta csupán lehetőség volt, mert a nagybirtokosok mellett még adva voltak a fejedelmek vagy a király, akiknek érdekei gyakran találkoztak a polgárokéval. Végso soron a polgárság és a király „gyűlölték a földesurakat és féltek tőlük” (W 399), s szövetkeztek ellenük. A királyok védelme alatt kezdtek egyes városok virágozni,

mezőgazdaság fejlődését: 1. A nyersanyagok és az agrártermékek számára „nagy és vásárlóképes piacot tártak fel, [...] ösztönzést adtak a föld művelésére és további javítására”, ami miatt ez hovatovább a nemességnek is érdekévé vált. 2. Alkalomadtán a vagyonos városiaknak meg volt engedve, hogy vidéki földbirtokot, többnyire parlagföldet vásároljanak. S mivel már megtanulták a piac figyelembevételével való befektetést, „rendszerint ők a földművelés legjobb megjavítói”, míg a földesurak megszokták, hogy hasznukat „főleg személyes kiadásaikra” költsek.<sup>18</sup> 3. A kereskedelem és az ipar „fokozatosan rendet és jó kormányzatot hoz és ezzel az egyéni szabadságot és biztonságot honosítja meg az ország népe között, mely ezelőtt szomszédaival a háborúnak csaknem állandó állapotában, a fölötté állókkal szemben pedig szolgai függőségben volt”.<sup>19</sup> A rendhez a kereskedelem a hatalom megosztásán keresztül vezetett; a szabadsághoz pedig az új társadalmi kapcsolatok létrejöttén keresztül. A kifejlett piacgazdaságban a kézműves és a kereskedő nincs már ugyanis olyan függőségben, mint a nemesektől függő udvaronc és bérlő, minthogy ők bizony nem egyetlen vevőből élnek, hanem sokból; s a fogyasztók több szabadsággal rendelkeznek, mert nincsenek már rákényszerülve, hogy egy meghatározott üzletben vásároljanak. Európa nagy részén tehát a kereskedelem és kézműipar nem következménye, hanem oka volt a mezőgazdaságban végbement előrehaladásnak.<sup>20</sup>

másoknak pedig a keresztes hadjáratok hoztak nem sejtett gazdagságot, minthogy hajóikat a fegyveres zarándokok rendelkezésére bocsátották: „Ahogy a téboly az európai népességet ugyancsak pusztította, a városköztársaságoknak a gazdagság forrását jelentette.” (W 402)

<sup>18</sup> Itt szerepet játszhattak a minden városra jellemző viszonyok, ahogyan ott is, ahol Smith az erkölcsfilozófia professzora volt: Glasgow vezető „vállalkozói rétege” évszázadokig a dohánykereskedők (Tabacco Lords) voltak, akiknek pénze fokozatosan a mezőgazdaságba és a manufaktúrákba folyt. Smith tagja volt a polgármester által alapított „Political Economy Clubs”-nak. Lásd G. Streminger: *Adam Smith*, Reinbek 1989.

<sup>19</sup> W 407. Smith úgy véli, hogy e három követelményből a harmadik a legfontosabb, és David Hume mindaddig „egyetlenként” méltatta ezt figyelemre.

<sup>20</sup> A piac által jönnek létre igazából a szabadság legkülönbözőbb föltételei és új függőségek is: miközben a szereplők szembekerülnek a kereslet— kínálat mechanizmusával, döntési szabadságukat mások döntései korlátozzák. És ha egy bizonyos pék nem is kell hogy egy bizonyos suszternál vásároljon, a pékek még mindig függésben maradnak a cipészekről, hiszen a szükséges cipőjüket szokás szerint nem ők maguk állítják elő.

A nemesek elveszítették hatalmukat, a sajátos körülmények folytán igen elburjánzó hivalkodó magatartásuk miatt. Elherdálták „csecsebecségekre és semmiségekre, inkább gyermekek játékanak, mint komoly emberek céljainak alkalmas holmikra” (W 413 sk.). Mindazt, „amit a hűbéri intézmény erőszakkal sohasem ért volna el, azt a külkereskedelem és ipar csöndben és észrevétlenül fokozatosan megvalósította” (W 411). „A nagybirtokosok cselekedeteinek rugója a leggyerekesebb hiúság kielégítése volt. A kereskedők és iparosok, sokkal kevésbé nevetséges módon, tisztán saját érdekeik szem előtt tartásával cselekedtek, és saját kalmárelveik szerint igyekeztek garast garas után megkaparintani. Egyiküknek sem volt a legkisebb tudomása vagy sejtelve sem arról a nagy forradalomról, melyet az egyik résznek ostobasága, a másiknak tevékenysége fokozatosan előidézett.” (W 411) A két néposztály, „anélkül hogy legtávolabbi szándéka is lett volna a közjó szolgálata”, a közjó szempontjából a lehető legnagyobb jelentőségű forradalmat hozta létre. Ez a fejlődés azonban szokatlanul lassan, nagy emberi áldozatok árán ment végbe, minthogy nem felelt meg „a dolgok természetes menetének”. (Uo.)

*Röviden összefoglalva az eddigi fejtegetéseket:* Smith abból indul ki, hogy némely alapszükséglet fontosabb, mint a többi. Az élelem, lakás és ruházat kíváncsi alapvetőbbek, mint a luxusra irányuló, szintén „természetes” szükséglet, mert csak az előbbiek tehetik lehetővé az utóbbiak megvalósulását. A *természetes* gazdasági fejlődés során az alapszükségleteket jelentőségük sorrendjében elégítik ki; kiváltképpen a mezőgazdaság virágzik föl a luxustermelő kézműipar *előtt*. Ám az ilyen gazdasági fejlődés, bár a legtöbb ember számára a lehető legjobb, semmiképpen sem magától értődő, minthogy ezt a fejlődést a társadalom szervezetéről vallott elképzelések akadályozni tudják. Így például egyes tettek eszméi, melyeket utóbbiak megelőztek, s amelyek talán egy korábbi időben megfelelőek voltak (mint az elsőszülötti jogrend a népvándorlás korában)<sup>21</sup> katasztrofális gazdasági helyzetet teremtettek Európában: az elsőszülöttek különleges státusa fokozta hiúságukat és pompahajszolásukat, s megakadályozta a föld szétparcellázását és ezzel a mezőgazdaság fejlődését.<sup>22</sup> Létezik

<sup>21</sup> Aktuálisabb példa persze az ilyen: tervgazdaság inséges időkben, valamilyen háborút követő időszakban megfelelő eszköz a legszükségesebb használati javakról való gondoskodás biztosítására; legyen azonban a szükséglet bonyolultabb, parancsgazdaság által már nem lehet előállítani.

<sup>22</sup> Joggal véli úgy A.W. Coats, hogy *A nemzetek gazdagságának* harmadik könyve azt kutatja, vajon „az események »természetes« folyamatában hogyan hamisítottak és csaltak az emberi együttműködés révén” (A.W. Coats: „Adam Smith and the Mercantil System”, idézi Skinner—Wilson: *Essays on Adam Smith* (Oxford 1975), 218—236. o. az idézet:

tehát Smith szerint egyfajta természetes gazdasági fejlődés, és vannak végzetes hatások a gazdasági folyamatra; és van még egy további, említésre méltó jelenség, amit ő a „láthatatlan kéz” működésének nevezett: a végzetes beavatkozások ellenére, hosszú távon a piaci mechanizmusok a gazdaságban egy a természetes gazdasági fejlődéshez hasonló állapothoz vezetnek. Habár a földbirtokosok ezt nem akarták (csak saját érdekeikre gondoltak), végtére is bizony megjavították mások helyzetét is. A szándékos cselekedetek nem szándékolt következményei — így foglalható össze a láthatatlan kéz működéséről szóló elmélet — olyan gazdasági helyzethez vezettek, amely a legtöbb ember számára jobb volt, mint a cselekvők szándékai.

E megfigyelésből azonban Smith *nem* következtet arra, hogy a piac láthatatlan keze végső soron mindent jóra fordít. A leglátványosabb kivételt a munkamegosztás előnyeiről és hátrányairól szóló elemzésében tárgyalja, ahol a következő meggondolásból indul ki: a gazdaság korábbi állapotaival szemben a kereskedőkultúrában a munkamegosztás tovább növekedett. A munkafolyamatok részekre szabdalása által a termelés úgy megnövekedhetett, hogy az anyagi szükségletei mindenkinek játszva fedezhetők.<sup>23</sup> Ugyanis a munkamegosztásnak öt előnye van: 1. A munkások nagyobb ügyessége (mivel *egyetlen* tevékenységre tudnak összpontosítani)<sup>24</sup>; 2. időmegtakarítás (mivel a munkások nem kell, hogy munkahelyüket elhagyják); 3. a gépek helyettesítésének lehetősége; 4. a saját képességek valóra váltása<sup>25</sup> és 5. a gazdasági összefonó-

223.o.). Smith fejtegetéseinek hátterében az állami beavatkozás negatív következményeiről az a tapasztalat is áll, hogy 1707 óta, tehát a londoni parlamenttel való unió óta, Skócia az Angliával szembeni határmegnyitás révén jelentős gazdasági föllendülést ért meg — s ez annak ellenére volt így, hogy az a kevés skót képviselő keveset törődött vagy törődhetett országával.

<sup>23</sup> Jóllehet a vadász kultúrában minden munkaképességhez tartozik egy foglalkozás, e nép „oly nagy szegénységben élt, hogy gyakran merő szükségből kényszerítve voltak [...] gyereket, öreget és beteget gondolkodás nélkül megölni vagy kitenni, úgyhogy akkor vagy éhen kellett haljanak, vagy ragadozó állatok áldozatául estek”. A kereskedőkultúrában a társadalmi termelés viszont olyan nagyfokú, „hogy mindenkiről állandóan bőségesen gondoskodnak, bár a lakosság egy nagyobbik része egyáltalán nem dolgozik” (W 3).

<sup>24</sup> Smith nem látta, hogy itt van egy határ lefelé, azaz: hogy az ügyesség csökken, amikor az ember egyetlen tevékenységre összpontosít. Szintén valószínű, hogy meglepné őt a tömegtermelés alkalmanként igencsak behatárolt minősége. Adam Ferguson e ponton kritikusabb volt, mint Smith.

<sup>25</sup> Végül is csak a munkamegosztással megszervezett piacgazdaságban tudnak sokan *egyetlen* tevékenységre koncentrálni, amiért is a nagy kultúrák onnét eredtek, ahol nagyobb piac létezett: a tengerparton vagy a nagy folyók mellett (W 19).

dás teremtette nemzetközi függőség egyszer az örök békéhez fog vezetni. Anélkül hogy ezt az emberek a munka megosztásával akarták volna (egyedül az önérdek volt a döntő), föltárták ezeket a lehetőségeket. Smith e piaci hatás mögött is a jóakaró láthatatlan kezet látja.<sup>26</sup>

A munkamegosztás tehát jelentős előnyöket hoz, habár az érte fizetendő ár magas: „A munkamegosztás fejlődésével [...] a nép nagy tömegének foglalkozása gyakran csak néhány, egy vagy két igen egyszerű műveletre korlátozódik. A legtöbb ember képességeit azonban rendes foglalkozása alakítja ki. Annak az embernek, akinek egész életét néhány egyszerű művelet végzése tölti be, [...] nincs alkalma, hogy képességeit kifejtse.” „Olyan tudatlan és ostoba lesz, amilyen emberi lény csak lehet. Szellemének megmerevedése nemcsak arra teszi őt képtelenné, hogy kedvvel vagy egyáltalán részt vegyen valamely okos beszélgetésben, hanem arra is, hogy bármiféle nagylelkű, nemes, vagy gyöngéd érzelmek keljen benne, és ennek folytán megfelelő ítélőképessége legyen a mindennapi élet rendes kötelességeinek felismerésére.” Ebbe az állapotba „süllyed minden fejlett és polgáriasult társadalomban a dolgozók, azaz a nép nagy tömege”.<sup>27</sup>

Minden olyan társadalmi forma, amely játszva fedezi az anyagi alapszükségleteket, ugyanakkor a dolgozók szellemi elnyomorodásához vezet. A munkamegosztás előnyeit tehát semmiképpen sem lehet a társadalom minden tagja számára egyenlően elosztani: „Teljes joggal lehet azt mondani, hogy akik az egész világot ruházzák, maguk rongyokban járnak.” (J 540) Ettől az igazságtalanságtól eltekintve, Smith a munkamegosztás negatív következményeiben a demokrácia legnagyobb fenyegetését látta: minthogy ugyanis a nép nem képes többé ellenőrizni az uralkodókat, s emiatt a feudális tekintélyi struktúrák ismét befolyásra tesznek szert, a szabadság és a rend újra elvész, és ezzel, további következményként, a tartós béke lehetősége is.

Mialatt tehát Smith egyrészt megfigyeli, hogy adva vannak az emberi cselekvésnek nem-szándékolt következményei, amelyek jobb társadalmi állapothoz vezetnek, mint amilyent a cselekvők akartak, ugyanilyen formán megfigyeli másrészt, hogy adva vannak az emberi cselekvésnek olyan következményei is, amelyek rosszabbak, mint az emberek szándékai. Mivelhogy, amint elkezdték a munkát megosztani, fedezni akarták ugyan saját alapszükségleteiket, de sem magukat, sem embertársaik nagy részét nem akarták elbutítani. A munkásról való szellemi és lelki gondoskodás a modern társadalomban

<sup>26</sup> Nagyobb összefüggésben nézve, *A nemzetek gazdagsága* szerzőjének sikerült ezt alkalmaznia a termelő osztályok fölemelkedése és a fegyveresek alárendelése esetében is.

<sup>27</sup> W II. 294 sk. o. Smith az elemzésében a munkás elidegenedésére koncentrál; úgy látszik, *nincs* azon a véleményen, hogy ez az elidegenedés érintené az értelmiséget is.

szintén az emberi cselekvés nem-tervezett, sőt nem-kívánt következménye. Amíg a piaci láthatatlan kéz az egyik esetben egy jobb egészségre rendezi a különböző ösztönzéseket, ebben az esetben viszont melléfog. A „láthatatlan kéz” formula mögött nem egy naiv optimizmus rejlik az összes lehetséges világok legjobbjában való életről, és nem is kálvinizmus, amely szerint a kiválasztottság társadalmi sikereiben kell megnyilvánítsa magát, s ez következőképp az Isten bölcs tanácsadásába történő beavatkozást kell jelentse, támogatandó a kevésbé sikereset.

Smith a munkamegosztás negatív következményeinek elhárításában látja az állam főadatainak egyikét. Az állam látható kezének kell itt a piac láthatatlan karjának hóna alá nyúlnia, és pedig egy kiváló, mindenki számára hozzáférhető képzési rendszer megteremtésével (W II. 274 sk.). A társadalmi fejlődés negyedik stádiuma tehát csak lehetőség szerint a leghaladóbb: „A gazdaság és a kereskedelem szokás szerint megelőzi a művészet és mindenfajta kifinomultság felemelését. Nem gondolom azonban, hogy a művészet megújítása és az erkölcs finomabbá tétele a kereskedelem szükségszerű következménye.” (J 137) A nemzetek gazdagsága szükséges, de nem elégséges a jólétükhöz; ezt csak autonóm emberek közösségében lehet megvalósítani. Ezen állapot eléréséhez azonban szükség van még állami tevékenységre is, s ez nem merül ki iskolák alapításában.<sup>28</sup>

További feladat azoknak a kiváltságoknak a megszüntetése, amelyeket például a céhek birtokoltak; Smith szerint ugyanis a privilégiumokra épülő gazdaság mind ökonómiailag, mind pedig morálisan kétségeket támaszt. *Erkölcseleg* azért kétséges ez, mert így a közösség egyes tagjai másokkal szemben előnyben részesülnek, holott az állam általános célok követésére van kötelezve. A merkantilizmus gazdaságpolitikájában viszont nem ez áll fenn, mivel itt a közösség helyett a lakosság sajátos csoportjai gazdagodnak meg.<sup>29</sup> A merkantilizmus azonban csupán az egyik ellenfele Smithnek. A másik oldalon

<sup>28</sup> Smith az ipari forradalom kezdetén élt. A gőzgép munkábaállításával egyre több munkás hagyta el a falut, s keresett munkát a gyárakban. Smith tudatában volt a gyári munka egészségtelen és demoralizáló hatásának. Társadalommodelljében, amelyet „a tökéletes szabadság és igazságosság természeti rendjének” nevez, sőt „az egyenlőség, szabadság és igazságosság liberális rendjének” (W II. 262, 335), az államnak az a kötelessége, hogy művelődéssel és a legszélesebb értelemben vett fölvilágosítással enyhítse a munkamegosztás káros következményeit.

<sup>29</sup> (W II. 195. o.) A társadalom gazdasági előrehaladása a javaknak a befektetett munkához viszonyított növekedésében áll, tehát minden egyes termék relatív olcsóságában. Ezt különösen a konkurencia segítségével lehet elérni, de a konkurencia arról is gondoskodik, hogy a profitok csökkenjenek: mennél több tőke koncentrálódik egy



a fiziokraták rendszere áll, akinél hasonló módon éri bírálat a termelők bizonyos osztályára való korlátozódást. „Ennek a rendszernek fő hibája azonban, úgy látszik, az, hogy a kézművesek, iparosok és kereskedők osztályát teljesen meddő és improduktív osztálynak tekinti.” (W II. 190) *Gazdaságossági* okokból azért elvetendő a privilégiumokra épülő gazdaság, mert ily módon valamely ország természetes előnyei ritkán érvényesíthetők, ami *hosszú távon* visszaeséshez vezet az ország egész csereértékét tekintve. Smith erre a következő magyarázatot adja: Skóciában is nagyon jó szőlők termesztetők „üvegházak, melegágyak és fűtés segítségével”, és belőlük jóminőségű borok préselhetők, csak hogy mindez „körülbelül harmincszor annyiba kerülne, mint amennyiért legalábbis ugyanolyan jó bort külföldről be lehet hozni” (W 452). Az a pénz, amire a bor termeléséhez szükség volt, majd ott fog hiányozni, ahol Skóciának természetes előnyei vannak, például a birkatenyésztésben. Ha a különböző országok természetes előnyei szabadon működhetnek, akkor az áruk árai a lehető legkisebbek lesznek (és ezáltal a legtöbb ember számára elérhetők).<sup>30</sup>

bizonyos szektorban, annál kisebb, azonosnak megmaradó kereslet mellett, az elérhető haszon. A tőkések ennél fogva abban érdekeltek, hogy kikapcsolják a konkurenciát, ami miatt Smith úgy véli, itt olyan emberekkel van dolga, „kiknek érdeke sohasem pontosan a köz érdeke, kiknek érdeke általában, hogy félrevezessék, sőt elnyomják az összességet, és akik tényleg sokszor félrevezették és elnyomták is azt” (W 263). Smith ezt nem egy rejtett helyen mondja, hanem *A nemzetek gazdagsága* első könyvének a zárómondatában. Aligha képzelhető el megsemmisítőbb ítélet arról az osztályról, amely *par excellence* polgári osztálynak számít. Jóllehet Smith persze pozitívan értékeli a *kereskedő osztály* vállalkozói tevékenységét, távol áll attól, hogy a kapitalizmus kritikátlan apologetája legyen. (Vö. W 490)

<sup>30</sup> „Ha Franciaország borai jobbak, mint Portugália borai, vagy vászonárui jobbak és olcsóbbak, mint a Németországból jövők, Nagy-Britanniára előnyösebb volna, hogy mind a bort, mind a finom vásznat Franciaországból vegye, ha szüksége van rájuk, és nem Portugáliából vagy Németországból. Bár Franciaország évi behozatalának értéke ezzel jelentékenyen nagyobbodnék, az összes évi behozatal értéke annyival kisebbednék, amennyivel az ugyanolyan minőségű francia áruk olcsóbbak, mint a másik két ország árai.” (W 469) A külkereskedelem ama céljával, hogy az országot a legkedvezőbb módon lássák el használati javakkal, kiesik egy olyan politikai maxima is, amely ellenséggé tenné a nemzeteket: hogy egy nemzetnek a haszna ugyanakkor egy másiknak a kára is egyben. „A kereskedelem, melynek a nemzeteknél éppúgy, mint az egyéneknél az egység és barátság kötelékének kellene lennie, egyenetlenség és gyűlölség dús forrása lett. Királyok és miniszterek hiú becsvágya, a mostani és az elmúlt században, sem volt olyan végzetes Európa nyugalma, mint a kereskedők és iparosok ostoba féltékenysége.” (W 490 sk.) A

Smith tehát azt követeli, hogy az állam mint vállalkozó vagy privilégium-adományozó vonuljon vissza a gazdaság köréből.<sup>31</sup> Ez azonban korántsem jelenti mindenfajta gazdaságpolitikának az értelmetlenségét, sokkal inkább — a verseny előmozdítása mellett — számos gazdaságpolitikai intézkedés jóváhagyását. Az államnak ki kell kényszerítenie a szerződések betartását (W 100); az államot illeti meg a pénzverés kiváltsága (W II. 57); az adókivetés rendeltetése: a tőke termelő fölhasználásának ösztönzése (W II. 367 sk.); az állam föladata a hitelkamat szabályozása és annak megakadályozása, hogy az 5 % fölé emelkedjen (W 354 skk.); a kockázatos vállalkozások megérdemelhetik az állami támogatást (W II. 304 sk.); a kormány importadókat szedhet be átmeneti válaszintézkedésként és késleltetheti a kereskedelmi szabadság bevezetését is, hogy ezzel védje a hazai iparüzést és munkaerőt (W 463 sk.); az állam jutalomban részesíthet rendkívüli föltalálói teljesítményeket; s különösen gondoskodnia kell közszolgálati berendezések és létesítmények megteremtéséről (W II 273 sk.), amire magánemberek nem képesek, mivel a haszon nem fedezné a költségeket.<sup>32</sup>

Az „ésszerű” gazdaságpolitika célja tehát olyan klíma kialakítása, ahol a legkülönbözőbb kezdeményezések támogatást nyernek, de amelyeket egyben bizonyos irányba is irányítanak.<sup>33</sup> Mindaddig, amíg nincs biztosítva a világbéke, az állam ezenkívül

merkantilista politikának véget vetni a munkások számára a következő oknál fogva is előnyös lenne: amennyiben a monopolisták „azáltal, hogy a külföldi lenfonal behozatalát előmozdították, és így ezt versenybe hozták azzal, amit saját embereink készítettek, arra törekcsenek, hogy szegény fonóink munkáját a lehető legolcsóbban vegyék meg... A merkantil rendszer főleg csak azt a tevékenységet mozdítja elő, amely a gazdagok és hatalmasok javát szolgálja; azt, amely a szegények és szűkölködők javát szolgálja, ez a rendszer túlságosan sokszor elhanyagolja vagy elnyomja.” (W 158 sk.)

<sup>31</sup> A már említett érvektől eltekintve Smith még egy további érvet is kifejt: az egyes emberek a legtöbb esetben jobban tudják, hogyan fektessék be a maguk tőkéjét, ugyanis ez közvetlenül érdekükben áll. „Mivel az a tulajdon, amelyet minden embernek a munkája jelent, minden más tulajdon eredeti alapja, azért ez a legszentebb és -sérthetetlenebb. A szegény ember atyai öröksége kezének erejében és ügyességében van, megakadályozni tehát őt erejének és ügyességének olyan kifejtésében, amelyet ő megfelelőnek tart társainak sérelme nélkül, legszentebb tulajdonának egyenes megsértése. Nyilvánvaló beavatkozás ez mind a munkásnak, mind azoknak jogos szabadságába, akik őt alkalmazni hajlandók volnának.” (W 128—129)

<sup>32</sup> Smith itt hidakra, utakra és követségekre gondol (W II. 205, 273 skk.).

<sup>33</sup> Smith „a szabadság egyszerű rendjében”, melyet gyakran idéznek, s amely rend csak felületes olvasás mellett látszik egyszerűnek, egyáltalán nem szól meghatározatlan

köteles az ország védelméről gondoskodni, és megvédeni a polgárokat a belső ellenséggel szemben. Ennek során a hadsereg, a törvényhozó és a végrehajtó hatalom legyen egymástól független, tehát megosztottan szervezett. Smith kimondottan az állam védelmi funkciói közé számítja a hátrányos helyzetűek, különösen a munkások védelmét. Az államnak gondoskodnia kell arról, hogy ez utóbbiak gyülekezhesseken, és védve legyenek a munkahelyi sérülésektől. Jóllehet Smith *ellene* van az állam beavatkozásának a bértárgyalásokba, „azonban csak abban az esetben”, amint ezt már Carl Menger megjegyezte, „ha ez a beavatkozás a munkások *hátrányára* jutna érvényre... A szegények és gyöngék *javára* történő állami beavatkozást olyannyira nem utasítja vissza, hogy inkább minden olyan esetben méltányolja, amikor *kedvező hatást* vár az állami beavatkozástól [...] a tulajdon-nélküli néposztályok részére.”<sup>34</sup>

*Mármost a piac és az állam viszonya a következőképpen foglalható össze:* Smith számára nyilvánvalóan — ami ugyan egyéb fejtegetéseinek háttérében nem meglepő — a munkamegosztáson fordul meg a dolog. A közösség minden egyes tagjának az a földadata, hogy léthelyzetét javítani igyekezzék mindazon eszközökkel, amelyek rendelkezésére állnak és a becsületességen belül maradnak. Amennyiben a vállalkozók

önkényről. „Magánembereket megakadályozni abban, hogy bankároktól akár nagy, akár kis összeg erejéig fizetésül bankjegyeket fogadjanak el, mikor ők ezeket elfogadni hajlandók, vagy bankokat megakadályozni abban, hogy bankjegyeket bocsássanak ki, mikor üzletfeleik hajlandók ezeket elfogadni, ezt a természetes szabadság nyilvánvaló megsértésének mondhatjuk, holott a törvény méltó feladata nem sérelem okozása, hanem támogatás nyújtása lenne. Kétségtelen, hogy ilyen rendelkezéseket bizonyos mértékben a természetes szabadság megsértésének tekinthetünk; de kisszámú egyén természetes szabadságának olyan gyakorlását, amely az egész társadalom biztonságát veszélyeztetheti, köztörvényekkel korlátozni lehet és kell is, mégpedig a szabadabb országokban éppen úgy, mint az önkényuralom országaiban. Tűzfalak építésének kötelessége a természetes szabadságnak egészen olyan megsértése, mint a banküzletnek fent javasolt szabályozása.” (W 323—324.) Az egyik helyen Smith még odáig is elmegy, hogy a kötelesség értékét szinte abszolút módon az egyes ember értéke fölé helyezi. Nézete szerint egy katonát, aki elalszik az őrhelyén, joggal büntetnek halállal, még akkor is, ha semmiféle kár nem keletkezett: „Ha az individuum fennmaradása összeegyeztethetetlen egy nagy tömeg biztonságával, akkor nem lehet semmi sem igazságosabb, mint hogy a sok embert részesítsük előnyben az egyes emberrel szemben.” (Adam Smith: *Theory of Moral Sentiments* [1759]; német kiadás: Hamburg 1977, a következőkben T-vel jelezve.)

<sup>34</sup> C. Menger: „Die Sozial-Theorien der classischen National-Oekonomie und die moderne Wirtschaftspolitik” (1981), idézi F.A. Hayek: *Carl Menger, Gesammelte Werke* III. köt., 219—233. o., az idézet: 224. o.

a lehető leghatékonyabban használják föl az erőforrásaikat arra, hogy a versenyben előnyre tegyenek szert, olcsó termékkel látják el a fogyasztókat; ha a kereskedők válaszolnak az árjelzésekre, olyan javak terén segítik elő a termelést, amilyeneket a fogyasztók kívántak. Tehát a javak és szolgáltatások allokációjában a piac játssza a döntő szerepet. Az állam erre már csak az információ hiányánál fogva sem képes, és egy másik célkitűzést ír elő önmagának: azokat az előfeltételeket és körülményeket teremti meg, amelyek az egyes egyének számára azért szükségesek, hogy a maguk érdekeit szabadon követhessék; az állam gondoskodik ezenkívül az igazságosságról. Az állam föladatai: törvényhozás, végrehajtás, katonaság, külpolitika, nevelés, oktatás, az infrastruktúra megteremtése, specifikus gazdaságpolitikai intézkedések, a hátrányos helyzetűek védelme; az állam természetesen ne legyen vállalkozó. Ugyanígy kereskedők se legyenek államférfiak. Egyfajta kereskedőkből álló társaság, „úgy látszik, képtelen magát uralkodóként tekinteni [...] és különös visszássággal az uralkodójelleget csak a kereskedőjelleg pusztá függelékének tekinti” (W II. 151). Smith ambivalens, túl kritikus beállítottsága a nagybirtokosok, politikusok és vállalkozók iránt vörös fonálként húzódik végig *A nemzetek gazdagságán*; ám egyetlenegy negatív vagy megvető mozzanat sem található benne a munkások iránt.

A liberális államalkotmányt néha úgy jellemzik, hogy ez az alkotmány egyfajta „negatív” államot követel, amely a jogrend sérelmeinek kivédésére korlátozódik; és hogy az állam szükségessége egyes-egyedül az élet, a szabadság és a polgárai tulajdonának fönntartásában van. Smith állama azonban nem ilyen „éjjeliőr-állam”,<sup>35</sup> mivel egyértelműen pozitív alkotó föladatokat lát el a társadalom részére. Smith ezen túlmenően még kifejezetten az állam föladatának tekintette „azoknak a szabályoknak a felállítását, amelyek a kormányokat kell irányítsák”. Minthogy „az összes kormány legfőbb célja az igazságosság megőrzése” (J 7), konkrét igazságossági szabályokat kell föllátni, ahol is az „igazságosság” kifejezést Smith kétféle jelentésben használja. A kommunikatív igazság abban áll, „hogy az ember mindabból tartalmaz valamit, ami másvalakihez tartozik, és hogy az ember önként teszi azt, amire teljes joggal kényszeríthetnénk. A szó másik jelentése egybeesik azzal, amit egyesek disztributív (osztó) igazságosságnak neveztek, [...] ami a helyes jótékonyásban rejlik. Ebben a jelentésben az igazságosság átfogja az összes szociális erényt.”<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Ez a kifejezés F. Lassalle-tól származik. Vö. „Das Arbeiterprogramm. Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes”, in: *Gesammelte Reden und Schriften*, Berlin 1919, II. 195 sk. o. A „Manchester-liberalizmus” kifejezés tudomásom szerint konzervatív oldalról származik.

<sup>36</sup> T 454 sk. Jóllehet Smith tehát az igazságot széles értelemben véve követelte, annak

Jóllehet Smith nem propagált semmiféle éjjeliőr-államot (az állam föladatait nem korlátozta az országvédelemre, a törvényhozásra és a végrehajtásra, hanem egyfajta aktív gazdaság- és művelődéspolitikát követelt), a standard liberális interpretáció mégsem egészen érthetetlen. 1. A modern állam föladataira vonatkozó fejtegetések csak *A nemzetek gazdagsága* befejező könyvében, tehát mintegy 700 oldal után következnek, és 2. az erre vonatkozó állítások annyiban a levegőben lógnak, amennyiben az állam alapja és célja alig kap közelebbi magyarázatot.<sup>37</sup> De miben áll az állami intézmények

teljesen tudatában volt, hogy így túlságosan igazolhatatlan módon korlátozódik a polgárok szabadsága: „A polgári hatóság nemcsak azzal a hatalommal van megbízva, hogy fenntartsa a közbékét a jogtalanság korlátozásával, meggátlásával, hanem hogy a közösségnek a boldogulását is elősegítse, azzal” hogy olyan előírásokat bocsásson ki, amelyek „bizonyos fokig kölcsönös jószolgálatokat is megparancsolják... A törvényhozó minden kötelessége közül azonban talán éppen ez követeli meg a legnagyobb tapintatot és a legnagyobb mérsékletet, ha a törvényhozó ezt helyes és értelmes módon kívánja teljesíteni.” (T 120) Vö. G. Streminger: „Adam Smiths Gerechtigkeitskonzeption”, megjelent: O. Weinberger et al. (szerk.): *Philosophie des Rechts, der Politik und der Gesellschaft* (Akten des 12. Internationalen Wittgenstein-Symposiums), Wien 1988 67—76. o.

<sup>37</sup> *A nemzetek gazdagságának* liberális interpretációjában az kap hangsúlyt, hogy a társadalmi összhangot nem az egyes egyén altruizmusára való hivatkozással teremtik meg, hanem a szociális interakció a saját érdekre való hivatkozással jön létre. Bizonyító helyként újra meg újra *A nemzetek gazdagságának* egy részletét idézik: „A mészárosnak, a serfőzőnek vagy péknek nem jóindulatától várjuk ebédünket, hanem attól, hogy azok saját érdekeikre vannak tekintettel. Nem emberiségükhöz, hanem önszeretükhöz fordulunk, és sohasem emlegetjük előttük saját szükségletünket, hanem az ő előnyüket.” (W 15.) De miért működik úgy az önérdek, mint ahogyan Smith leírja? „Bizonyára nem azért, mert rá apellálnak. A hentesre, serfőzőre vagy pékre való hivatkozás inkább egy ellenszolgáltatásnak felel meg. Ez pedig azt jelenti: az önhaszon mechanizmusa feltételez egy olyan állapotot, amelyben minden ember rá van utalva mások munkájának teljesítményeire és termékeire — feltételezi a munka általános megosztásának az állapotát... Az individuális erény — így következtethetünk, ha elhagyjuk a tiszta interpretációt — mint ösztönző nélkülözhetetlen, mert a jóakarát [...] társadalmilag intézményesedett.” (M. Trapp, 126. o., jegyzet.) A híres hentes—serfőző—pék passzusból semmiképpen sem az vezethető le, hogy Smith egoista emberképet képvisel. Néhány mondattal előtte ez olvasható: „Az embernek azonban csaknem állandóan van része embertársainak segítségével, és hiábavaló volna, ha ezt *csupán* jóakarattól várná.” (W 15, az én kiemelésem.)

célja? Hogy az egyének gazdasági tevékenysége mögött ott van egy ösztönzés, amely minden (vagy legalábbis a legtöbb) emberben benne lakozik, nevezetesen az a kívánság, hogy megjavítsa saját helyzetét, Smith szerint aligha kíván indoklást. De hogyan legitimálhatók az állam tettei erkölcsileg?

A *nemzetek gazdagságában* nem található erre válasz, de *Az erkölcsi érzés elméletében* igen. Utóbbiban Smith azt írja, hogy a kormány és az igazgatás összes berendezése „csak abban a viszonylatban értékelhető, amikor tendenciáját tekintve elősegíti azoknak a boldogságát, akik kormányzata alatt állnak. Ebben áll az egyedüli hasznuk és értelmük.” (T 318.) De miben áll az emberek boldogsága? Smith válasza: Ha fedezni tudják alapvető szükségleteiket, és ha erkölcsösek. Ugyanis csak az erkölcsös emberek azok — és Smith itt Platónhoz kapcsolódik —, akik boldogok is. Azt, hogy miképpen elégíthetik ki az emberek alapvető szükségleteiket, Smith *A nemzetek gazdagságában* igyekezett tisztázni, s azt, hogy mikor erkölcsösek, *Az erkölcsi érzelmek elméletében* tisztázta. Tehát mikor erkölcsösek az emberek? Válasz: Ha legbensőbb ösztönzéseiket követik. Smith ugyanis meg van győződve róla, hogy a már említett alapvető szükségletek mellett vannak ösztönzések, amelyek túlmutatnak a saját anyagi helyzet megjavításának érdekén — ő nem szakítja el a moralitást a természeti ösztönzésektől. Tehát, mivel nézete szerint természetes dolog az — jóllehet nem magától értődő —, hogy erkölcsössé váljunk, Schillernek Kanttal szembeni disztichonja semmiképpen sem illik rá Smithre; ellenben ő egyenesen egy sor természeti ösztönzés létét hangsúlyozza, amelyek az erkölcsi tudat alapjául szolgálnak (és így alapot adnak az államnak az egyenlőség és igazságosság előmozdítására irányuló aktivitásához is).<sup>38</sup>

Ezzel az ókori gondolati anyaghoz kötődő emberképpel Smith tehát elhatárolja magát az ortodox kereszténységtől, mely szerint az emberi természet megromlik, és Isten kegyelme nélkül képtelen az erkölcsösségre; s elhatárolja magát a Hobbes-féle antropológiától is. Thomas Hobbes kiméletlen egoistának nyilvánította az embert, az érényeket pedig emberbőrbe bújtatott farkasok okos számításai eredményének. Smith ezzel szemben magával ragadó képet rajzol arról a természetről, amely az emberek erkölcsi érzései által helyesbíti magát: „Egy szorgalmas gazfickó megműveli a földet, egy jó, de hanyag ember műveletlenül hagyja. Kettejük közül ki takarítsa be mármost a termést? A dolgok természetes rendje a gazfickó javára dönt, az emberek érzései

<sup>38</sup> Smith tehát kettős értelemben beszél az „emberi természetről”. Egyszer az emberi természet mindenféle ösztönzés gyűjtőfogalma, túl a morális megfontolásokon, és morális reflexiókat tesz szükségessé. Természetnek nevezetük azonban a morális reflexióra, a gyakorlati ítéletre és az erkölcsi cselekvésre való képesség is.

természetszerűen az erényesek javára döntenek... Ilyen módon az embert maga a természet vezeti rá, hogy javítson a dolgoknak olyan beosztásán valamit, amit különben a természet maga is korrigált volna.”<sup>39</sup>

Ezek a „természetes erkölcsi ösztönzések”<sup>40</sup> lényegében háromfélék: a másokkal való rokonszenv kívánsága, a viszonzás érzése és az a kívánság, hogy szeretetre méltóvá váljunk (tehát ne csak szeressenek bennünket, hanem szeretetre érdemesek, a szeretetre méltók is legyünk). Az *erkölcsi érzelmek elméletének* első mondatai egyszersmind az elsőként említett természetes ösztönzést is tárgyalják: Ha mégoly „egoistának tartanánk is az embert, nyilván mégiscsak vannak a természetben olyan elvek, amelyek a mások sorsában való részvételre rendelik őt”. Az egoista effektusok mellett az embereknek elvileg olyan szükségletük is van, hogy részt vállaljanak mások sorsában. Ez Smith szerint könnyen megfigyelhető: „Hogy gyakran bánatot érzünk amiatt, mert más embereket bánat tölt el, ez olyan tény, amely túlságosan szembeötlő ahhoz, hogy valamiféle példára lenne szükség a bizonyítására.” (T 1.) A mások helyzete iránti érdeklődést nevezi ő *együttérzésnek*, szimpátiának. Véleménye szerint az emberekben elvileg megvan az a kívánság, hogy másokkal szimpatizáljanak. Ennek a váagnak az alapján egyfajta érzelm-csere Smith szerint éppoly természetes, mint a termékek cseréje, s emez érzés-csere szerint kerül sor a szenvedélyek, indulatok bizonyos erkölcsösítésére; amennyiben mások érzelmeit utánérezzük, elkezdődik affektusaink általánosításának a folyamata<sup>41</sup>, ami persze nem jelenti azt, hogy el kellene nyomnunk saját érdekeinket

<sup>39</sup> T 254. Az embert tehát a természet arra irányítja és készíti, hogy megjobbjítsa a javak „természetes” elosztását. Az embert belső természete arra ösztönzi, hogy módosítsa az események lezajlását olyan módon, hogy azok egybeessenek a moralitás szabályaival. A természet természetes eszközökkel való megjavításának gondolata azokra az elképzelésekre emlékeztet, amelyeket az angol tájépítészetben fejlesztettek ki. Vannak persze különbségek is: itt a természetnek olyan eszközökkel való megjavításáról van szó, amelyek egyfajta ember-*nélküli* világban léteznek. Smithnél természetesen a természetnek olyan eszközökkel való megjavításáról van szó, amely csakis egy emberekkel elképzelt világban létezik.

<sup>40</sup> A „természetes erkölcsi ösztönzés” kifejezést Smith nem explicite vezette ugyan be, de úgy tűnik, jól körül akarta írni, amit mondani kívánt. Valamit, amivel mi szintén együtt születünk, de ami a természetes emberi *ösztön*-struktúrával ellentétben tételezendő, amint ezt az *Előadások a jogtudományról* elemzi.

<sup>41</sup> Smith legprecízebb példája *Az erkölcsi érzelmek elmélete* egy rejtett helyén található: T 528 sk. Smith bizonyítani igyekszik itt az erkölcsi magatartásmódok önállóságát az egoista ösztönökkel szemben. Az emberek azért nem képzelik magukat mások helyébe,

(amiként az elfogulatlan megfigyelő is, akit itt meg kell említeni és aki saját érdekeket másokkal egy szintre emel, nem állítja őket a magáéi fölé). A saját magunkról való gondoskodás értékelendő erény, mivel az ember azt a figyelmet tanúsítja önmaga iránt, amit minden emberi lény iránt tanúsítania kellene. Amennyiben minden ember figyelmet tanúsít önmaga iránt, egyben szert tesz arra a közösségre is, amelynek részét képezi. (T 506.)

A rokonszenv azonban nem egyedüli természetes ösztönzés az érzések kifinomítására.<sup>42</sup> A második ösztönzés a viszonyosság érzése, az összes emberre nézve közös ösztön, amely közvetlenül arra szorít bennünket, hogy a rosszat rosszal viszonyozzuk, tehát fájdalmat okozunk egy másik embernek, ha az egy harmadiknak kárt okozott (például a szabadság megvonásával). A reváns érzése azt a célt szolgálja, hogy a társadalmat az igazságosság érdekében megváltoztassuk. Ez az érzés azonban nemcsak mások ellen irányul, hanem önmagunk ellen is. Ha valami jogtalant cselekedtünk, a viszonzás érzése alapot ad a lelkiismeret-furdalásra, ami ellenőrzi és korlátozza az önérdeket. Ilyen módon az önnön helyzetünk megjobbításának törekvése természetes és helyénvaló, s „a gazdagságért, becsületért és előmenetelért folytatott versenyben mindenki fusson, amilyen gyorsan csak tud, és feszítse minden idegét és izmát, hogy túlszárnyalja versenytársait. Ha azonban egyet is közülük letaposna vagy a földre lökne, akkor kínozni fogja a lelkiismeret-furdalás.” (T 124.) Ebben az esetben a viszonyossági érzés szorongat bennünket, hogy bizonyos cselekedeteket mellőzzünk, tehát kirajzolódik az a határ, ameddig az egoista szenvedélyek kiélhetők. A viszonzás érzése, amelyet Smith megkülönböztet a folyton nem-helyénvaló jogérzettől, védelmezi a gyöngéket, megzabolazza a fékevesztetteket és megszelidíti a bűnösöket.<sup>43</sup>

Végezetül van még egy további természetes ösztönzés egyfajta erkölcsös életre: az a vágy, hogy szeretetre méltók legyünk. Ezt csak úgy tudjuk megvalósítani, ha megpróbálunk pártatlan álláspontból ítélkezni. Saját magatartásunkat különböző emberek tekintete más és más módon ítéli meg. A gyöngé, hiú és könnyen befolyásolható emberek

mert maguknak várnak el valamit. Ezt azért sem teszik meg, mert hasonló szituációba kerülhetnek. A *valóságban* fölveszik mások álláspontját; azt gyászolják meg, amit ők meggyászolnak. A gyászban az ember maga embernek, ugyanazon társadalom tagjának képzei magát, ezért a gyász Smith szerint nem szélhámosság.

<sup>42</sup> Bizonyára alig lenne ugyanis elegendő — Smith intuícióival ellentétben — az együttérzés, ami meg tudja ugyan növelni kölcsönös megértésünket, de nem korlátozza szükségképpen egoista impulzusainkat.

<sup>43</sup> Vö. T 129. A büntetés tehát Smith szerint a viszonzás egy formája, mely az ő véleménye szerint nem értelmezhető ésszerű megfontolásokból.



száma „vágyaik legfőbb célja” abban a méltánylásban rejlik, amit „szűkebb környezetüktől” kapnak. Ha ezt elérték, „teljes az örömük, ha pedig nem, határtalan a csalódásuk. Sose gondolnak rá, hogy magasabb bírósághoz apelláljanak.” Egyikük-másikuk azonban megtanulja, „hogyan egy teljesen pártatlan és igazságos ember szempontjából cselekedjen” (T 297 sk.). Ha beleéljük magunkat a pártatlan szemlélő helyzetébe, akinek nem érdeke egyik párt érdekeinek a másikkal szemben történő előnyben részesítése, ez hozzásegít bennünket a dolgok helyénvaló látásmódjához. A pártatlan bírót bennünk egyebek közt arra figyelmeztet minket, hogy csak egy vagyunk a sok ember közül.<sup>44</sup> Aki a pártatlanság szemszögéből ítélkezik, ugyanazt érzi, mintha az emberiség álláspontjára helyezkedne. A pártatlan megfigyelő egy metafora arra, hogy az emberek képesek és elkötelezettek a saját személyes előnyük belekeverése nélkül dolgokat helyesnek tartani.<sup>45</sup> A pártatlan megfigyelő garantálja az egyenlőséget. Megszerez az embernek azon túl is mindent, ami az életben igazán fontos, mindenekelőtt a lelki nyugalmat és a belső békét.

Smith úgy véli, hogy a természetes ösztönzések fölmutatásával megtalálta a közjó által orientált cselekvés erkölcsi megalapozását; ilyen módon a viszonyosság érzése alapot képez az igazságossághoz, az a vágy pedig, hogy szeretetre érdemesek legyünk, garantálja a pártatlanságot és egyenlőséget. Az ilyen ember nem az a polgár, „aki

<sup>44</sup> T 202 sk. Másként vélekedik a pártos ember: „Az a tudat, hogy ő holnap el kellene veszítse a kisujját, már ma éjjel nem hagyja aludni; ezzel szemben sok százmillió testvérénél pusztulásától a legmélyebb lelki nyugalommal horkolna — feltéve, hogy őket sohasem látta.”

<sup>45</sup> A talán leghatásosabb idézet így hangzik: „elképezzük, hogy teljesen pártatlan és igazságos ember szempontjából cselekszünk, aki sem velünk, sem azokkal nem áll valamiféle közelebbi kapcsolatban, akinek az érdekeit a mi eljárásunk érinti; aki sem nekünk, sem nekik nem apja, testvére vagy barátja, hanem aki számunkra nem más, mint éppenséggel egy ember, aki pártatlan szemlélő, aki viselkedésünket ugyanazzal a közönnyel szemléli, mint amivel mi más emberek viselkedését tekintjük.” (T 297.) Gyakran csak embertársaink bírnak rá, hogy elfoglaljuk a pártatlanság perspektíváját, mégpedig különösen azok, akik részünkről a legkisebb együttérzésrészmíhatnak: „Boldogtalanok vagytok? Akkor ne szomorkodjatok a magány sötétjében, ne forduljatok bánatotokban legbizalmasabb barátaitok elnéző együttérzéséhez! Térjete vissza, amilyen hamar csak lehet, a világ és a társadalom fényes napvilágára! Keressétek az érintkezést idegenekkel, olyanokkal, akik mit sem tudnak boldogtalanságotokról, vagy ezzel nem törődnek! Igen, el se kerüljétek ellenségeitek társaságát, hanem inkább az legyen az élvezetetek, hogy azzal bosszantsátok kárörömeiket, hogy éreztessétek, mily kevésbé érint benneteket nyomorúságotok, és mennyire fölötté álltok annak!” (T 230.)

valaminek a kedvéért tiszteli a törvényeket és tanúsít engedelmességet a polgári hatóság iránt; és az a polgár minden bizonnyal nem jó polgár, aki nem táplálja azt a vágyat, hogy minden eszközzel, ami rendelkezésre áll, segítse elő polgártársai egész közösségének a jólétét” (T 392.) De sikerült-e vajon Smithnek elfogadhatóvá tennie az ő bonyolult és egészében véve mégis igen pozitív emberképét? Két kétséget említek: 1. Igaz-e, hogy csak az erkölcsös ember boldog? Gyakorta úgy látszik, hogy inkább fordítva van, mert az erkölcsös embereknek lehet ugyan tiszta a lelkiismeretük, ám attól még különösen szenvedhetnek a világ igazságtalanságai miatt. Már Aiszkhylasz latba vetette *Prométheusz*-át a boldog erkölcsös lény fogalmával szemben (amiért Platón a tragédiaköltőket száműzni kívánta ideális államából): az összes isten közül a legemberbarátibb a legboldogtalanabb. 2. Mennyiben empirikus Smith emberképe? Ez a kérdés azért merül föl, mert nyilván igen sok ember *nem* arra törekszik, hogy szeretetre méltó legyen, hanem energiái kimerülnek anyagi helyzetének jobbátételében. Smith találkozhatna ezzel az ellenvetéssel, amennyiben megpróbálná az igazi és a „puszta” természetet megkülönböztetni és megmutatni, s ha keresné annak bizonyítékát, hogy az igazi természet csak bizonyos külső feltételek között tudja megvalósítani magát. Amikor a részletesebb kifejtésre kerül sor, Smith éppen ezt a lehetőséget választja. Shakespeare *Lear király*ában szintén az igazi érdekekkel szembeni vakaságról van szó, és — ahogy Emily Brontë regényében, az *Üvöltő szelek*ben is — a belőle folyó végzetes következményekről.

Akármennyire is problematikus Smith erkölcsfilozófiája sok szempontból, úgy látszik, ez a filozófia *egy bizonyos* nehézséggel, az objektivista etikák megalkotásának problémájával nem került szembe: semmilyen morálfilozófiára sem lenne szükség, ha az erkölcsi cselekvés úgy menne végbe, ahogy kell. Az erkölcsfilozófusok követelményei azonban nem is lehetnének beválthatók, ha az emberi természet nem szolgálna olyan támadási ponttal, amely az erkölcsi létből egyfajta gyakorlati kötelességet enged létrejönni. Ha az emberi ösztönök teljesen szemben állnának az etikai követelményekkel, akkor tisztára destruktívák lennének. Adam Smith szerint azonban vannak olyan ösztönök, amelyek miatt — véleménye szerint — az ember az erkölcsös viselkedésre „nemcsak hogy képes, hanem [ez] az ésszerű megfontolások alapján kötelessége is — ha önmagához mint emberhez hű kíván maradni”.<sup>46</sup>

Így az eddigi fejtegetésekből az következik, hogy a morálfilozófus Smith szerint fontosabb a *homo ethicus*, mint a *homo oeconomicus*, tehát a helyzetünk megjavítására irányuló törekvés csak akkor jogosult, ha korrekt és igazságos; ha azonban ilyen, akkor

<sup>46</sup> Trapp: 37. jegyzet.

persze kimondottan kíváncsi is. Az önérdet, ha az a jog határain belül működik, a pártatlan szemlélő erénynek ismeri el. Ám Smith elméletének ez a képe egy döntő ponton tisztázatlan marad. Művének néhány hírhedt helyén ugyanis egyértelműen elfogadja az erkölcstelen magatartást: méltányolja a *magánbűn*öket, ha *közjóra* vezetnek.

Ezeknek a részleteknek a megértéséhez ismét az *Előadások a jogtudományról* fejtegetéseire fordulunk segítségért. Smith itt egyebek között a társadalmi fejlődés különböző szakaszaihoz tartozó normarendszereket elemzi, s arra tesz kísérletet, hogy összhangba hozza a termelési és uralmi formákat. Úgy véli, a vadász kultúrában az igazságosság erénynek számít, az igazságtalan viselkedés pedig büntetéssel jár: egyes észak-amerikai indiánoknál ha „valaki egy másvalaki ellen elkövet egy igen szegényteljes bűnt, akkor őt némelykor megölik, de sosem bírósági úton, hanem annak a felháborodásnak vagy megbotránkozásnak az eredményeként, amit a bűn minden egyes emberből kiváltott”. Ilyen esetekben mindenki egy emberként veti rá magát, és úgy pusztítja el a bűnöst „orgyilkos módon, mintha idegen vérént ontaná” (J 201). Amikor a társadalom összetettebbé válik, az emberek saját intézményt alakítanak ki az ítéletmondás föladataira.

Ez már a pásztorkultúrára érvényes. Itt mármost drámai fejlődés ment végbe, amely az anyagi helyzet megjavítására irányuló törekvést végső soron összekapcsolta az erkölcsös életre való hajlammal. Smith így érvel: A pásztorkultúrában létezett először magántulajdon. Amíg a vadászoknál és a gyűjtögetőkénél a tulajdon csak közvetlen birtoklás volt (az alma, amit valaki leszedett, őhöz tartozott), az állatok háziasítása első ízben tette lehetővé hosszabb időre a magánbirtoklást. Ezáltal lehetséges volt az életszükségleti javak birtokfölhalmozódása, s valóságosan sor került (az erőforrások általános szűkössége miatt) a szegények és gazdagok elkülönülésére: azokra, akiknek volt nyájuk, és azokra, akiknek nem.<sup>47</sup> Ez a fejlődés azért volt drámai, mert a vadászt és a gyűjtögetőt szegénnyé tette sok vadászható állatnak a megszelídítése. A most létesült kormányzat, amelynek voltaképpen a jogszerűséget kellett garantálnia, s többek között a tulajdonosok közti vitát elsimítania,<sup>48</sup> e tulajdonosok által eszközölt, hogy hatalmukat megszilárdítsa. A törvények és a kormány „a gazdagok kötelékeivé” váltak, hogy „a szegényeket elnyomják és megvédelmezzék a javak egyenlőtlenségét, amit

<sup>47</sup> Ez a társadalmi állapot Smith szerint le van írva az Ótestamentumban: „Ábrahám, Lót és a többi pátriarka úgy viselkedik, mint ahogy apró, kicsinyes fejedelmek szoktak” (J 405); a Tízparancsolat így módon a pásztorkultúra normarendszere.

<sup>48</sup> Smith úgy véli, hogy „a magántulajdon elkerülhetetlenül sok összeütközést okoz”, és „a magántulajdon a bő forrása minden vitának” (J 208).

különben a szegények támadása megsemmisített volna” (J 208). Teljes egészében meghatározott gazdasági körülmények (az egyik réteg, nevezetesen a vadászoké és gyűjtögetőké elszegényedett és elvesztette hatalmát; földművelés és iparűzés gyakorlatilag nem volt; az osztálytársadalom éles ellentétei olyannyira fenyegették a tulajdonosokat, hogy igazságérzetük tönkrement) között került sor az anyagi helyzet megjavítására irányuló törekvésnek az összekapcsolására az erkölcsös és *valóban* boldog életre irányuló törekvéssel.

Ebből a helyzetből kiutat már csak a gazdasági körülmények megváltozása hozhatott, nevezetesen a földművelő- és kereskedőkultúrára való áttérés, és az ezzel együttjáró hatalommegosztás. És ezt az átmenetet voltaképpen a gazdagok hiúsága teremtette meg, ami arra ösztönözte őket, hogy egyre-másra olyan dolgokat szerezzenek be maguknak, amelyek alapján véve teljesen fölöslegesek voltak, ám előállításukhoz kézművesekre, alkalmazottakra volt szükség. Így tehát jó az, hogy a gazdagok az ész cselére lépre mentek, és „semmiségekért és csecsebecsékért” eljátszották hatalmukat; csak ilyen módon volt ugyanis lehetséges a feudalizmus leküzdése. Extrém hiúságok nélkül, a hatalmuk alapján a gazdagok képesek lehettek volna tartós osztálytársadalom bevezetésére. De nem voltak okosak és eladták hatalmukat, s létrejött a gazdaságot űzők olyan osztálya, kiknek rövid távú érdekében állt az okos cselekvés, vagyis annak pontos átgondolása, hogy mely tettek segítik elő érdekeiket, és érdekükben állt olyan berendezkedések kialakítása, amelyek szavatolják szabadabb gondolkodásukat, cselekvésüket és munkásságukat — amelyek megvédik őket a feudális urak önkényétől. Smith a középső és alsó rétegben vélte megtalálni a gazdaságilag aktív, de egyben okos és igazságos embert, aki nem azért ilyen, mert jobb természettel rendelkezik, mint hűbérura, hanem azért, mert őt a körülmények arra kényszerítették, hogy természetének magasabb illetve felsőbb ösztönzéseit valósítsa meg (T 89.).

Smith művének döntő helyén igazolta a *magánbűnöket*, mivel a *közjó*ra vezetnek, és pedig ezen a gazdagok ama hiúságát értette, amivel hozzájárultak a feudalizmusból a modern korba való átmenet véghezviteléhez. Az azonban, hogy a történelemben néhanapján a rosszból jó következik, Smith szerint nem jelenti azt, hogy *mindig* ez történik majd, és hogy a rossz ezért erkölcsileg legitimálódik; nem fedezi föl a mefisztói erőt, amely folyton a rosszat akarja, s mindig jót cselekszik. Elmélete a láthatatlan kézről szerintem úgy olvasandó, hogy a javak cseréje az emberi cselekvést hosszú távon pozitív gazdasági eredményekre vezeti. Ez az elmélet azonban nem interpretálható úgy, hogy abban a társadalomban, *amelyben piaci struktúrák működnek*, megszűnik a vállalkozók ama kötelessége, hogy okosan és jogszerűen cselekedjenek. Smith számára a piacnak valójában számos pozitív föladata van. De csak ha az emberek a korrekt magatartás és igazságosság keretében törekednek az önérdekre, bízható rá minden más a piacra, ami

azután olyan rendszereket teremt, amelyek jobbak, mint azok, amelyeket az emberek hosszú időre terveztek. Az „Üzlet az üzlet” vagy a „Mindenki a maga szerencséjének a kovácsa” szerű mondásokat Smith soha nem hangoztatta; de a manchesterista liberalizmusnak sem volt soha az apostola. Következésképpen Smith számára a *homo ethicus* ugyanolyan természetes, mint a *homo oeconomicus*, és a kereskedőkultúrában még fontosabb is (ami persze nem jelenti azt, hogy az ökonómiai cselekvés önmagában rossz lenne). Smith szerint az emberek mindig, még anyagi helyzetük jobbá tételére irányuló törekvéseikben is, igazságosságra vannak kötelezve. Smith előképe ehhez nem a kíméletlen vállalkozó, de nem is a henyélő, csillogásban és pompában élő, alattvalóit elnyomó hűbérúr — az ő mintaképe a korrekt sportember. Smith minden teista orientációjú erkölcsfilozófusnak a szemére vetette, hogy gondolkodásuk végső soron a túlvilági boldogság körül forog. Az ókori erkölcsfilozófusok hagyományát követve is úgy látta azonban, hogy az etika főadata: fölmutatni az e világi boldogság felé vezető utakat-módokat; és ebben az életben a kevesek luxusa egybeeshet a többiek szükségleteivel (olyan tényállás, ami a történelmi fejlődés meghatározott pontján a legnagyobb jelentőséggel bírt). Smith, akinek emberképét helyel-közzel átszínezi az utópia, eléggé realista volt ahhoz, hogy ezt fölismerje. Azt, hogy milyen problémák adódnak az összességre nézve abból, ha egyesek fényűzése sok ember kényszerűségévé válik, valójában nem gondolta át.

*Összefoglalva fejtegetéseimet:* Megkísérlem kimutatni, hogy Smith szerint vannak emberi alapszükségletek és van egyfajta természetes gazdasági fejlődés; hogy létezhet ugyan az államnak végzetes befolyása a gazdasági folyamatra, azonban alkotó főadatai is vannak; hogy létezik a piac láthatatlan kezének pozitív hatása, de egyben negatív is; és hogy vannak az emberi természetben olyan ösztönzések, amelyek a saját helyzet és mások helyzetének megjobbítását jelentik, mely utóbbi célja az igazságosság és korrektség. A modern állam Smith szerint nem éjjeliőr-állam, hanem az a főadata, hogy az infrastruktúra megteremtésével segítse a gazdaságot és egy szélesebb értelemben vett művelődéssel enyhítse a gazdaságilag előnyös munkamegosztás társadalmilag negatív kihatásait. Csak az egyéni autonómia művelődésén keresztül való egyetemes megvalósításával lenne szerinte megvalósítható az egyenlőség, szabadság és igazságosság természetes rendszere, csakis akkor vezetne az út a paloták pompájától a manufaktúrák szorgoskodása által a nemzetek jólétéhez is. *A nemzetek gazdagsága* egy kiemelkedő helyén, nevezetesen a negyedik könyvhöz írott bevezető mondatban Smith jellemzi a politikai gazdaságtan főadatát (és ezzel összegzi saját teendőjét): „A közgazdaságtan úgy tekinthető, mint az államférfi vagy törvényhozó tudományának egyik ága, melynek két különböző célja van. Először: hogy a népességnek bőséges jövedelmet vagy megélhetést biztosítson, vagy helyesebben, hogy lehetővé tegye számára ilyen jövedelem

és megélhetés biztosítását; és másodszor, hogy az államot vagy közületet a közszolgáltatások teljesítéséhez elégséges jövedelemmel lássa el. A nép és az uralkodó gazdagodását célozza tehát.” (W 420.) Nemcsak az a világosság fontos, ahogyan itt Smith ír, hanem az a korrekció is, amit végrehajt: Először az államnak arról a föladatairól beszél, hogy gondoskodjon a népről. Ezt követően javítja ki magát: lehetővé kell tenni, hogy a nép önmagát ellássa. Ezt úgy értékelhetjük, mint az ő liberalizmusának és a szociális piacgazdaságnak a jellegzetes megnyilvánulását.

(A német nyelvű kéziratból fordította Darai Lajos és Rathmann János)

## RESÜMÉE

### *Die philosophischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie. Zurück zu Adam Smith!*

Der Aufsatz hat zu zeigen versucht, daß es nach Smith menschliche Grundbedürfnisse und eine natürliche ökonomische Entwicklung gibt, daß es zwar verhängnisvolle Einflüsse des Staates in den Wirtschaftsprozess geben kann, dieser dennoch gestaltende Aufgaben hat, daß es das positive Wirken der Unsichtbaren Hand des Marktes gibt, aber auch das negative, und daß es Antriebe in der menschlichen Natur gibt, die die eigene Besserstellung und andere, deren Ziel Gerechtigkeit und Fairnis ist. Der moderne Staat ist nach Smith kein Nachwächterstaat, sondern ihm fällt die Aufgabe zu, durch Schaffung einer Infrastruktur die Wirtschaft zu fördern und durch Bildung im weitesten Sinn die gesellschaftlich negativen Auswirkungen der ökonomisch vorteilhaften Arbeitsteilung zu mildern. Erst durch die universelle Verwirklichung individueller Autonomie durch Bildung wäre nach Smith das natürliche System von Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit realisiert, erst dann führte der Weg vom Pomp der Paläste über die Geschäftigkeit der Manufakturen auch zum Wohl-

stand der Nationen. An hervorragender Stelle im *Wealth of Nations*, nämlich im Einleitungssatz zum vierten Buch, charakterisiert Smith die Aufgabe der politischen Ökonomie (und legt damit auch Rechenschaft ab über sein Tun): „Die Politische Ökonomie verfolgt als Zweig der Wissenschaft, die eine Lehre für den Staatsmann und Gesetzgeber entwickeln will, zwei unterschiedliche Ziele. Einmal untersucht sie, wie ein reichliches Einkommen zu erzielen oder der Lebensunterhalt für die Bevölkerung zu verbessern ist, zutreffender, wodurch der einzelne in die Lage versetzt werden kann, beides für sich selbst zu beschaffen, und ferner erklärt sie, wie der Staat oder das Gemeinwesen Einnahmen erhalten können, mit deren Hilfe sie öffentliche Aufgabe durchführen. Die Politische Ökonomie beschäftigt sich also mit der Frage, wie man Wohlstand und Reichtum des Volkes und des Staates erhöhen kann.“ Nicht nur die Deutlichkeit, mit der Smith hier schreibt, sondern auch die Korrektur, die er vornimmt, ist bedeutungsvoll: Er spricht zunächst von der

Aufgabe des Staates, das Volk zu versorgen.  
Dann korrigiert er sich: *zu ermöglichen*, daß  
das Volk sich selbst versorgt. Dies scheint das

Typische seines Liberalismus und der Sozialen  
Marktwirtschaft zu sein.

# DANIEL BELL ÉS AZ AMERIKAI NEOKONZERVATIVIZMUS\*

BAYERNÉ MÉREI ÉVA

Amikor az amerikai szellemi életben kitapinthatóvá válik a konzervatív gondolkodásmód jelenléte, addigra teljessé lesz az a válság, amelyet Daniel Bellnek a hetvenes évek elején és közepén írt munkái már előrevetítettek. Az értelmiség és az egész társadalom is szembe kellett, hogy nézzon azzal a ténnyel, hogy „az amerikai

\* Daniel Bell (sz.: 1919; eredeti nevén D. Bolotsky) New Yorkban (Brooklynban) nevelkedett, emigráns zsidó szülők gyermekeként. Édesapja meghalt, amikor ő 6 hónapos volt, így édesanyja nevelte, gyári munkásként, igen nehéz körülmények között. 13 évesen a szocialista párt ifjúsági szervezetének (Young People's Socialist League) tagja lett. Hitler hatalomra jutását követően komoly tervei voltak a kommunistákhoz vagy a trockistákhoz való csatlakozásra, de ettől a szándékától anarchista gondolkodású rokonai eltérítették két antikommunista szerző könyvének elolvasásával (A. Berkman: *The Truth about the Bolsheviks*, E. Goldmann: *The Kronstadt Rebellion*). 1940—44-ig a *New Leader* című, New Yorkban megjelenő szocialista hetilap hasábjain, 1948—58-ig a *Fortune* c. folyóiratban jelentet meg bel- és külpolitikai, valamint kulturális témájú cikkeket. A különböző újságokban 1940 és '60 közötti időszakban összesen 426 cikke látott napvilágot. Később a chicagói egyetemen, majd 1960-tól főállásában a Columbia- és a Harvard-egyetemen dolgozik, szociológiát oktat. Chicagói tartózkodása során tanulmányozta Marx, Weber, Durkheim és a Frankfurter Iskola tagjainak műveit. Bell bevallása szerint Max Weber, Th. Adorno és Reinhold Niebuhr gyakorolták rá a legnagyobb benyomást. — Főbb írásai: *Marxian Socialism in the United States*; *The End of Ideology*; *Capitalism Today*; *The Coming of Post-Industrial Society*; *The Cultural Contradictions of Capitalism*; *The Winding Passage*. Eszméletörténeti hatása alig túlértékelhető. A *The End of Ideology* című, először 1959-ben megjelent esszéjében fogalmazza meg azt a máig ható gondolatát, amely szerint „vége a kiliasztikus reményeknek, a millenáris hangulatnak, az apokaliptikus gondolkodásnak és az ideológiának, mert az ideológia, amely valaha a cselekvéshez vezető út volt, most zsákutcába került” (N.Y. Free Press 1962, 393. o.). A posztindusztriális társadalom fogalmával és a polgári politikatudomány egyik legmélyebb társadalmelemzésével ajándékozta meg Bell a politológiai irodalmat „A posztindusztriális társadalom eljövetele” és „A kapitalizmus kulturális ellentmondásai” című műveivel; a *The Winding Passage* című, 80-as évekbeli esszéjete pedig a kultúra és a vallás, a zsidó értelmiségi lét és az elidegenedés témaköreit



kivételesség elenyészett és vele együtt a birodalom véget ért, a hatalom meggyengült, megszűnt a bizalom a nemzet jövőjét illetően. Világos jelek utalnak arra, hogy Amerika kikerül a kiemelkedő országok köréből ... a belső feszültségek megsokszorozódtak, mély strukturális, politikai és kulturális válságok vannak...”<sup>1</sup> A válságok sorozata a hetvenes évek közepén – a hatvanas évek baloldali és ifjúsági mozgalmait után – „békés” rezignáltságot eredményez. Ahogyan Moynihan szenátor véli: „béke lesz, de bizonyos értelemben a kimerültség békéje, sőt lehetséges, hogy paradox módon a csömör békéje ... Valamennyi, az amerikai közvéleményt érintő vizsgálat az utóbbi 5 vagy 6 évben azt mutatta, hogy megdöbbenően zuhant a bizalom intézményeink iránt.”<sup>2</sup>

A politikusok és értelmiségiek előtt a tények reális számbavétele, az adott szituációhoz vezető út okainak föltárása és a mély válságból kivezető megoldás fölvázolásának hármas föladata állt. Ebben a helyzetben – talán átmenetileg? – a neokonzervatív szellemi megoldások bizonyultak az amerikai valóság talaján a legéletképesebbnek. Marxista nézetek szerint: „A neokonzervativizmus célja annak az ideológiai vákuumnak a betöltése volt, amely a szellemi és ideológiai válság következtében keletkezett.”<sup>3</sup> Ezt az ideológiai funkciót ugyanis a marxizmus általános tagadása, a liberális értékek részbeni elvetése és a régi konzervatív hagyományok föllevenítése révén szándékozik teljesíteni. Itt a marxizmussal kapcsolatos szembehelyezkedés természetes viszonyként értelmezhető, hiszen a konzervatív gondolkodás valamennyi történeti formája az ún. „haladó” eszmék ellentétéként jött létre; a liberalizmussal való neokonzervatív szembefordulás oka pedig az, hogy közvetlenül a liberális eszmék jegyében fogant irányítást okolják a neokonzervatívok a bekövetkezett válsághelyzet miatt. „A

érinti, néha egészen megkapó líraisággal. – Bell magát posztmarxistának tartja, aki egyidejűleg szocialista a gazdasági, liberális a politikai, konzervatív a kulturális nézeteit illetően. Bell mára egy olyan egységes ideológia megteremtésének szükségességéről szól, „amely képes napjaink társadalmi kérdéseinek megoldását elősegíteni. Erre az egységes integráló elméletre több variáció is elképzelhető: politológia, szemiotika stb. Számításba jöhetne a marxizmus is, csupán az a probléma, hogy nemcsak a tudományos ismeretek, hanem a skolasztika elemeit is tartalmazza.”

<sup>1</sup> D. Bell: „The end of American exceptionalism”, *The Public Interest* 41 (1975), 197. o.

<sup>2</sup> D. P. Moynihan: „Peace – some thoughts on the 1960’s and 1970’s”, *The Public Interest* 32 (1973).

<sup>3</sup> J. A. Zamoskin–A. J. Melvil: „Mezsdü neoliberalizmom, neokonzervativizmom”, *Voproszi filozofii* 1976/11, 97–108. o.

konzervativizmus újjászületésének fő oka az – írja Evans<sup>4</sup> –, hogy a liberalizmus az országot a katasztrófa szélére sodorta.” Irving Kristol – a neokonzervativizmusnak D. Bell mellett talán legnagyobb hatású szellemi atyja – véleménye szerint is a liberális tradíciókkal azonosított jóléti államtól való elhatárolódás lehet a válságból való elmozdulás útja: „... a közösségi formák felé orientálódni, a közös szektor primátusa az egyénivel szemben: a jóléti államtól olyan irányba vezetni a társadalmat, amely olyan szigorúan szabályozott elvek szerint működik, amely elképzelések egy része a hagyományos baloldali antikapitalista álmoknak is megfelel.”<sup>5</sup> A Kristol által igényelt „szigorúan szabályozott elvek” megfelelnek az „új politikai filozófia normatív szabályainak”, amelyekről Bell írt „A kapitalizmus kulturális ellentmondásai” c. művében.<sup>6</sup> Azonban sem ők, sem a neokonzervativizmus más képviselői sem voltak képesek végül olyan egységes és átfogó gondolati rendszert kidolgozni a válságfolyamat leküzdésére, amely hosszú távon képes lett volna a konzervatív társadalom- és gazdaságpolitika megalapozására.<sup>7</sup>

A neokonzervativizmust, amennyiben mint „eszmerendszert” jellemezni lehet, úgy végül is leginkább egyfajta eklekticizmus neve illik rá, amely a különböző filozófiai elvek egyesítésében is megmutatkozik. Olyan elképzeléseggyüttes ugyanis, amely „neopragmatizmusból, egyfajta konzervativizmusból és elvi szkepticismusból” tevődik össze, mint azt Heinz Kleger<sup>8</sup> megállapítja. A neokonzervativizmus eszmetörténeti előzményei ugyanis rendkívül szerteágazóak: elvileg ellentétes irányzatokat (pl. életfilozófiák és neopozitivizmus) is képes szellemi elődökként adaptálni.<sup>9</sup> E. Burke és A. de Tocqueville hatása elsősorban forradalom- és részben felvilágosodás-ellenességük révén jelentős. A „Töprengések a francia forradalomról” és „A demokrácia Amerikában” c. munkák olyan nézetek megfogalmazásának kiindulópontjául szolgáltak, mint a neokonzeratívok egyenlőség- és populizmus-ellenessége a társadalmi hierarchiák szükségességét megalapozó szándékkal; a társadalmi forradalom elvetése és általában minden,

<sup>4</sup> M. Evans: „Conservatism. The Americans Are Really Coming”, *American Opinion*, 1975 júne, 39. o.

<sup>5</sup> I. Kristol: „On corporate capitalism in America”, *The Public Interest* 41 (1975), 134. o.

<sup>6</sup> D. Bell: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Book, New York 1976, 250. o.

<sup>7</sup> Ezzel megegyező értékelést ad a neokonzervativizmusról a baloldali liberális A. Wolfe: „The Failure of Success. Why the Neocons Are Losing”, *The Nation*, 1985. IX. 28.

<sup>8</sup> H. Kleger: „Was ist Neokonservatismus?” *Das Argument* 1985. 152. sz., 511–520. o.

<sup>9</sup> A neokonzervativizmus eszmei forrásairól részletesen ír Köpeczi Béla is, *Új konzervativizmus és új jobboldal* (Kossuth, Bp. 1985) c. könyvében, ld. 11–32. o.

úgynevezett észérveken alapuló, a társadalom életébe történő mesterséges beavatkozás elemzése. Ez utóbbi mozzanat különös élességgel a társadalom gazdasági életébe történő be-nem-avatkozás neokonzervatív gazdaságpolitikai elvében jelenik meg. Eme nézet ihletői között a klasszikus A. Smith illetve a modern chicagói közgazdasági iskola olyan képviselői említendők, mint Milton és Rose Friedman, valamint Friedrich Hayek. Smith a szabadpiaci verseny, a piac spontán szabályozó szerepébe vetett hite miatt lehet eszméi őse azon neokonzervatív nézeteknek, amelyek elleneznek minden állami beavatkozást a gazdaság életébe. Milton és Rose Friedman „A szabad választás” c. műve a jóléti állam közvetlen bírálata: szerintük a jóléti állam a keynes-i elvek teljes csődjét bizonyítja; ugyanis a keynesianizmus az állami beavatkozással próbálta egyidejűleg elhárítani a munkanélküliség és infláció veszélyeit, a jóléti állam gyakorlata viszont mindkét tényező emelkedésével, valamint egy sor egyéb hátránnyal is járt. Ezek között a pazarlásra és a munkátlanságra szoktatás az első- sorban említettek, mint a szociális juttatások egyenes következményei. Ahhoz, hogy a társadalomban a szabadpiaci versennyel azonosított gazdasági szabadság eszméje ne sérüljön, kerülni kell mindenféle kényszert, s csak monetáris eszközökkel szabad a piac működését befolyásolni. A jóléti juttatások csak olyan mértékűek lehetnek, hogy ne erősítsék az egalitarianizmust, a társadalom legszegényebb rétegeinek nyújtott szociális minimumot csak kevéssé haladják meg. Így a társadalom természetes hierarchiája fenntartható, s a kiemelkedő vezetők tevékenysége eredményeként a társadalom kiegyensúlyozottan irányítható.

Ez utóbbi nézetek megalapozásánál egyes neokonzervatív szerzők előszeretettel fordulnak a humángenetika legújabb eredményeihez: Lorenz, Jensen, Wilson etológiai-biológiai kutatásait fölhasználva arra, hogy a társadalom hierarchikus fölépítését igazolják. Az érvelés logikája az, hogy az ember mint természeti lény sokkal jobban kötődik a természet világához, mint amennyire ezt a társadalomtudósok számításba vették: így például azt, hogy az ember a társadalomban milyen szerepet játszik, hol helyezkedik el a munkamegosztásban, szerintük alapvető kiindulópontjában biológiai sajátosságai határozzák meg. A neokonzervatív elmélet más változatai jól megférnek az irracionálizmussal, amely a társadalmi hierarchia eszméi szentesítésén túl a válságghangulat megjelenítéséhez szolgál szellemi érvekkel. Nietzsche és Jünger mellett a neokonzervativizmus (és részben az új jobboldal) képviselői „mindig az irracionalista szerzőt választják a racionalistával szemben: Jungot Freud ellen, Heideggert Husserl ellen, Stirnert Marxszal szemben, Schopenhauert Hegellel szemben. Kedvtelve eveznek az »ész válságának vizein«, a szubjektum, a tudat, az igazság ... válságában. Minden alkalommal kirohannak az intellektualizmus, az optimisztikus és progresszív elkép-

zelések, az ész klasszikus modellje ellen, mindent a nyugati racionalitás ellen fordítva.”<sup>10</sup> A korszerű társadalomelmélet azonban semmiképpen nem alapozódhat a valóság irracionalista interpretációjára: így a neokonzervativizmus a tudományosság igényével abszorbeál a neopozitivizmusból elemeket. Karl Popper „A nyitott társadalom és ellenségei” c. alapműve ma főleg a marxizmussal szembeni polémiahoz jó eszmei kiindulópont: a neopozitivisták tudományelméleti elgondolások egyik alapelve ugyanis az, hogy a társadalmi törvények – miután nem állják ki a verifikáció, konfirmáció stb. próbáját – létét csak tagadni lehetséges. E kiindulásból a neopozitivisták történelemfilozófia tagadja bárminemű törvényszerű változás lehetőségét a történelemben, s a neokonzervativizmussal együtt elvet bármiféle tudatos beavatkozást a társadalom életébe – a történelmi folytonosság, a hagyományok primátusa okán. Max Weber is annak révén lehet a neokonzervativizmus ihletője, hogy az ő, ideáltípusokon alapuló társadalomelemzése is mellőzi a társadalmi törvényszerűségeket. Többtényezős társadalomelmélete, amelyben a szellemi tevékenység kiemelt jelentőséggel szerepel, D. Bell és I. Kristol közvetlen gondolati előzményének tekinthető, amennyiben e szerzők is meghatározó jelentőséget tulajdonítottak a kultúra és a vallás szerepének a társadalom életében, sőt ellentmondásai megoldásában. Max Weber hatását D. Bell maga is többször hangsúlyozta a „Posztindusztriális társadalom eljövetele” c. művében, és frazeológiájában az „ideáltipikus” konstrukció stb. fordulatok használatával stb. a formai azonosságokkal az eszmei rokonságot akarja szándékoltan is hangsúlyozni.

Az eszmei elődök sorában akad egy költő is, akinek hatása ugyancsak főként D. Bell és I. Kristol munkáin érezhető. A XIX. századi angol költő és kritikus Matthew Arnold az, akinek konzervatív szellemiségét Bell különös figyelemre méltatta.<sup>11</sup> Arnold annak a múlt század második felében kibontakozó polgári-értelmiségi konzervativizmusnak volt egyik képviselője, akik között Taine, Renan, Carlyle is megtalálhatók. Mint jól ismert, e korszak gyors iparosodása kiélezte a társadalmi ellentéteket, melyekről Arnold úgy vélte, hogy alapjaiban fenyegetik az emberi kultúrát. Számára a kultúra központi szerepet tölt be a társadalom életében, ezért a kultúra megújítása létkérdés. A jelzett társadalmi változások a társadalom szerkezetében létrehozták a „barbár arisztokratákat”, a „nyárspolgárokat” (a polgári középosztályt) és a „népséget, csöcseléket” (proletariátus). A három társadalmi réteg közül az első már, az utolsó még erőtlenné – a

<sup>10</sup> Michela Nacci: „Ordine e Rivoluzione. Le fonti della Nuova Destra”, *Rivista di filosofia* vol. LXXVI, n. 2, agosto 1985, 297. o.

<sup>11</sup> D. Bell: „The revolt against modernity”, *The Public Interest* 1985, 81, 61. o., Arnoldnak Bellre gyakorolt hatásáról ld. Nathan Liebowitz: *D. Bell and the Agony of Modern Liberalism*, Greenwood Press, Westport-London, 1985, 256–262. o.

középrétegnek kellene a társadalmi folyamatok élére állni, de nem teheti, mert csak olyan kultúra áll a rendelkezésére, amely nem elégségesen vérteti föl küldetésére. Az adott (viktoriánus) kultúra a Biblia protestáns-puritán fölfogásán alapszik, amely fölfogás a zsidó gondolatiság folytatása, a morális szigor és a bűn tudatának hangsúlyozása. Ennek a kulturális hagyatékknak másik forrással kell kiegészülnie Arnold szerint – és ez a görög szellemiség „édességet és fényt” hozó lendülete. A hellén és zsidó hagyomány egyesítése, egyensúlyának megteremtése lehet az eszmény a gondolkodás számára, és így a cselekvés számára is. A két kultúrkör egyesítésével, a gondolkodás megváltoztatásával és a nevelés révén lehet a társadalomban a valódi értékek megőrzését biztosítani. Nos, szinte szó szerint ismétli meg Bell ezt az arnoldi elképzelést, a hellén és zsidó kultúrák példamutató erejének hatását a társadalom dezorganizáltságával szemben.<sup>12</sup> A polisz közösségiségének újra-megteremtése, a vallási értékek visszavételének gondolata pedig a neokonzervatív gondolkodás egészének meghatározó eleme.<sup>13</sup> A válságkorszakok kultúrválságként való megjelenítése nem új gondolat a polgári gondolkodásban, Spengler óta pedig különösen nem az. Ám az a mód, ahogyan a neokonzervativizmus a kultúra és a vallás értékeihez fordul fogózók után kutatva, olyan sajátosságokat mutat, amely megkülönbözteti ezt az áramlatot a konzervativizmus más fajtáitól, s az amerikai konzervatív iskolák sorában is külön helyet biztosít számára.

Az amerikai konzervativizmus történetében a tradicionalizmus, a libertarizmus, az újkonzervativizmus és a neokonzervativizmus korszakai különböztethetők meg.<sup>14</sup> Az amerikai konzervativizmus valamennyi fajtájára igaz, hogy a klasszikus konzervativizmus európai variánsa sosem volt rájuk jellemző, mivel Amerikában nem létezett erős feudális állam, amelynek tagadásaként a történelemben mind a francia forradalom, mind a vele szemben megfogalmazott konzervatív ideológia jelentkezett. Mégis átkerültek az Újvilágba a klasszikus európai konzervativizmus elemei, amelyekből legtöbbet a XIX. század 30–40-es éveiben jelentkező tradicionalizmus szívott magába. A tradicionalizmus társadalmi bázisát a század első felében a déli ültetvényes rabszolgatartó

<sup>12</sup> D. Bell: „The revolt...” uo. 42–63. o.

<sup>13</sup> I. Kristol: „How has the United States met its major Challenges since 1945”, *Commentary* 1985. nov., vol. 80. 59. o.

<sup>14</sup> E csoportosításban sokan nem tesznek különbséget az újkonzervativizmus és a neokonzervativizmus között. Viszont az amerikai irodalomban a neokonzervativizmus és az újkonzervativizmus elhatárolásáról például R. Nisbet ír: „The conservative renaissance in perspective”, *The Public Interest* 1985, 81, 128–141. o. A konzervativizmus áramlatairól lásd még B. Berger – P. Berger: „Our conservatism and theirs”, *Commentary* 1986. okt., 62–68. o. és P. Steinfels: *The neoconservatives*, N.Y. 1976.

arisztokrácia jelentette, majd ezek sorai a század végétől olyan polgári elemekkel egészültek ki, amelyek nem voltak képesek alkalmazkodni az iparosodás és a monopolizálódás folyamataihoz. Ezekkel a folyamatokkal szemben hívtak föl a múltbafordulásra, amely a társadalmi stabilitást és nyugalmat jelentette a kis- és középpolgárság körei számára, akik mind a kibontakozó állammonopolista kapitalizmustól, mind az erősödő munkásmozgalomtól fenyegetettnek érezték magukat. Társadalmi elképzeléseik az állam tevékenységével kapcsolatban kettősek: egyrészt az állam be-nem-avatkozását követelték a gazdaság, a piaci viszonyok szférájába, másrészt az állam szerepének növelését kívánták az erkölcsi, vallási problémák megoldásában. A társadalom életében, mint a törvény és rend hívei, eme értékek megvalósulásának garanciáját abban látták, ha a tömeg aláveti magát az elitnek. A demokratikus jogok minél szűkebb körre korlátozása, az elit privilégiumainak védelme jelentik a társadalmi rend alapját. A tradicionalizmus e formájának modern képviselői R. Kirk, E. Voegelin, F. G. Wilson, L. Strauss, W. F. Buckley stb. Napjainkban a tradicionalizmus e gondolatai sajnos a jobboldali fundamentalista szervezetekben is kifejeződési lehetőséget kaptak: Erkölcsi Többség – J. Falwell tiszteletes vezetésével, Keresztény Hang stb.<sup>15</sup>

A libertarizmus kialakulásának ideje az ún. állammonopolista kapitalizmusra való átmenet kora. A szabad piac eszméje eddigre már lényegében túlhaladottnak számít; mégis a piaci verseny védelmének gondolata, a kapitalista vállalkozás és a bért munka szabadságának hirdetése képezik a libertarizmus alapértékeit. A „szabadság” minden esetben az állam által nem korlátozott szabadságot jelenti. A libertarizmus szélsőséges, mondhatni anarchista formájában a deatizmus is megjelenik, amely az állam szabályozó funkcióinak teljes tagadásán túl fölveti az állami tulajdon eladását ill magánkézbe adását. Nem nehéz belátni, hogy a libertarizmus társadalmi bázisát azok a magánmonopolista, a nagy *business*-t képviselő körök alkotják, amelyek nem állnak kapcsolatban az állami szektorral. A libertarizmus szellemének megalapozói és képviselői viszont olyan tudósok és filozófusok, mint J. Nelson, R. Nozick, M. Friedman, F. Hayek, R. Shils stb.

A század hatvanas-hetvenes éveiben jelentkező amerikai neokonzervativizmus nem előzménymentesen és nem is a libertarizmus közvetlen folytatásaként jelentkezett az új világ szellemi életében. A neokonzervatív fordulatra az újkonzervativizmus készítette elő az átmenetet. Az újkonzervativizmus azon társadalmi erők megjelenését mutatta, melyek nem akartak és nem tudtak belenyugodni a liberalizmus győzelmébe, amelyek a

<sup>15</sup> Marxista kritikája pl. Forgács Imre: „Vallási jobboldal és új konzervativizmus az Egyesült Államokban”, *Politika — tudomány* 1986/3, 58–68. o.

középrétegek megerősödésével szemben, a növekvő társadalmi részvétellel szemben kevesebb populáris demokráciát, viszont a hagyományos vallási értékek előtérbe helyezését tartották kívánatosnak. A negyvenes évek végétől egy sor konzervatív szerző munkája látott napvilágot, amelyek – részben az amerikai konzervatív hagyományokra való hivatkozásokkal – előkészítették a konzervatív szellemi fordulatot. E szempontból különösen R. Kirk *The Conservative Mind* című munkája volt nagy hatású az ötvenes évek elején, de a konzervatív reneszánszról tanúskodott az is, hogy két év alatt jelentek meg R. Weaver, P. Viereck, R. Kirk, E. Voegelin, W. Buckley, L. Strauss, E. Vivas, F. G. Wilson, J. Hallowell, D. Boorstin munkái első illetve megismételt kiadásban. Az ötvenes évek újkonzervativizmusának jelei voltak az újonnan létrejött konzervatív klubok, konzervatív újságok stb. – pl. a *National Review* –, a régebben alapított, de valójában ebben az időben lendületes tevékenységbe kezdő alapítványok illetve intézmények, köztük például a Hoover Institution. Az ötvenes években indult meg az evangélikus-protestáns vallás megreformálása Amerikában, amely nem maradt hatástalan a diákságra. A legjobb kollégiumok és egyetemek hallgatóinak érdeklődése az egyházi szónokok iránt rohamosan megnőtt, kifejezetten követelték a vallásos témájú előadások egyetemi szerepeltetését. Így Paul Tillich vagy Reinhold Niebuhr föllépése az egyetemeken a vallási újraébredés kezdeteit jelentették az ötvenes években.

A szűkebb értelemben vett neokonzervativizmus közvetlenül tényleg a minden korábbi hagyományt is magába ölelni képes újkonzervatív hagyomány közvetlen folytatásának tekinthető. Ezt a beállítást a kétfajta konzervativizmus számos rokon vonása indokolja.<sup>16</sup> Közös tulajdonsága az új- és neokonzervativizmusnak a baloldallal szembeni ellenséges viszony, a háború utáni liberalizmus tagadása, a centralizált és kollektivizált bürokráciával való szembenállás. Mindkét fajta konzervativizmus számára fontos értéket jelent a magánszektor és a szabad piac. Az eltérés a két csoport között a hangsúlyokban van:<sup>17</sup> az újkonzervatívok nagyobb érdeklődést és affinitást mutatnak a vallási és erkölcsi értékek iránt, míg a neokonzervatívok szélesebb körei elfogadják a jóléti állam etikáját. További eltérés, hogy a neokonzervatívok körében az akadémikus szellem erősebb, mint az újkonzervatívoknál: a neokonzervatívok képviselői jobbra egyetemi oktatók és tudósok. A neokonzervativizmus fő támadási iránya ugyanakkor éppenséggel a jóléti állam ellen irányul (nem véletlenül jelent alapirodalmat M. és R. Friedman „Szabad választás” c. műve), tehát magyarázatra szorul, hogy a neokonzervatívok elfogadják a jóléti állam etikáját. Ezt abban az értelemben lehet állítani, ha az

<sup>16</sup> Vö. R. Nisbet: „The conservative...”, uo. 136. o.

<sup>17</sup> Uo.

etika fogalmát a gazdaságot alapvetően meghatározó szemléletre, az önérdek követésére és csak erre szűkítjük le. Ebben az értelemben van folytonosság a jóléti állam liberális fölfogása és a neokonzervativizmus között. Ami egyébként a vallási és erkölcsi értékek iránti érdeklődést illeti, ez igen erőteljes persze a neokonzervativizmus egyes képviselőinél is, különösen a mélyebb intellektualitással a kérdések felé forduló professzorok körében; így I. Kristol és D. Bell esetében is.

Végül is igen közeli rokonságban álló konzervatív áramlatokról van tehát szó az újkonzervativizmus és a neokonzervativizmus esetében. Megkülönböztetésük — minden lényegi hasonlóságuk ellenére is — azért fontos, mert más korban jelentkeztek, és az a másfél-két évtized, amely az ötvenes évek illetve a hetvenes évek közepe között húzódik, jelentős változásokat hozott a társadalom történetében. A hetvenes évek elején jelentkező gazdasági válságok, fölerősítve a társadalom addigi többé-kevésbé latens válságait, nyilvánvalóvá tették egy olyan méretű és mélységű válság meglétét, amely kellően drasztikus volt ahhoz, hogy radikális válaszokat követeljen a gondolkodóktól. Ehhez a mondhatni társadalmi megrendeléshez a hatvanas-hetvenes évek fordulóján értek meg a történelmi körülmények, amelyek éppen a válság jellegénél fogva olyan mélyreható, elemző válaszokat igényelnek, amelynek föltétele az intellektuális elemzőkészség, nagy tárgyismeret, széles körű kulturáltság. Ennek az összetett követelménynek csupán a neokonzervativizmus elitje volt képes ugyan megfelelni, mégis ez elég volt ahhoz, hogy a nagyobb intellektuális mélység iránti igény a kérdések fölvetésekor a neokonzervativizmus egészének jellemzője lehessen.

A konzervativizmus eddigiekben felsorolt változatai napjainkban is jelen vannak az amerikai szellemi életben, s nemcsak a marxizmussal, a liberalizmussal, hanem egymással is szembenállnak, mégpedig többszörösen és többféleképpen. A belső ellentétek alapja rendszerint az, hogy egy-egy a liberalizmusnak tett engedmény elfogadhatatlanná teszi az egyik konzervatív áramlatot a másik számára. Így például ellentét van a tradicionalisták és libertaristák között, mivel a libertaristák szerint azon tradicionalisták nézetei, akik nem általában „a” polgári társadalom védelmezői, egyszerűen alig használhatók. A libertarizmus és neokonzervativizmus nézetkülönbségei eltérő fölfogásukból erednek, valamint abból a libertarista állításból, hogy a neokonzervatívok számos engedményre hajlamosak a liberalizmus irányában. A libertaristák az állam kérdésében szembenállnak valamennyi más konzervatív csoporttal, mert míg a többi konzervatív csoportot az állam szerepe korlátozásának óhaja vezérli, a libertaristákat viszont az állam hatalmával szembeni valóságos radikális gyűlölet, legalábbis ellenségesség jellemzi. A tradicionalisták és az összes többi konzervatív áramlat szembenállásának az alapja, hogy a tradicionalisták szerint a többiek, de főleg a neokonzervativizmus, a liberalizmus gyermekei, modern pragmatisták, akiket az



egységes filozófiai nézőpont hiánya és a keresztény civilizáció értékeinek nem kellő elismerése jellemez. Végül a tradicionalisták és neokonzervatívok szembenállásának alapja az is, hogy a neokonzervatívok többsége társadalomtudós vagy ilyen körökkel rokonszenvezik, míg a tradicionalisták ellenségesek a társadalomtudomány, így főleg a szociológia mint *par excellence* modernista elmélet iránt. A konzervativizmusnak ez a belső megosztottsága teszi potenciálisan lehetővé azt, hogy a vele szembenálló szellemi áramlatok egységesen léphessenek föl a polémiák során. Az már sok egyéb tényezővel is összefügg, hogy ebből a lehetőségből mennyiben lesz valóság pl. a neokonzervativizmussal folytatott vita során.

Annak a kérdésnek igazságát, hogy mennyiben áll fenn a folytonosság illetve a megszakítottság a liberalizmus és a neokonzervativizmus között, leginkább a neokonzervativizmusnak az államhoz való viszonyának vizsgálata alapján lehet eldönteni. Az állami szabályozás bármilyen formáját ellenző neokonzervatív nézetek sajátossága az, hogy a liberalizmussal annak főként a jóléti államban testet öltött formájáról polemizálnak, s a korai liberalizmus klasszikus hagyományait lelik föl megoldásként. Milton és Rose Friedman „Szabad választás” című műve a jóléti állam totális kritikája; főként annak újraelosztó rendszerét, szociálpolitikáját bírálja. Friedrich Hayek a szabadság korlátozásával, az emberi szabadságjogok megsértésével egyenlőnek minősíti az állami beavatkozást a piaci viszonyok működésébe.<sup>18</sup> I. Kristol „piszkos kis titoknak” titulálja az állam újraelosztó szerepéről folytatott „fecsegést”, amelynek lényege az, hogy az elosztás kedvezményezettjei nem az állampolgárok, hanem az elkülönült érdekeket megtestesítő állam, továbbá, hogy itt lényegileg a hatalomnak az állam javára történő újraelosztásáról van szó.<sup>19</sup>

A neokonzervatív írásoknak helyt adó folyóiratok – főként a *The Public Interest*, amelynek szerkesztői közt olyan társadalomtudósokat találunk, mint D. Bell, I. Kristol, N. Glaser, és a *Commentary*, melynek szerkesztője N. Podhoretz – hasábjain megjelent írások elsősorban az állami beavatkozás ellen, a jóléti állam ellen, a szociális juttatások és az elosztás fönnálló rendszere ellen irányultak a 60-as és 70-es években. Az írásokban megfogalmazott eszmék és vélemények mögött azonban gyakran az a félelem munkált, nehogy bekövetkezzék egy olyanfajta jövedelemátrendeződés, amely a fönnálló hatalmi viszonyokat sértené. Az állami hatalom növekedését megakadályozó elméleti támasztékot keresve a neokonzervatívok a klasszikus liberalizmus tanításait megfelelő kiindulásnak tekintették. Az a módszertani individualizmus, amely a kibontakozó

<sup>18</sup> F. Hayek: *The Constitution of Liberty*, London – Chicago 1960, 35. o.

<sup>19</sup> I. Kristol: „Taxes, Poverty and Equality”, *The Public Interest* 37 (1974), 3–29. o.

polgári társadalomban az államhatalom korlátozását megalapozta, hasonló célok elérésére alkalmas eszköznek bizonyulhat jóval későbbi történelmi periódusban is – hozzávetőleg ez volt a neokonzervatívok elképzelése. Emaz individualizmus lényege, hogy – mint egy marxista bíráló mondja – „a társadalmi egyének szabad és tudatos társadalmi atomokként lépnek kapcsolatba egymással, és ez a kapcsolat erősíti és igazolja igényüket. Ezért nem szükséges a kapcsolatleremtést külső beavatkozással megzavarni.”<sup>20</sup> Az egyes emberek abbéli törekvése, hogy szakadatlanul biztosítsák egyéni gyarapodásukat, jólétüket, mint egy „láthatatlan kéz” (Adam Smith elgondolása szerint), képes ellensúlyozni az önérdék követésének káros kinövéseit, minden külső politikai-hatalmi test működése nélkül. a szabadpiaci nosztalgia így győz a neokonzervatív elgondolásokban a keynesi, nagyobb állami szabályozást igénylő megfontolásokkal szemben. Ezért válik érthetővé I. Kristol válasza a *Commentary* kérdésére, mely azt firtatta, hogy milyen politikai tradíciót akar a neokonzervativizmus követni: „olyan tradíciót, mely szabadpiaci gazdasággal és a modern liberális társadalmat jellemző reprezentatív kormányval írható le”.<sup>21</sup> A neokonzervativizmus államellenessége nemzetközi jelenség: angol, német, francia változataiban is kitapintható az állam növekvő dominanciája elleni, az állam újraelosztó tevékenysége elleni föllépés<sup>22</sup>, miként a neokonzervativizmus valamennyi nemzeti változatában elfogadott alapállás az, hogy az „állami beavatkozás megbénítja a társadalomban és a gazdaságban az innovációt és a kezdeményezést”.<sup>23</sup>

Az állami szabályozás korlátozásának, a szociális programok csökkentésének és az ún. „reaganomics” más gazdaságpolitikai elveinek hangsúlyozásával a neokonzervativizmus elveinek meghirdetését követően 10 év múlva is választási programot lehetett hirdetni az USA-ban<sup>24</sup> – annyira jól sikerült a hagyományos amerikai szabályozóellenességet a neokonzervatív elgondolásoknak célba vennie.

<sup>20</sup> Hülvely István: „A polgári politika-értelmezések történetéhez – Kísérlet a liberális tradíció meghatározására”, Kandidátusi értekezés 1982.

<sup>21</sup> I. Kristol válasza a *Commentary* szimpoziúmán: „What is liberal – who is a conservative?”, *Commentary* vol. 62, No. 3, 1976 Sept.

<sup>22</sup> K. T. Schmitz–H. Tiemann: „Neokonservative Politik und gewerkschaftliche Zukunftsaussichten”, *Gewerkschaftliche Monatshefte* 1987, 2, 100–108. o.

<sup>23</sup> K. M.: „Die liberal-konservative Renaissance und die ideologische Resignation der Linken”, *Neue Zürcher Zeitung* 1986. XI. 1–2.

<sup>24</sup> M. Mansfield: „The American Election. Entitlements Versus Opportunity”, *Government and Opposition* 1985, 5–6. o.

Az állam visszaszorításának gondolata azonban csak a gazdasági életre vonatkozik. Az erős állam megszervezése ugyanakkor a neokonzervativizmus követelménye is a társadalmi hierarchia védelmében, a baloldali megmozdulások visszaszorításában és a totalitárius államok részéről történő fenyegetésekkel szemben. A belpolitikai biztonság elérésének útja a neokonzervativizmus számára nem a demokratikus jogosítványok körének kiszélesítése<sup>25</sup>, hanem olyan új kormányzat életre hívása, amely erőt képes mutatni. E belpolitikai célkitűzés propagálásából a tömegkommunikáció is kiveszi részét — mint egyes politológusok, pl. M. J. Robinson<sup>26</sup> megjegyzi, még a krimik sugárzásával is. Ezek ugyanis — bár nagyon eltérő színvonalon — ugyanazt az eszmét sugallják: a kegyetlen, megváltoztathatatlan bűnözők miatti aggodalom fokozódó növelésével köztámogatást lehet nyerni az erősebben fölfegyverzett, törvényesen megerősített rendőri hivatásosok iránt, támogatást lehet elérni az erős állam számára. A külpolitikai védelmi célok miatti erős állam szükségességének ébrentartásához a neokonzervatívok gyakran igen militáns kirohanásai szolgálnak állandóan friss érveket, így főként N. Podhoretz, J. Kirkpatrick és mások írásaival.<sup>27</sup>

A neokonzervatív gondolkodók akkor, amikor az erős állam követelésével lépnek föl, a polgári társadalom megmentőinek vélik magukat a fönnálló viszonyok galvanizálása révén. A *status quo* megőrzéséhez a populáris demokrácia elleni következetes föllépés alapvetően hozzátartozik. Ahogyan A. de Tocqueville-t is mondhatni borzalom fogta el a hajdani Amerika „demokratikus vívmányai” láttán, úgy kései neokonzervatív utódai is gyakran a „demokrácia túlkapásaitól” féltik Amerika stabilitását. Huntington<sup>28</sup> szerint a demokrácia növelése helyett pontosan az ellenkezőjére, a demokrácia nagyobb mértékű mérséklésére van szükség. A demokrácia mérséklésének gondolata több formában is megjelenik az amerikai politikai gondolkodásban: úgy is, hogy egyesek a kialakult választási szokások helyett a cenzusos választójog visszavételének gondolatát elevenítik föl<sup>29</sup>, s úgy is, hogy úgymond az arisztokratikus társadalmi hierarchiát kellene a túlzottan liberalizálódott Amerikában „bevezetni”.<sup>30</sup> A neokonzervatív

<sup>25</sup> P. Steinfels: *The Neoconservatives: The Men Who Are Changing American Politics*, Simon and Schuster, New York 1976, 66. o.

<sup>26</sup> M. J. Robinson: „Television and American Politics 1956—1976”, *The Public Interest* 48 (1977), 3—39. o.

<sup>27</sup> Ld. N. Podhoretz: „The Future Danger”, *Commentary* 1981. apr.; „How has the United States met its major challenges since 1985?”, *Commentary* 1985. nov.

<sup>28</sup> S. Huntington: „The democratic distemper”, *The Public Interest* 1975, 41, 36. o.

<sup>29</sup> Vö. pl. W. Bushan: *Chaos and Callocracy*, London 1971.

<sup>30</sup> M. Mansfield: *The Spirit of Liberalism*, Cambridge/Mass. 1978, 38. o.

gondolkodás legkövetkezetesebben a „demokráciát” mint a társadalom szervezetének elvét utasítja vissza, és pedig a demokráciának a társadalom valamennyi területére való kiszélesítésére irányuló társadalmi részvételi igények visszautasításával. A növekvő jogosultságok iránti igények D. Bell írásaiban is már úgy interpretálódtak, hogy azok igény-inflációhoz vezetnek, s végső soron kormányozhatatlanná teszik a társadalmat. A neokonzervatív gondolkodás azt az intézményi válságot, a kormányzat iránti bizalom ama megrendülését, amelyet az amerikai társadalom a 60-as — 70-es években átélt, mind a „demokrácia” számlájára írta. A megnövekedett igények kielégítése, az önmegvalósítás feltételeinek biztosítása helyett a neokonzervatív politika a politikai rendszer legitimációs költségeinek csökkentését, valamint az egész társadalom politikai és kulturális alapjainak újrameghatározását tartja kívánatosnak. Ezért mindenekelőtt az önmegvalósítást illető kívánalmak diszkreditálódnak a hagyományos polgári értékek és a kultúra ápolásának javára, mivel a neokonzervatív fölfogás szerint a munkatársadalom alapjait veszélyeztetik a növekvő igények, és az, ha a társadalom a hedonizmus irányába mozdul el. A politikai részvétel iránt megerősödő követelések visszaszorítására is különösen érzékenyek a neokonzervatívok. Kritikájuk szerint ugyanis a részvételi jogok demokratikus kiszélesítése nemcsak kormányozhatatlanná teszi az országot, nemcsak legitimációs válságot eredményez, hanem az elvárások, igények lavínája maga alá temeti az államot, cselekvőkészségét megbénítja és kulturális válságot idéz elő. A válságjelenség kultúrválságként való megjelenítése I. Kristol „A demokratikus eszméről Amerikában” és D. Bell „A kapitalizmus kulturális ellentmondásai” című könyveiben kerül legrészletesebb kifejtésre, s ezek azok az alapl művek, amelyek a jelzett neokonzervatív gondolkör megformálódására és általánossá-válására a legnagyobb hatást tették.

A válságba jutott kultúra gondolatának megjelenítése részint mint a tudomány és a technika válsága kerül be a neokonzervatív eszme körbe. A hetvenes évek elejére nyilvánvalóvá vált, hogy a technika mindenhatóságába vetett hit megalapozatlan volt. A Római Klub tanulmányai — amelyek egyebek közt a gazdasági növekedés határaitra irányították a figyelmet — és az ökológiai problémák előtérbe kerülése megkérdőjelezték a tudomány és technika társadalmi meghatározottságoktól független fejlődésének illúzióját, s azt a technicista szemléletet, amely pusztán a tudományos és technikai fejlődés függvényének tekintette a társadalom fejlődését. E fölismerések némelyeket arra indítottak, hogy a tudományt és technikát ne független tényezőként, hanem az emberi tevékenység szerves részeként kezeljék: „Kezdjük fölismerni, hogy a legtöbb technológiára vonatkozó kérdés nem technikai, hanem emberi kérdés, és kezdjük megérteni, hogy a történelem és a technológiai fejlődés ismerete nélkülözhetetlen az emberi

történelem megértése szempontjából.”<sup>31</sup> A neokonzervativizmus többségében pesszimizmusra hajlott a tudománynak és technikának a társadalomra gyakorolt hatását illetően. R. Sinai „A modern világ dekadenciája”, J. Biram „Technózis: a világ halála” című műveinek alaphangulatát magukévá téve — homlokegyenest ellenkezőleg a korábbi optimizmussal — csupán a technika fenyegető víziójának keretében kezdtek gondolkodni és hatást gyakorolni a mindennapok gondolkodására, gyakran olyan publicisztikai írások, *best seller*ek révén is, mint pl. Toffler „Jövő sokk” című műve. E publikációk apokaliptikus hangulatai az atomhalál, az általános emberi kiszolgáltatottság és fenyegetettség rémét sugallták, s azt a tudomány illetve a technika áldatlan következményének tulajdonították. Különösen a marxista bírálatok hangsúlyozzák, hogy a neokonzervativizmus illetén tudományellenessége időnként miszticizmussal<sup>32</sup> is telítődik; nemcsak a világvége-hangulat érzékeltetése, hanem a tudomány tényeinek önkényes kezelése révén is. A neopozitivizmus eszméinek elsajátításakor például nem tekinthető úgymond véletlennek, hogy a popperi elmélet azon területei kerülnek előtérbe, amelyeknél a pozitivizmus szinte megismerésellenességbe csap át. Ezzel kapcsolatban arról a „három-világ-elméletéről” van szó mindenekelőtt, amely szerint — Popper nézetei alapján — a mi megismerésünk állandóan a tudományos eszmék világa (hármasszámú világ) és a mi tudatunk világa (kettes számú világ) között mozog, ugyanakkor a materiálisan valóságos jelenségek (Popper „fizikaiaknak” nevezi őket: ez az egyes számú világ) világa elvileg kivonja magát a megismerés alól.<sup>33</sup> De a humán-genetika eredményei is sajátos módon kerülnek be a neokonzervativizmus gondolkörébe. Az ember veleszületett agresszivitásáról (K. Lorenz) szóló tételek éppúgy beépülnek a neokonzervativizmus fogalmkörébe, mint az örökletes tényezők által meghatározott eltérő intelligencia, amely alapvetően meghatározza az embernek a társadalomban betöltött helyét. Annak ellenére, hogy az IQ-tesztek eredményeit és „értékmentességét” az amerikai irodalomban is kétségbe vonták<sup>34</sup>, a neokonzervativizmus némely képviselői számára nélkülözhetetlen elméleti támaszték a biológiai determinizmusra való illetén hivatkozás — a társadalmi determinizmus tagadása céljából egyrészt és a társadalmi hierarchia jogosságának bizonyításául másrészt. Ettől

<sup>31</sup> P. F. Drucker: „Toward the Next Economics”, *The Public Interest* 1980, Special issue, 6. o.

<sup>32</sup> Vö. V. I. Kononov: *Misztika i okkultizm na szluzsbe ideologov „neokonszervativnoj volni”*, Moszkva 1985.

<sup>33</sup> Vö. J. Rhemann írását a *Weg und Ziel* 1987/6. számában.

<sup>34</sup> Ld. B. Berger: „A new interpretation of the IQ controversy”, *The Public Interest* 50 (1978), 29—44. o.

az állásponttól is kiinduló lépés lehet az, amelyet azután a szélsőséges vallási fundamentalizmus megtesz a biológia tényleges eredményeinek, nevezetesen a darwini fejlődésméletnek megkérdőjelezésével. Az evolúciós elmélet például mint „Hitler és Marx istentagadó rendszereinek intellektuális bázisa”<sup>35</sup> értékelődött egy szélsőjobboldali hecckampányban, amelyre az amerikai oktatási anyagok fölülvizsgálatakor kerül sor.

A főnnálló társadalmi viszonyok megőrzésének és egyáltalán a társadalom szerkezetének megőrzésének gondolata azonban, a biologizáló érvelésen túl, kiegészül társadalomfilozófiai indokokkal is, amelynek alapját az osztályharc elkerülhetőségének gondolata képezi. Ehhez azt szükséges bebizonyítani, hogy nincsenek a társadalomban antagonisztikus osztályok, szükségképpen nincs létalapja az osztályharcnak sem. D. Bell „A posztindusztriális társadalom eljövetele” című művében a tulajdonnak jogi fikciójá minősítése révén lényegében már megalapozta a neokonzervativizmus érvrendszerét. Ha a tulajdon pusztán jogi kérdés, akkor a társadalmi konfliktusok sem a tulajdonviszonyok miatt, hanem például a hatalom demokratikus vagy diktatórikus megvalósulási formái miatt alakulnak ki.<sup>36</sup> A „Sem Marx, sem Coca-Cola” jelszavával jelentkező újjjobboldali mozgalom egyszerre fejezi ki szembenállását a marxizmussal és az amerikai jóléti állam megvalósult formájával — amikor pedig a neokonzervativizmus a föntiekkel szemben változást akar, akkor a mozdulatlan mozgást ajánlja. A mozdulatlanság természetesen a társadalom védelmét jelenti, a mozgás pedig „a jóléti társadalom egyfajta variációjának”, az „aspirációk kielégítésének” egyfajta konzervatív reformja. Az ezekkel a módosulásokkal kapcsolatosan jelentkező konfliktusok jelentik a „kapitalizmus osztálykonfliktusait” I. Kristol<sup>37</sup> számára.

„Konzervatív forradalom” az, amire a 70-es évek Amerikájának szüksége van a neokonzervativizmus szerint — és ennek színterei az erkölcs, a kultúra, a vallás. A hedonizmussal szemben olyan puritán értékek újraelismertetését kell e forradalomnak megcéloznia, mint a mértékletesség, önmegtartóztatás, áldozatkészség, felelősségtudat, fegyelmezett munkavégzés, a családi élet szentsége stb. A hagyományos erkölcsi értékek védelme a hatvanas években jelentkező különböző rétegmozgalmak (nő-, ifjúsági, homoszexuális stb.) értékelveivel szemben fogalmazódnak meg, mivel az utóbbiak a neokonzervatív gondolkodás szerint a társadalom alapértékeit fenyegetik: „Érdekes azt tudni, hogyan képes a kapitalista társadalom létezni olyan kultúrában, ahol nevetségessé

<sup>35</sup> A *Süddeutsche Zeitung* cikkét idézi ezzel kapcsolatban a *Magyarország*: 1986, 22. sz., 15. o.

<sup>36</sup> Ld. Peter F. Drucker: „Pension Fund Socialism”, *The Public Interest* 42 (1976), 3—47. o.

<sup>37</sup> I. Kristol: „On corporate capitalism in America”, *The Public Interest* 41 (1975), 136. o.

minden hagyományos polgári érték, miközben csábító színben tűnik föl a promiszkuitás, homoszexualitás, narkotikum, politikai terrorizmus; röviden mindaz, ami a polgár szemében torzulást jelentett korábban.”<sup>38</sup>

A hagyományos, munkacentrikus puritán erkölcsiség mellett a japáni „kulturológiai ethosz” is fölértékelődik, azaz olyan értékek meghonosítása, mint az „alacsony bűnözés, erős családi kötelékek, munkamotiváció stb”.<sup>39</sup> A hagyományos erkölcsi értékek iránti nosztalgia a hagyományos kulturális és vallási értékek iránti nosztalgiával karöltve jelentkezik. Ennek egyik legszembetűnőbb jegye a neokonzervativizmus avantgárdellenessége, a modernség elleni lázadása. A modernség elleni lázadás Amerikában a nyolcvanas években a jobboldal felől indult el<sup>40</sup> és három területen: a szemléletben, a kultúrában és a vallásban jelentkezett.<sup>41</sup> A szemléletben ez a hagyomány preferálását jelentette a különböző művészeti kísérletezésekkel szemben, a kultúrában a szimbolikus és expresszív kifejezésmódok ellen irányult, a vallás számára a modernség gyakran egyenlő volt minden eretnekség összegződésével és lényegével. Az egyház most mint a nyugati civilizációt megmenteni képes egyetlen intézmény<sup>42</sup> jelent meg némely szerzőnél; mások egy új Szent Benedek eljöveteletől<sup>43</sup> várták a vallási és erkölcsi értékek helyes összhangjának kialakulását. A neokonzervativizmus értelmiségi vezetőinek gondolkodásában persze más síkon és igényesebben fogalmazódik meg a vallás visszavételének gondolata. Bellnél, mint a zsidó és hellén vallási hagyományok szükségessége, amelynek révén olyan eszmei támasztékot kap a kor embere, mellyel eligazodni képes az adott kor adott világában. A vallás az ember számára ezentúl „a múlthoz fog fordulni, a hagyományokat fogja keresni, olyan kötelékek után fog kutatni, amelyeket az ember kezébe adva, azok összekötő fonalat jelentenek a holtakkal, élőkkel és azokkal, akik majd ezután fognak megszületni”.<sup>44</sup>

I. Kristol véleménye szerint a vallás az, ami a 80-as évek Amerikája számára az újrafogalmazódó konszenzus alappillére lehet, tekintettel arra, hogy olyan tiszteletre

<sup>38</sup> I. Kristol: *On the Democratic Idea in America*, New York 1973, 29. o.

<sup>39</sup> E. Vogel: *Japan as Number One. Lessons for America*, Harvard University Press 1979, 3. o.

<sup>40</sup> Ld. N. Glaser: „Interests and passions”, *The Public Interest* 1985, 81, 17—30. o.

<sup>41</sup> Ld. D. Bell: „The Revolt against modernity”, *The Public Interest* 1985, 81, 42—65. o.

<sup>42</sup> Ld. E. Wenk: *Margins for Survival. Overcoming Political Limits in Steering Technology*, Pergamon Press 1979, 1981—1982. o.

<sup>43</sup> Ld. A. Mac Intyre: *After Virtue*, Univ. of Notre Dame Press 1981.

<sup>44</sup> Ld. D. Bell: „The Return of the Sacred?”, in: *Sociological Journeys-Essays* 1960—1980, London 1980, 343—349. o.

méltó alapértékeket tudhat magáénak, amelyeket a társadalom valamennyi tagja magáévá tehet, függetlenül attól, hogy hívő-e vagy sem.<sup>45</sup> A mai Amerikában a neokonzervativizmus vallással kapcsolatos nézetei igen széles tömegbázissal rendelkeznek. A vallási fundamentalizmusra épülő populizmus sikeresen terjeszti a vallási ideológia tanait: az új Vallási Politikai Jobboldal, a Keresztény Hang, az Erkölcsi Többség nevű csoportok s az elektronikus egyház a maga több tucat televíziós csatornájával és több mint ezer rádióadójával rendkívüli propagandahatást fejtenek ki a legkülönbözőbb társadalmi rétegek körében.<sup>46</sup> Ezek a propagandisztikus előadások számos esetben nem korlátozódnak csupán a vallási értékek népszerűsítésére, hanem egybemosódnak az „istentelen ateisták” (a szocializmus) eszméinek lejáratásával.

A neokonzervativizmus mármost maga is szélsőségesen szembenáll a marxizmus és a szocializmus egész eszmerendszerével. Fő ellenérve a marxizmus ellen, hogy az utópia és a szocializmus elmélete nem más, mint mítosz<sup>47</sup>; a tervgazdaság eszméje „babonán alapszik”<sup>48</sup>, „a gazdaság központi tervezése és a despotikus politika intézményesen összekapcsolt jelenségek”<sup>49</sup>. A szocializmus olyan elvei, amelyek a hatalom jellegére, a vezető pártra, a demokratikus centralizmusra stb. vonatkoznak, D. Bell szerint nem egyebek, mint a nép számára könnyen megragadható kifejezések — olyanok, mint Hitler *Mein Kampf*-jának nyelve. E műben Hitler — egyebek közt — az egyszerű jelszavaknak az ideológia elterjesztésében betöltött jelentőségéről ír; hasonlóan propagandisztikusnak ítéli Bell a szocializmus alapelveit.<sup>50</sup> Az amerikai politikai propagandában a szocializmus csak egyszerűen mint „a Sátán birodalma” szerepelt, nemcsak Reagan nyilatkozataiban, hanem elméleti folyóiratok hasábjain is.<sup>51</sup> A *Commentary* című folyóiratban a finomabban megfogalmazott nézetek közé tartozik a fasizmus és a szocializmus

<sup>45</sup> I. Kristol válasza: *Commentary* 1985. nov.

<sup>46</sup> Ld. erről részletesen Forgács Imre: „Vallási jobboldal és újkonzervativizmus az Egyesült Államokban”, i. k.

<sup>47</sup> P. L. Berger: „The Socialist Myth”, *The Public Interest* 44 (1976), 4—5. o.

<sup>48</sup> F. Hayek: „The Three Sources of Human Values”, in: *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Kegan Paul, London 1973—79, vol. 3, 176. o.

<sup>49</sup> P. L. Berger „The Capitalist Revolution” c. művéről írt M. I. Ulmer a recenziójában: *Commentary* 1987. jan., 72. o.

<sup>50</sup> D. Bell: *Marxian Socialism in the United States*, Princeton, New Jersey 1967, 16. o.

<sup>51</sup> S. M. Lipset: „The paradox of American politics”, *The Public Interest* 41 (1975), 148. o.



mint a totalitáriánus rendszerek azonosságának állítása.<sup>52</sup> A szocializmusnak, mint „értelmi tévedésen alapuló” alakzatnak, mint „történelmi tévedésnek”, mint a „szolgaság birodalmának”, mint az „egyéni szabadságjogok permanens megsértésének” értelmezése a politikai propagandában kiegészül a marxizmus vulgarizálásával: ezt olyan elméletnek tüntetik föl, amely csak a burzsoá—proletár osztályszerkezetben képes gondolkodni, ennél fogva elavult a szemlélete; a posztindusztriális, a technetronikus, a kommunikációs társadalom elmélete viszont képes megszabadulni a marxizmus olyan „egyoldalúságaitól”, mint a gazdasági szférának a társadalom egészét meghatározó szerepe, az osztályszemlélet, a társadalmi törvények elismerése, a társadalmi forradalom gondolata stb.

A neokonzervativizmus tehát a marxizmusban, a megvalósult durva és vulgáris formák mögött, nem volt képes meglátni azokat a lényegi mozzanatokot, amelyek — mint a kapitalista elidegenedés „szabadságának” bírálata — sok tekintetben rokon vonásokat mutatott föl saját liberalizmus-bírálatával.

<sup>52</sup> Ld. „How has the United States met its major challenges since 1945?”, *Commentary* 1985. nov., 25—107. o.

## SUMMARY

### *D. Bell and The American Neoconservatism*

The author mentions the following persons — as theoretical forefathers — among the representatives of life-philosophy, positivism, human genetics: Burke, Tocqueville, K. Popper, M. Weber, K. Lorenz. The American conservatism can be divided into 4 types: traditionalism (in the 30-40-s of the 19<sup>th</sup> ct.), libertarianism (at the beginning of the 20<sup>th</sup> ct.), new conservatism (after the World War II.), neoconservatism (from the beginning of the 70-s). Neoconservatism — beside the traditional conservative values, like free market competition, social hierarchy, the guarding of

status quo — concentrates on such things as culture, religion and the traditional moral values. Neoconservatism imagines that the road from the total crisis of the bourgeois society of the 70-s can be found only by revitalising traditions, returning to religion and focusing on culture. In D. Bell's oeuvre's centre the analysis of bourgeois society and the cultural contradictions of capitalism can be found. D. Bell, like his sage — colleagues (e. g. I. Kristol) regards, that the way of developing the bourgeois society can be reached only through the revitalisation of religion.

# GENTILE A „METAFIZIKUS” MARXRÓL

ANTONINO INFRANCA

Giovanni Gentile hegelianus idealista műve: *La filosofia di Marx* (Pisa 1899) „figyelemre méltó könyv — a szerző kiemeli Marx materialista dialektikájának néhány fontos oldalát, amelyeket a kantianusok, pozitivisták stb. általában szem elől tévesztenek” — ezekkel a szavakkal recenzálta Lenin 1915-ben Gentile könyvét.<sup>1</sup> Nos, talán nem is lehetne találóbban emlékeztetni erre a műre, legyen szó akár az ítéletben kifejeződő tekintélyről, akár a benne rejlő ellentétes álláspontokról, vagyis a hegeli idealizmusról és az antikantianus és antipozitivistá vitáról.<sup>2</sup> Benedetto Croce is rendkívül méltató szavakkal ítélte meg a könyvet első megjelenésekor. Egy Gentiléhez intézett levelében kijelentette: „Ön ürt töltött be a gyakorlat filozófiájáról szóló tanulmányával, és így egyik különleges lapját írta meg a filozófia történetének.”<sup>3</sup> Valóban, Gentile könyve egyértelműen fölötté állt a Marxról szóló, akkoriban forgalomban lévő művek átlagának, s még mai szemmel is jelentős és éleslátó teoretikus munka, az 1899-es első megjelenés óta eltelt idő és a napjainkra megváltozott Marx-kép ellenére, amely változásra egyébként elsősorban Marx filozófiai munkássága főműveinek posztumusz kiadása következtében került sor.<sup>4</sup> Vannak olyan elemei tehát, amelyek folytán Gentile Marx-értelmezésének egyfajta aktualitásáról beszélhetünk.

Annak ellenére, hogy Gentile e könyvét akkor írta, amikor még nem publikálták az olyan műveket, mint a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*, a *Grundrisse*, vagy *A német ideológia* — ez utóbbi kéziratának eltűnését maga Gentile is sajnálta<sup>5</sup> —, a *La filosofia*

<sup>1</sup> Lásd Lenin Összes Művei 26. kötet, Bp. 1971, 80. o.

<sup>2</sup> Lenin valóban az 1914–15-ös években mélyítette el Hegelre és a klasszikus filozófiára vonatkozó tanulmányait. Ezek is ösztönözték néhány határozott álláspont föladására, néhány évvel a *Materializmus és empiriokriticismus* 1908 megírása után, amelyben a marxizmus és a pozitivizmus kapcsolatát igyekezett rekonstruálni.

<sup>3</sup> Vö. a Gentile–Croce-levelezésből az 1899. júl. 26-án kelt levelet; lásd Giovanni Gentile: *La filosofia di Marx*, ed. V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1974, 5. kiad., 250. o.

<sup>4</sup> Maga Gentile is tudatában volt ennek, amikor a kötet 1937-es újranyomásának előszavában kijelenti e cikkéről, hogy az „időközben elavult a sok tanulmány miatt, amelyek fényt vetnek a tárgyra, és a marxi életmű új dokumentumai következtében, amelyek immár a kutatók rendelkezésére állnak”, lásd Gentile, i. m., 8. o.

<sup>5</sup> Vö. uo., 255. o. |

*di Marx*, gyakorlatilag csupán a *Feuerbach-tézisek*ből<sup>6</sup> sikeresen rekonstruálja a marxista elméleti rendszer központi magvát. Így Gentile kimutatja, hogy Marx filozófiája nem választható el gazdasági, történeti és szociológiai elemzéseitől — Marx gondolkodásának ez a nézőpontja eddig nem érvényesült, legalábbis Itáliában.<sup>7</sup> Noha Croce abban az időben közelebb állt a marxizmus néhány tételéhez, Gentile Marx-értelmezése kétségkívül mélyebb a nápolyi filozófusénál. Amikor Croce megjegyzi, hogy Marxnál „a filozófia fűszer, és az ő gondolkodása nincs jól fűszerezve”<sup>8</sup>, akkor Gentile így felel: „Való igaz, mindig kérdéses, hogy nevezhetjük-e ezt a filozófiát »fűszernek«, vagy nem, vagyis fölfogható-e úgy, mint a maga természeti és történeti fejtegetéseivel Marx által egyszerűen odacsatolt tetszőleges adalék, avagy inkább a következtetések láncolatában az egyik nélkülözhetetlen láncszemnek kell-e tekintenünk.”<sup>9</sup>

Azokban az években Olaszországban, miként Európa egyéb területein, a marxizmust a pozitívizmus és az evolucionizmus szociális terminusokban való újrafogalmazásaként olvasták (amiként Lenin is így emlékezett vissza Gentilére). Egy ilyen helyzetben elég meredek dolog marxi filozófiáról beszélni, és eredményesen csak Labriola és a fiatal Gentile tették ezt, még ha a jelentős spekulatív elmélyülés szintjén is, a köztük lévő mély különbséggel együtt. De elemzési álláspontja gyorsan túllendíti Gentilét Labriola állásain, mert a különbség közöttük az, hogy Gentile fölismeri Marx dialektikájának értékét. Gentile Labriolát — és később Sorelt is — olyannak látja, aki elutasítja a marxizmus Hegelhez fűződő kapcsolatainak minden szálát, vagyis azon dialektikus gyökerek kutatását, amelyek — a jelentős különbségeket meghagyva — összefűzik a két filozófiát. Ezzel szemben, ahogy Lenin emlékezik, a hegeli dialektika alapjainak ismerete Gentile számára lehetővé teszi, hogy megfeleljen ennek örökségét Marx dialektikájában. A marxi filozófia Gentile-féle értelmezése tehát egy csapásra — az objektív hatások ellenére, amelyeket megjelöl és előbbre helyez, mint Labriola, s amelyeket alább fogok elemezni — a marxizmus filozófiai „élharcosának” mutatja magát. Gentile, amaz első pillanattól kezdve, hogy érdeklődni kezdett a történelmi materializmus iránt<sup>10</sup>,

<sup>6</sup> Croce az, aki emlékezteti erre Gentilét, vö. az 1899. okt. 6-i levelet, uo. 209. o. — Gentile volt a *Feuerbach-tézisek* első olasz fordítója, munkája a *La filosofia di Marx* ban jelent meg.

<sup>7</sup> Croce és Gentile megjegyzéseinek leveleikben zajló cseréje megerősíti ezt.

<sup>8</sup> 1899. aug. 21-i levél, uo. 253. o.

<sup>9</sup> 1899. aug. 26-i levél, uo. 254. o.

<sup>10</sup> Fontos megjegyeznünk, hogy Gentile nagyon ritkán beszélt „marxizmusról”, inkább a „történelmi materializmus” vagy „a gyakorlat filozófiája” kifejezéseket használta, hogy megjelölje azt a közöset a marxiánus elméletekben, ami túl van a történelmi, gazdasági és

olyannak mutatta magát, aki képes megelégni benne ama bizonyos teoretikus magot.<sup>11</sup> Miközben tehát Olaszországban szinte dühöngött a vita arról, hogy a történelmi materializmus történelemfilozófia-e, vagy sem, Gentile már meg tudta oldani ezt a problémát. Visszairányítva a vitát a történelmi materializmus teoretikus alapjaira, Gentile fölismeri a történelmi materializmus tudományos alapjaiban a sajátos jelzést, melynek köszönhetően történelemfilozófiaként karakterizálható. A jövőben való hit, a szociális haladás előrelátásának képessége, a kapitalista termelési mód fejlődéstörvényei megállapításának megindítása — az, amit Bloch majd mint az elkövetkező jövőbe vetett reményt olvas ki Marxból — és az ezen törvényeknek tulajdonított abszolút értékek: mindezek elemei a marxi történelemfilozófia teoretikus magvának.<sup>12</sup> Gentile számára Marx ezen koncepciója úgy jelentkezik, hogy azon eszmefuttatás belső szerkezetéből indul el, amelynél mindig az immanensben, a Történelemben munkálódik ez a létrejövetel: vagyis a hegeli szellem helyére behelyettesítődik az anyag, nem tagadva azonban, hogy a létrejövetel egy ilyen koncepciója változatlanul hagyja önmagával-való azonosságát, ami egyébként elméletileg megállapítható a történelmi fejlődés minden mozzanatában. Gentile egy találó fordulattal így összegezi Hegel és Marx szembenállását: „érzékelhető az ellenállás, amelyben az új doktrína teret igyekszik nyerni a hegelizmus irányában. Ez utóbbiban *idealizálódik* a történelem, a materializmusban pedig *objektivizálódik*”.<sup>13</sup> Bár a formák, amelyeket Marx gondolkodása magára ölt, hegelianusok, a tartalma materialista. Marx, a hegeli gondolkodás elemzése bölcs munkájának köszönhetően, jól tudja, hogy a történelem egy immanens dialektikus folyamat, s megértésének tette transzformálódik akár a jelen számára szóló analitikus módszerben, akár egy a jövő számára megvalósítandó tervben. Gentile éleslátóan ragadja meg ezt az elemet, amely különbséget képez Marx és utópista-szocialista elődei között, s amely filozófiai értelemben tudományos színezetet ad a marxista-szocialista tervnek.

szociális elemzés szintjén. A „marxizmus” kifejezés egyébként is csak azt a korszakot követően terjedt el, amelyben Gentile könyve megjelent. E terminusok használata egyébként ma már elfogadott gyakorlat — különösen a „gyakorlat filozófiája” kifejezés — és annak a világosságnak nyilvánvaló jele, amellyel Gentile elemezte a filozófiai kérdéseket.

<sup>11</sup> Marx-értelmezése olyannyira korrekt, hogy Antimo Negri egyenesen „Gentile-féle marxizmusról” beszél; vö. A. Negri: *Giovanni Gentile* 2. kötet: „Sviluppi e senso dell’attualismo”, La Nuova Italia, Firenze, 1975, 128. o.

<sup>12</sup> Vö. Gentile, i. m. 41–43. o.

<sup>13</sup> U. o., 28. o.

Marx Hegeltől való „leszármazott” viszonyának korrekt gentilei értelmezése ugyanakkor a maga alapjain belül tartalmazza saját határait is. Éppen az az erőfeszítés, hogy Marx a szocializmus konstrukcióját tudományosan megalapozza, Gentile számára teoretikus túlzásnak tűnik, ami gyöngíti Marx filozófiájának elméleti szerkezetét. Újraolvasva Marx kritikáját a közgazdász Adolf Wagnerről, amely szerint a szocializmus túl gyorsan jutna el a múlt ideológiájától a jövő hiperideológiájához, Gentile ragaszkodik ahhoz, hogy az ellentmondások föloldása — amely Marx szerint csak a kommunizmusban lesz elérhető — nem más, mint a hegeli abszolútum traszformálása relatív vagy történeti terminusokban. Egy ilyen művelet azonban nem lenne lehetséges, mivel relatív azonosítása a hegeli abszolútummal nyilvánvalóan inadekvát; ami egyébként egy mély ellentmondást takarna el Marx társadalmi újjászületési programján belül és így történelemfilozófiájában.<sup>14</sup> Marx kísérlete azonban, hogy a Történelem vegye át a hegeli Abszolútum helyét, relatív terminusokban értendő, és ez világossá tenné a kudarcot.

Gentile helyzete egyértelműen idealista — e kifejezés összes járulékaival. Nem érti, hogy Marxnak Hegelhez fűződő viszonya esetében a hegeli eredet úgy lett bemutatva, mint amelynek a saját kora történelmével való konkrét összehasonlítás a kulcsa. Valóban a konkrét történelmi tények ösztönözték arra Marxot, hogy a dialektikát mindenekelőtt a történeti valóság és később a gondolkodás megértése eszközeként alkalmazza. Gentile ugyanakkor, idealista módra, csupán az eszmei síkját fogadja el a történeti szembesítés síkjának.<sup>15</sup> Azt a kérdést sem teszi föl magának, hogy mennyire befolyásolta Marxot a hegeli gondolatvilág ismerete azon történelmi ellentmondásokkal kapcsolatos választásaiban és ezek meghatározásában, amelyek a 48 előtti és poszthegeiánus Németországot jellemezték. A kérdés a következő: lehetséges-e csupán a filozófiai spekuláció szintjén szembesülni a történelemmel? Említettem már, hogy Gentile jól tudta: a filozófia nem pusztán „fűszere” Marx gondolkodásának, és hogy „Marx nem volt olyan forradalmár, aki a filozófiához csak saját forradalmi teóriáinak igazolásáért nyúl, hanem igazi és valódi filozófus volt, aki fontos tanulmányok és az idők föltételei folytán vált forradalmárrá”.<sup>16</sup> Nem csatlakozik azonban ehhez a megállapításhoz azon történelmi föltételek elemzése, amelyek közreműködtek Marx filozófiai választásainak meghatározásában; egy ilyen elemzés megmutathatta volna az eszmei túlságos

<sup>14</sup> Vö. uo. 56. o.

<sup>15</sup> Szellemi és történeti életrajza valóban nem mentes a filozófia reflexiói és ideológiai-politikai pozíciói közti mély ellentmondásoktól.

<sup>16</sup> Uo., 119. o.

belekeveredését a történelembe. Gentile itt tényleg kötve marad idealista nézőpontjához, mely szerint a történelemfilozófiának nem lehet és nem kell a történelemben formálódnia, hanem csak az Eszme síkján: „A történelem tény; a történelem olyan, amit a történelmi materializmusnak tanulmányoznia és magyaráznia kell, de nem kell termelnie.”<sup>17</sup>

A Történelem és Eszme hegeli kategóriáira vonatkozó Marx-féle talpraállítási műveletet Gentile — ha megsejtette is, de — elutasította, annak ellenére, hogy a későbbi években kívánta a hegeli dialektika „reformját”. Gentile azonban csak a hegeli módszer „reformjának” gondolatát fogadja el és nem a spekulatív absztrakt *talpra fordítását* a konkrét történetiben, amelyben föloldódnak a társadalmi fejlődés ellentmondásai. A szintet, amelyen a filozófus tevékenykedik, a spekulatív határolja be, ezen belül pedig Gentile nagyon igyekszik, hogy száműzze onnan Marxot. Már 1896-ban, a történelmi materializmusról szóló első cikke befejezésében előlegzi az 1899-es műben igencsak vitatott ítéletét a marxizmus *bensőségesen metafizikus* természetéről: „a történelmi materializmus, ha több akar lenni a történetírás által használt egyszerű módszertani vetületnél, filozófiai szempontból csupán a hegeli gondolkodás egyik legszerencsétlenebb kisiklásának látszik, amennyiben visszavezet a reális metafizikájához, a prekantiánus módszer tárgyának értelmében”.<sup>18</sup>

Gentilet tehát idealista nézőpontja arra ösztönzi, hogy a marxizmust a reális egy új metafizikájára irányuló elkorcsosult kísérletként értelmezze. Megállapít ugyanakkor egy már Marx fiatalkori műveiben is megnyilvánuló „szemita spekulatív tendenciát”<sup>19</sup>, amely eszerint ugyancsak ösztönzi őt érettebb kora „metafizikája” felé. Egy metafizika felé, amely a gyakorlat elméletében koncentrálódik.

A marxi gyakorlat idealista örökségét erősen hangsúlyozza Gentile, nem titkolja azonban, hogy ő elfogadja fölcserélésüket: a spekulatív tevékenységet fölváltja a gyakorlati tevékenykedés. Olyan behelyettesítésről van szó, ami nem érinti Hegel dialektikus módszerét, tisztán megkülönbözteti tehát az eltérést a történelmi és a vulgáris materializmus között. Marxnál, amiként Hegelnél, Szubjektum és Objektum dialektikus kötésben vannak, ennek folytán a tárgyi valóság olyan alanyi termék, amely benne van az alany érzéki-értelmi tevékenységében: amikor megismerünk egy tárgyat, azt megvalósítjuk az érzéki intuícióban, és amikor előállítjuk az érzéki intuícióban, megismerjük azt.<sup>20</sup> Cselekvés és megismerés között így létrejön a dialektikus paritás egy

<sup>17</sup> Uo., 51. o.

<sup>18</sup> Uo., 58. o.

<sup>19</sup> Uo., 99. o.

<sup>20</sup> Vö. uo., 77. o. — Gentile megjegyzi, hogy Marx e kérdésnél, Feuerbachra vonatkozóan

szintje, amely a munka marxi kategóriájában kerül bővebb kifejtésre. Gentile mélyen egyetért Labriolával abban, hogy Marxnál maga a gondolat is munka, amikor pl. kijelenti, hogy az *eredendő tevékenység* és a gondolkodás gyökere és lényege a történelmi materializmus szemében érzéki tevékenység, amelyre ugyanakkor a maga módján visszahat a gondolat. Az okozat átfordul az okba oly mértékben, ahogy az ok átfordul okozatába; a gyakorlat az ellenkezőjére fordul, a tárgy elvvé alakul át, és az alanyt behatárolja a dialektikus folyamat. A tevékenység elve ekként anyaggá változik, amely magában foglalja saját fejlődésének törvényét.

A történelmi materializmus ezen alapvető szempontjának fölismerése ellenére Gentilének nehéz teljes mélységében megértenie Marx filozófiájának megújító jellegét. Nehezen érti, hogy a történelmi fejlődés olyannyira hatással van a szellemi fejlődésre, hogy a történelem végének vagy a forradalomnak a föltételezésére ösztönzi a filozófusokat. Gentile valóban nem fogadja el a történelmi fejlődés mozgatórugójaként a történelem Marx által tételezett fölforgatását, hanem ezen inkább a történelem abszolút tagadását érti.<sup>21</sup> Említettem már, hogy Gentile szemében a marxizmus lényegében illogikus vállalkozása lenne a relatív dialektikája. Végeredményben azonban ellenvéleménye segít annak megvilágításában, hogy a marxizmusban a történelmi kibontakozásnak két szintje van belefoglalva: az egyik a természet és az ember állandó és folyamatos humanizációja (ezt nevezi Marx a természeti korlátok visszaszorításának), a másik pedig azok a sajátos formák, amelyek ezt a folyamatot az egyedi társadalmi realitásokban hordozzák. Gentile fölhívja rá a figyelmet, hogy a szintek kettőssége tartalom és forma ellentmondásához visz, végeredményben tehát egy antinómiához. Marx ellenben világosan tudta, hogy a történelmi folyamat tartalma és formája között dialektikus viszony van, amelyben az ellentmondások föloldódnak.<sup>22</sup> A történelmi ellentmondások megoldása tulajdonképpen az alap állandó állítása, tagadása tetteiben.

Gentile Marx-értelmezése legaktuálisabb szempontjának ma, paradox módon, az tűnik, ami a könyv megjelenésekor a leginkább hiányzott, vagyis Marx filozófiájának rejtett metafizikus jellege, amit Gentile nemcsak a „szemita spekulatív hajlandóságban” fedez föl, de mindenekelőtt a gyakorlat fogalmában. Említettem, hogy Gentile akként

erősen ortodox hegelianus pozíciót foglal el. Rodolfo Mondolfo is túlzottan „marxiánusnak” minősítette Gentile Feuerbach-értelmezését (vö. R. Mondolfo: *L'umanesimo di Marx*, Einaudi, Torino 1968, 13. o.

<sup>21</sup> Vö. Gentile, i. m., 163. o.

<sup>22</sup> Itt emlékeztetnünk kell Marx vitáira azokkal, akik nem kellőképp értékelik a Proudhonhoz, Mazzinihoz, Bakunyinhoz és más korabeli forradalmárokhöz fűződő kapcsolatokat.



fordított figyelmet a praxis marxi fogalmára, hogy az az ember „eredendő tevékenysége” és a Szubjektum—Objektum viszony olyan következetes hangsúlyozása, amely magában foglalja a praxis marxi fogalmát. A Szubjektum—Objektum dialektikus viszonyának Marx-féle értelmezése lényegileg metafizikai, amennyiben a valóság immanens, belső törvénye.

Gentile számára ez a viszony az egyén és a társadalom közötti kapcsolat kifejezésére is szolgál, s valamiképp a marxi gondolkodás arisztotelészi tradíciójának elsajátítását hangsúlyozza. De ez utóbbit illetően Gentile nem mindenben veszi észre Arisztotelész befolyását Marxra, és ezt a hiányt csak részben igazolja, hogy Marx jó néhány szövege a könyv szerkesztésekor még nem volt kiadva. Érzékeli, hogy Marx ismeri Arisztotelész tételét az emberről mint politizáló állatról, de nem fedezi föl azt a bensőséges kapcsolatot, amelyet Marx a saját praxis-fogalma illetőleg a gyakorlat és főképp a poieszisz arisztotelészi kategóriája között állít föl. Valójában a praxis Marxnál nemcsak az, amit Gentile gondol, vagyis az érzéki elsőbbsége a szellem fölött, hanem a szellemi átmenete is az érzékibe, az érzéki törvényszerűségei és főképp alkotó gyakorlata valamint a szellemi törvényszerűségei révén. Elég emlékeztetni arra, amit Marx a munka kapcsán a méhről és az építésről szóló híres hasonlatában mond, hogy érzékeli a marxi fejtegetések bölcséleti mélységét.<sup>23</sup>

Annak ellenére, hogy Gentile nem fedezte föl Marx gondolkodásának ezt az aspektusát, a rejtett metafizikus jellegre vonatkozó megállapítását arra alapozta, hogy Marx szándéka szerint a praxisnak szükségszerűen a megismerés általános elméletébe kell átalakulnia. Ennél a kérdésnél Lenin is jelezte Hegel és Marx kapcsolatát<sup>24</sup>, és ennek Gentile-féle rekonstruálását ő is teljesen korrektnek tartotta. Elemzésében Gentile egyébként valósággal az anyag abszolút megismerhetőségének lenini koncepcióját előlegzi, amikor állítja: „a megismerhetetlenség az egyén számára mindig relatív, de nincs abszolút megismerhetetlenség”.<sup>25</sup> Ez ugyanaz, amiről a hegeli filozófia beszél. A megismerés elmélete Leninnél persze több is egy gnoszeológiánál: a politikai cselekvés eszköze. De Gentile megjelöli, hogy szerinte milyen konklúziókhöz vezet egy ismeretelmélet: „aki mélyen beletekint a megismerés ezen általános elméletébe, meg kell hogy találja benne a létezés általános elméletét, ha jó marxista és el akarja kerülni a skolasztikussá-minősítés vádját”.<sup>26</sup> A gnoszeológia korrekt elmélete tehát magától

<sup>23</sup> Vö. Marx: *A tőke* I. kötet, Bp. 1967, 196. o.

<sup>24</sup> Vö. Lenin: *Filozófiai füzetek*, Bp. 1954, 187. o.

<sup>25</sup> Gentile, i. m., 132. o.

<sup>26</sup> Uo., 142. o.

alapozódik az ontológiára, föltéve, hogy a praxis kategóriája eleve föltételezi önmaga számára mind a cselekvést, mind a megismerést.

A marxizmus legutóbbi valóban szisztematikus teljesítménye, Lukács György gondolatvilága is a Gentile által megjelölt úton indult el, ezzel is bizonyítva egyébként az ő Marx-értelmezésének aktualitását. Lukács a marxizmus „újjászületését” autenticitásának és eredeti karakterének visszaállítással kezdte, különös tekintettel a dialektika két, hegeli és marxi formája közötti kapcsolatra és a marxi gondolatvilág ontológiai fogalmakban történő újraértelmezésére. Lukács marxista ontológiája a társadalmi lét ontológiájának „speciális” karakterét hordozza, visszanyerve a marxi gondolatvilág egy olyan aspektusát, amelyet Gentile még ismert, vagyis hogy az ember társadalmi létét determinálja a tudata. Azonban akár Lukács, akár Gentile az, aki a marxi szöveghez fordul, visszaviszi azt a maga eredetéhez és azon is túl, így ha „az ember gyökere maga az ember”<sup>27</sup>, akkor az individuum egy új elméletének<sup>28</sup> kidolgozása lesz az a tér, ahol a marxizmus megújítójának karaktere kiderül — amit már Gentile meglátott Marxnál: „Eddig úgy mondták, hogy az ember, aki működik, a társadalmi ember, maga a társadalom; az az ember pedig, aki reagál a körülményekre, az individuum. De ha nem az, akkor az individuum valóságosan el van választva a társadalomtól, avagy csupán a fantázia terméke? Hol határozzák meg ezt az embert a körülmények (a társadalmiak), ha nem a társadalomban? Igazság szerint az ember, akit megismerünk, a társadalmi ember. És nincs ember, aki a társadalomban él és abban nem cselekszik, ahogy nincs olyan ember, akire a társadalom, amelyben él, ne hatna vissza valamiképp.”<sup>29</sup> Lukács ontológiájának és következetes individuum-elméletének teoretikus alapja a munka, a modell kettős jelentésében, s az emberi praxis minden formájának eredeti tevékenysége.<sup>30</sup> Már említettem, hogy Gentile hogyan találta meg ugyanezt Marxnál, vagyis a gyakorlat eredendő jellegét. A praxis tehát eredendő tevékenység, amennyiben alkotó jellegű, s amennyiben igazság és valóság átalakulnak és átfordul egyik a másikba, egészen addig, míg ugyanezen praxis lesz a valóság igazsága és a közvetítő, Egyén és Társadalom között. Szubjektum és objektum a praxisban találják meg azt az elemet, amely őket dialektikusan egyesíti, s ebben az egység-átfordulásban szabályosan lejátszódik a tagadás tagadásának dialektikus törvénye.

<sup>27</sup> Lásd Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés.*

<sup>28</sup> A lukácsi ontológia ezen aspektusáról Alberto Scarponi értekezik figyelemreméltóan; lásd „*L'ontologia alternativa di György Lukács*”, in: *Metaphorain* 8. (1979. nov.—80. febr., III., Napoli), 141—148. o.

<sup>29</sup> Gentile, i. m. 84. o.

<sup>30</sup> Vö. Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*, II. kötet, Bp. 1976, 14. o.

Marxnál, ahogy Gentile hangsúlyozza, a praxis tölti be a kezdetnek és a dialektikus mozgás rugójának kettős földadatát. A marxi filozófia Gentile-féle korrekt analízise megelőlegzi Lukács ontológiájának számos aspektusát, s ez is bizonyítja, hogy Gentile képes a marxizmus autentikus jelentésének megértésére — vagyis arra, hogy a történeti valóságot tudományos terminusokban idézze föl —, mert az módszertanilag fönntartja a Hegeltől származó dialektikus örökséget, következményeiben pedig szembeállítja a tiszta történeti ténnyel a világmegváltoztatás racionális tervét.<sup>31</sup>

Gentile azonban, a praxis marxi kategóriájáról—koncepciójáról beszélve, arra figyelmeztet, hogy ez szükségképpen egy jelenségfölötti és metafizikus valósághoz kanyarodik vissza, s ezen a ponton fedezi föl Marx filozófiájának tendenciaszerűen metafizikus jellegét, amelyről már volt szó, és ami elkerülte Labriola figyelmét. De az a metafizika, amelyet Gentile fölmutatott Marxnál, egy különös metafizika, amely nem magától értődően említhető az empiristák és a pozitivisták mechanikus, prekantiánus metafizikájánál, ám mégis metafizika, amely — amennyiben a praxis kategóriájára, illetve lét és gondolat, Szubjektum és Objektum identitására alapozódik — egy a transzcendens racionalitástól származtatott, de a reális szintjén létező, erősen logikai karakterrel rendelkezik.<sup>32</sup> Ugyanarról a racionalitásról van szó, amely Hegelnél a történeti folyamatot irányítja; tehát Gentile szerint valóban a hegeli örökség az, ami meghatározza Marx gondolkodásának metafizikus jellegét és megjelöli határait. Marx praxis-fogalmának hiányaként állítja meg ugyanakkor, hogy nincs megmagyarázva a valósággal való összefüggése. Erre egy olyan Marx-műből adhatunk választ, amelyet Gentile még nem ismert, ti. a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ból: „a szocialista ember számára az egész *ügynevezett világtörténelem* nem más, mint az embernek az emberi munka által való létrehozása”.<sup>33</sup>

Marx szavaiból következik, hogy a munka közvetíti az ember és a természet, Szubjektum és Objektum között. A munka mint praxis, ennek modelljeként, olyan alkotótevékenység, amelynél a Szubjektum az Objektumba helyezve tagadja önmagát

<sup>31</sup> Nem kizárt, hogy Lukács kerülő úton megismerte Gentile könyvét. Lenin jelzése illetve a firenzei tanulóévek kapcsán gondolhatunk arra, hogy tudhatott valamennyit Gentile Marx-értelmezéséről. Bizonyító erejű dokumentumok azonban Lukács akkori viszonyairól nem maradtak fenn. Másrészt viszont, ha két filozófus a maga jelentőségében vesz át Marxról néhány hegeli kérdéskört, várható a megítélések bizonyos egybehangzása.

<sup>32</sup> „A *tőké*ben egy tudományra alkalmazták annak a materializmusnak logikáját, dialektikáját és ismeretelméletét — nem kell három szó, ez egy és ugyanaz —, ami átvett mindent, ami Hegelben értékes volt és továbbfejlesztette azt.” (Lenin, i. m., 219. o.)

<sup>33</sup> Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Bp. 1962, 77. o.

és elidegenedik abban (Selbstentfremdung). De a Szubjektum a létezés, és így a munka kategóriája előre föltételezi a létezés egzisztenciáját, ahogy a Marxot értelmező Lukács számára is adva van az ember és így a társadalmi létezés. Így fordítható szembe a Gentile-féle „metafizikus” Marxszal a Lukács-féle „ontologikus” Marx. Ám ha számon tartjuk, hogy Arisztotelész megerősíti az ontológia értékét és jelentőségét, akkor ez az összehasonlítás elveszíti a szembefordítás életét: „Van egy tudomány, mely a létezőt mint létezőt vizsgálja, és vele mindazt, ami a létezőt önmagában és önmagáért megilleti. Ez egyetlen részleteket vizsgáló ún. szaktudománnyal sem azonos. Mert egyetlen szaktudomány sem vizsgálja a létezőt általában mint létezőt.”<sup>34</sup>

Gentile elemzése tehát különösen a lukácsi értelmezéssel összefüggésben tár föl egy marxi problémát, egyikét a legaktuálisabbaknak a jelenlegi történelmi periódusban. Ám mindez egyben a metafizika, a gnoszeológia és az ontológia értelmére vonatkozó fundamentális kérdésekkel is kapcsolatos, és nem lehet, hogy a marxizmus iránt érdeklődő ne szenteljen nekik némi figyelmet. Természetesen más kérdés Gentile ítélete Marxról és a marxizmusról, amit nem csupán a tudományos aggályok miatt nem kell elhallgatni. Gentile negatív ítéletét lényegében a hegeli idealizmus túlzása diktálja, éppúgy, ahogy Lukács ellentétes okokból mond kétértelmű és ellentmondásos ítéletet Hegelről. Gentile túlzó idealizmusa ösztönzi a következő megállapításra: „ha a hegelizmus legfontosabb gondolatai közül néhány Marx bűvös neve miatt juthat be a fejekbe, nagy szerencse az a »marxizmusnak« is”<sup>35</sup> valamint arra, hogy Crocénak szóló későbbi leveleiben azt állítsa, hogy a marxizmusból semmit nem lehet hasznosítani.<sup>36</sup> E közömbösséggel ellentétben ugyanakkor Gentile elismeri Marx hatását saját történelem-koncepciójára, s fölismeri az ő filozófiájának a XIX. század filozófiatörténetében képviselt abszolút értékét: „A filozófiatörténeti koncepciómat — mely nemcsak enyém, hanem századunké — fenyegető kétség, úgy tűnik, leküzdhető az emberi szellem koncepciójára történő reflexióval, ami Vicónál jelent meg először, később Hegelnél érik meg teljesen és Marxnál található meg a legvilágosabban.”<sup>37</sup>

Gentile Marx-értelmezése, amely immár ítéletre és elemzésre szabdaltan marad meg, képes volt rá, hogy visszajuttassa Marxot Hegelhez, s újra fölismerje nála a Hegellel való összehasonlításra vonatkozó akaratot és készséget<sup>38</sup>, ámde idealista pozícióból tárgyalta a kérdést — a két filozófus eltérő korával, történelmével való szembesülés

<sup>34</sup> Arisztotelész: *Metafizika* (ford. Halasy-Nagy József), Bp. 1936, 94. o.

<sup>35</sup> Gentile, i. m., 165. o.

<sup>36</sup> Vö. az 1899. nov. 24-i levelet, uo. 226. o.

<sup>37</sup> Lásd az 1899. jún. 30-i levelet, uo. 246. o.

<sup>38</sup> Vö. uo., 101. o.

minimum nélkül. Elemzése azonban olyan teoretikus mélységig jut el, hogy nyugodtan kijelenthetjük, még ma is — miként a Lukácsról mondottak is bizonyították — aktuális lehet a marxizmus egy alkotó és elemző újraértelmezése szempontjából.

(Az olasz nyelvű eredetiből fordította *Csorba László*)

## SUMMARY

### *Gentile on the Metaphysical Marx*

If Marx was a metaphysical thinker or a purely practical revolutionary, is the main theme of the paper which analyses Gentile's book on Marx at the turn of the century. Already Croce formulated the problem as he put: at Marx philosophy is a spice and his

thought is not well-spiced. In connection with Hegel Gentile points out that at Hegel history is idealized and at Marx it is objectivized so philosophy should be an independent discipline for Marx — not only an applied one.

# CSELEKVÉSELMÉLET ÉS FILOZÓFIAI PRAGMATIKA

*Kritikai észrevételek Habermas univerzál-pragmatikája,  
az angolszász beszédaktus-elmélet és a konszenzuális jelentéselmélet  
összefüggései kapcsán\**

KOMLÓSI LÁSZLÓ IMRE

„To understand each other is, in the last resort, to establish a consensus concerning the limits of Self with respect to Other.”

(Lorenz 1989: 20)

E dolgozat szerény célkitűzése az, hogy megvizsgálja, melyek azok az okok, amelyek Jürgen Habermast, a Frankfurti Iskola hagyományainak legmarkánsabb jelenkori képviselőjét és továbbfejlesztőjét, alapvetően kritikai társadalomelméleti törekvéseiben *a társas nyelv beszédcselekvéseinek és a verbális interakció interpretatív működési kereteinek*, egyszóval *a kommunikatív aktusoknak* filozófiai-pragmatikai leírására késztették. A dolgozat rávilágít majd, hogy a jelenkori filozófiában a Habermas névvel asszociált „nyelvészeti fordulat” okai mind Habermas gondolati fejlődésének inherens összetevőiből, mind pedig a pragmatikai irányultságú szemantikák (jelentéselméletek), illetve az általánosabban értelmezett pragmatikai nyelvészet újabb eredményeinek alkotó integrálásából következnek. A társas nyelv elemzése és kommunikatív aktusok értelmében történő definiálása nem mutat közösséget a logikai empirizmus nyelvelemzésével. A Habermas-féle univerzál-pragmatika az angolszász beszédaktus-elmélet kritikai elemzéséből indul ki: a beszédaktusok illokúciós és perlokúciós erejének a beszéd folyamatban történő elismerése mellett *a diszkurzívan igazolható igazság fogalmát* vezeti be a kommunikatív racionalitás elemzéséhez. A dolgozat megkísérli — a kommunikatív cselekvések elméletének tárgyalása után — a habermasi elmélettel rivális, de sok szempontból vele összeegyeztethető, a társas nyelv működését magyarázó

\* Fülei — Szántó Endrének ajánlva. E tanulmány első, azonban kizárólagosan a nyelvfilozófia és a konszenzuális szemantikák kapcsolatának problémájával foglalkozó korábbi változata megjelent a *Tertium non datur* 2. számában. Az itt közölt tanulmány központi kérdése a *kommunikatív cselekvés elemzése* a társas cselekvés filozófiai és pragmatikai vizsgálati keretein belül. A tanulmányt 1986 tavaszán fogadta el a MFSZ szerkesztősége.

elméletek ismertetését, valamint az univerzál-pragmatikával történő kritikai összevetését. Az elemzés a magyar nyelvtudomány interakció-kutatásának egy bizonyos kezdeti eredményére is felhívja a figyelmet.

## I. Bevezetés

Jürgen Habermast filozófiai munkássága azon kortárs gondolkodók közé helyezi, akik filozófiai elképzeléseikkel a társadalomtudományok egymástól látszólag távol eső területeire is egyaránt hatalmas befolyást gyakoroltak. Sokan vélik úgy, hogy Habermas gondolkodói alapállását leginkább *kritikai társadalomelmélete* tükrözi, amelynek legszembetűnőbb jellemzője talán a neopozitvista tudományelmélettel és filozófiai hagyományokkal való radikális szembehelyezkedés.

Először, a tájékozódás elősegítése céljából, szükségesnek tartom, hogy végigtekintsük: a társadalomtudományok mely területei mondhatják Habermas elméleteit saját eredményeik integráns részének.

a/ Kritikai társadalomelmélet és tudományfilozófia

b/ Filozófiai hermeneutika és ismeretelmélet

c/ Univerzál-pragmatika és a kommunikatív cselekvések elmélete

Az elsőként említett kritikai társadalomelmélet és tudományfilozófia vizsgálati területére vonatkozó munkáinak megjelenése után (lásd pl. *Zur Logik der Sozialwissenschaften* 1967, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* 1973, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* 1976a), a kritikai társadalomelméleti nézetei jelentős baloldali fórumra találtak a tengerentúlon, így például a *Philosophy and Social Criticism* (szerk. Rasmussen, Boston College) és a *Telos* (szerk. Piccone, St. Louis) Habermas társadalomelméletének, illetőleg kritikájának széles teret engedett és enged ma is.<sup>1</sup> A második vizsgálati terület, a filozófiai hermeneutika és ismeretelmélet, Habermas legkorábbi érdeklődési területét jelenti (lásd pl. *Erkenntnis und Interesse* 1968, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* 1970a, *Hermeneutik und Ideologiekritik* 1971).<sup>2</sup> Hermeneutikai és ismeretelméleti munkáiban Habermas a *hermeneutikus tudat* fogalmát a hétköznapi nyelv megértő funkcióinak elemzése

<sup>1</sup> lásd Hanalka 1982.

<sup>2</sup> Magyarországon a nemzetközi hermeneutikai kutatásokról a *Helikon* 1981/2-3. (tematikus) száma nyújt ismertetést, megjelentetve számos más szerző között Habermas 1970a-t.

kapcsán dolgozza ki. Ide tartozik mindenekelőtt, hogy említést tegyünk a Habermas—Gadamer hermeneutikai vitáról és annak lényegéről. Habermas szerint a hermeneutikus tudat csak részben vonatkoztatható a természettudományok scientikus önmegismerésére, de semmiképpen sem vonatkoztatható a metodológiájukra. Szerinte ugyanis, Gadamer véleményével ellentétben, *a döntések metateoretikus síkon végbemenő legitímációja*, amely a kutatási stratégiák kiválasztását, fölépítését, a teóriák fölülvizsgálásának módszereit és — végső soron — a „tudomány fejlődését” határozza meg, *a kutatóközösség diszkussziójától függ*.<sup>3</sup>

A szubjektum hétköznapi megismerésében és nyelvi interakcióiban tetten érhető hermeneutikus tudat mellett azonban fokozatosan helyet kap a konszenzus-orientált kommunikativ cselekvés is.<sup>4</sup> Ennek kifejtése a főt említett harmadik vizsgálati terület, az univerzál-pragmatika és kommunikativ cselekvések elmélete alá esik, amely szerves kapcsolatban áll a pragmatikai és kommunikációelméleti kutatásokkal (lásd pl. *Towards a Theory of Communicative Competence* 1970b, *Sprachpragmatik und Philosophie* 1976b, *Communication and the Evolution of Society* 1979, *Theorie des kommunikativen Handelns* 1981, *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns* 1983b, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* 1983c, *Der philosophische Diskurs der Moderne* 1984, *Soziale Interaktion und Soziales Verstehen*,

<sup>3</sup> Itt követhetjük nyomon Habermas gondolati fejlődésében, hogy a számára eredetileg csupán a tudományfilozófia alapkérdéseire elengedhetetlen *konszenzus*-fogalmat miként terjeszti ki a hétköznapi verbális interakció elemzésére később a kommunikativ kompetencia és kommunikativ cselekvések elméletében. Érdemes itt azonban arra is emlékeztetni, hogy mily élesen kritizálta Lakatos Imre (lásd Lakatos 1970) a Kuhn-féle *paradigma*-fogalmat, amely Kuhn szerint kizárólag a tudományos közösség tagjainak konszenzusára épül, hiszen ők azok, akik közös álláspontot alakítanak ki arra nézve, hogy tudományos tevékenységük alap-premisszái és módszerei mik legyenek és lehetnek egyáltalán (lásd Kuhn 1962). Lakatos elutasította azt az elképzelést, hogy egy *tudomány létezése* csupán az adott tudományos közösség által kialakított konszenzuson múljék. Ebből a szempontból is érdekes azonban, hogy Habermas miként reflektál a Kuhn elképzelése körül kialakult ellentmondásra. A „diszkurzíve igazolható igazságérték” és a „racionális konszenzus” fogalmak lényeges szerephez jutnak elméletében, amelyeket a tanulmány a későbbiekben még részletesen tárgyal.

<sup>4</sup> Már itt, Habermas konszenzus-orientált kommunikativ kompetencia elemzésénél szeretnék előre utalni arra gondolati hasonlóságra, amely fölfedezhető eme elképzelés, valamint a tanulmány későbbi részeiben tárgyalásra kerülő, a közösségi nyelv működésének elemzésére javasolt elképzelések között.



Edelstein & Habermas 1984.). Jogosan vethető föl a kérdés, hogy egy társadalomfilozófus, illetve tudományfilozófus számára miért alapvető fontosságú a *megértés és jelentés* fogalmának vizsgálata, hiszen ezek a fogalmak és ezzel együtt jelenség-tartalmuk látszólag csupán nyelvi megnyilvánulásokra korlátozódnak: a nyelvi cselekvések azonban legjobb esetben is csak kis részét alkotják a társadalmi cselekvések teljes tárának. Hogy megérthessük Habermas „nyelvi” alapvetését, induljunk el egy másik irányból.

A neopozitivistá hagyomány a tudományos módszer egységének téziséét hirdeti, miszerint a társadalomtudományokban a tudományos megismerés és a kutatás logikája alapvetően ugyanaz kell hogy legyen, mint a természettudományokban. Habermas ezzel nem ért egyet. Kiemelt fontosságot és speciális funkciót tulajdonít az *interpretatív megértés* jelenségének a kutatási folyamatban, de különösképpen a társadalomtudományokat érintően. A *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967) című munkájában azért mutatja meg a *megértés számos társas-társadalmi változatát*: a neokantiánus, weberianus, társas-interakcionista, fenomenológikus, etnometodológikus, nyelvészeti és hermeneutikus változatát. Ezeket ő *megértő-megközelítéseknek* nevezi. Habermas szerint a *társadalmi realitás* építő elemeinek kell tekintenünk *azokat a folyamatokat, amelyek által a jelenségeket meg lehet ragadni*. Ezek a jelenségek persze nem a pozitivistá, nominalista, neoplatoniánus jelentésselmeletekkel definiálhatók: a *társas-társadalmi cselekvés* egésze arra épül, hogy *az ágens* miképp definiálja a cselekvés- és lét-szituációkat. A definiálás módja azonban egyáltalán nem szubjektív motivációk eredménye. A jelentések, amelyekkel a társas cselekvések összefüggésbe hozhatók, elsődlegesen *interszubjektív jelentések*, amelyek a *szociokulturális mátrixnak* (amelyben az egyének léteznek és cselekszenek) építő elemei. A szociokulturális mátrix tartalmaz örökölt értékeket, világnézeteket, intézményesített szerepeket, társadalmi normákat stb. Habermas fönnen hirdeti, hogy bármely olyan metodológia, amely szisztematikusan figyelmen kívül hagyja azokat az *interpretatív működési kereteket*, amelyek magukat a társas cselekvéseket közvetítik és amelyek a társadalmi valóság előzetes kategóriaalkotására támaszkodva ellájták a fogalom- és elméletalkotás földadatát, eleve sikertelenségre van ítélve.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Újfént előre földhívom a figyelmet arra az érintkezési pontra, amelyet a lentiekben tárgyalásra kerülő, a Moravcsik jelentésselmeletében központi helyet betöltő „aitiációs működési keretek” és a Habermas által definiált „interpretatív működési keretek” között megfigyelhetünk. Moravcsiknál az „ágens-perspektíva” mellett a „magyarázat-adó keretek” kapnak hangsúlyt.

Habermas maga is „kutatási programnak” szereti nevezni elképzeléseit, nem pedig befejezett, lezárt elméleteknek. Thomas McCarthy nyomán<sup>6</sup> a *komplex program* a következő *három szinten* ragadható meg:

1. *Általános kommunikációelmélet*: ezt a részterületet Habermas univerzál-pragmatikának nevezi, amely *az emberi nyelv megnyilvánulásai*val (nyilatkozataival), nem pedig mondataival foglalkozik és amely a dialógus-építő pragmatikai univerzálékat kutatja, s ezáltal a beszédfolyamat, illetve kommunikatív cselekvés szerveződési feltételeit vizsgálja. Nyilvánvaló, hogy Habermas tagadja a generatív grammatika monológus-szemléletű nyelvi kompetencia definícióját, hiszen az ő elemzésében a beszélő és a hallgató alkotta beszédhelyzetben elsődlegesen *kommunikatív kompetenciát* kell tételeznünk. A szemantikai kompetencia fogalmát sem fogadja el, mert ennek definíciója a hagyományos igazságérték-szemantikák elméleteire támaszkodik. Ő a diszkurzívan igazolható igazság fogalmát definiálja.<sup>7</sup> Habermas kommunikatív kompetenciája olyan cselekvési képességet ír le, amelyben a nyelvi megnyilvánulások *a külső világgal, a belső valósággal és a társadalom normatív valóságával* állnak kapcsolatban.<sup>8</sup>
2. *A szocializáció általános elméletének alapjai*, amely gyakorlatilag a kommunikatív kompetencia elsajátításának elmélete.
3. *A társadalmi evolúció elmélete*, amely a történelmi materializmus rekonstrukciója.

A komplex program említett három szintje közül a továbbiakban csak az első szintet, az általános kommunikációelmélet problémakörét tárgyalom.

## II. Univerzál-pragmatika és a kommunikatív cselekvések elmélete<sup>9</sup>

A *társas cselekvések* és a *verbális interakció* természetének közös vizsgálatát kézenfekvőnek hihetné az olvasó. Erre vonatkozóan föl is tud bizonyára idézni olyan, általános törvényekben megfogalmazódó nézeteket, amelyek szerint a két cselekvésszféra a genezisében, azaz társadalmi meghatározottságában szinte azonos. Ugyanakkor azonban nem talál olyan tudományágot, amely egységes módszertani keretben tárgyalná a kettőt: a társas cselekvésekkel a filozófia, a szociológia, a szociálpszichológia

<sup>6</sup> Lásd McCarthy: Habermas 1979-hez írott bevezető tanulmányát.

<sup>7</sup> Lásd a következő fejezet részletes elemzését és a 4. lábjegyzetet.

<sup>8</sup> A hermeneutikai jelentésvilágvonatkozásait tárgyalja részletesebben a szövegszerkesztés problémáinak szempontjából Komlósi 1985b, 1985c és 1988.

<sup>9</sup> Jürgen Habermas idevonatkozó nézeteit Habermas 1970b, 1971b, 1976b, 1981, 1983b és 1985 alapján tárgyalom.

„hivatott” foglalkozni, míg a verbális interakció kérdéseivel a kommunikációelmélet beszédaktus- és beszédfolyamatkutatása, a szemiotika, az információelmélet, a diszkurzív logikák és esetleg a pszichológia. De vajon jogos-e fölvetni annak kérdését, hogy alkalmazható lenne-e *egy adott tudományágon belül* közös szemléleti keret, s annak megfelelően közös módszertani keret a társas cselekvések és a verbális interakciók vizsgálatára, tudományos leírására. Úgy tűnik, az egyes résztudományok jelentős kutatási eredményekkel rendelkeznek a természetes nyelvekre és az emberi nyelvhasználatra vonatkozóan, különösképpen a strukturális és kognitív nyelvészet, a formális szemantikák és a filozófiai logikák.

Talán az első sikeres, ilyen irányú szintézisre való törekvésnek és kísérletnek tekinthető Habermas elmélete a kommunikatív cselekvések működésére vonatkozóan. A siker egyik okának, minden bizonnyal, azt kell betudnunk, hogy Habermas nemcsak széles európai filozófiai hagyományokon építkezik, hanem alkotóan nyitott az angolszász nyelvfilozófia, a strukturalista nyelvészet, valamint a modális logikák eredményei iránt. A 60-as években írt kritikai társadalomfilozófiai munkái után hihetetlen érdeklődéssel és kritikai hévvel fordul a modern elméleti nyelvészet vitatott kérdései felé. Mindekenelőtt a Chomsky-féle generatív nyelvészet „nyelvi kompetencia” és „nyelvi performancia” megkülönböztetését kritizálja. Az empirikus beszélő tényleges nyelvi megnyilatkozásait elemezve föltárja, hogy a lehetséges beszédhelyzetek általános szerkezeteit olyan nyelvi aktusok hozzák létre, amelyek egyetlen funkciója a *nyelvi kifejezések pragmatikai szituálása*.

Habermas javaslata szerint ezen nyelvi aktusok az *empirikus pragmatika* (más szóval a viselkedéstudományi kommunikációelmélet) tárgyát képezik, s a lehetséges beszédhelyzeteknek ezek az általános szerkezetei jelentik az *univerzál-pragmatika* (más szóval a kommunikatív kompetencia elméletének) tárgyát.<sup>10</sup>

Érdekes tudománytörténeti és tudományszociológiai kérdés, hogy Habermas „nyelvészeti” érdeklődése miért nem váltott ki „filozófiai” érdeklődést a modern nyelvészek körében a 70-es évek elejétől kezdve, s hogy miért oly korlátozott mérvű gondolatainak hatása még ma is. Annak ellenére sajnálatos ez a tény, hogy az utóbbi 15 esztendőben a filozófia és a nyelvészet közeledése új erőre kapott. Gondoljunk csak az olyan jelenségekre, mint az Austin—Searle hatás a beszédaktusok elméletének területén, a Frege—Carnap—Montague hatás a formális szemantika területén, a Kripke—Putnam—Davidson hatás a referenciaelmélet területén vagy Dummett munkássága a

<sup>10</sup> A későbbi *kommunikatív cselekvések elméletének* legelső változatát láthatjuk a 70-es évek elején írt tanulmányaiban (l. Habermas 1970b és 1971b).

konstruktív modell-elméleti szemantika területén. Habermas kommunikatív cselekvéseméletének elterjedése, úgy vélem, a nyelvészeti pragmatika-kutatások szempontjából nagyon fontos momentum lenne, amelyre azonban még várnunk kell.<sup>11</sup>

Habermas joggal tekinti a kommunikatív kompetencia fogalmának kifejtésekor kiindulási pontnak az angolszász beszédaktus elmélet eredményeit, hiszen az a nyelvi megnyilvánulások érvényességi feltételeit veszi figyelembe a nyelvi kifejezések propozicionális tartalmának igazságérték-eldöntése mellett. Habermas kritizálja ugyanakkor a beszédaktus elméletet, mivel az leíró (taxonómikus), nem pedig magyarázó jellegű elmélet, amely az emberi társas cselekvés motivációiról, cél-tételezéseiről nem nyilatkozik. A habermas-i kommunikatív cselekvésemélet számára, igazából, nem lehet magyarázó erejű támasz, hiszen a *kommunikatív cselekvés* két beszéd- és cselekvésképes szubjektum nyelvi megegyezésre orientált interperszonális viszonyán alapul. Papp Zsolt kiváló Habermas-elemzése rámutat, hogy a kommunikatív cselekvés mint szociológiai cselekvésfogalom megértéséhez *nélkülözhetetlen a társadalmi cselekvés két alapvető fajtájának, a sikerorientált stratégiai cselekvésnek és a megegyezésre orientált kommunikatív cselekvésnek a fölismerése*.

De mi is lehet a *megegyezés* tartalma, és mi köze van a társas-nyelvhez? „A megegyezés beszéd- és cselekvésképes szubjektumok »egyesülő egyezkedésének« folyamata. A megegyezés célja az egyetértés; ennek racionális alapja, hogy az senkire sincs kiróva, rákényszerítve. Mármost perdöntő [...], hogy a megegyezés mint *telosz*, benne rejlik az emberi nyelvben. A nyelvileg közvetített interakció példája paradigmikus: a nyelvi cselekvések *más* cselekvések számára szolgálnak koordináló mechanizmusokként” — írja Papp Zsolt.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Sem a németországi, sem más európai, még kevésbé tengerentúli pragmatikai nyelvészeti irányzat nem integrálta Habermas cselekvéseméleti elképzeléseit elméletébe. A hasonlatosság okán talán fölhozható itt az a tudománytörténeti kérdés, hogy Karl Bühler 1934-ben kiadott *Sprachtheorie* című munkája miért nem ért el nagyobb hatást korában, valamint azeurópai nyelvészeti gondolkodás hagyományaiban általában. Most, 50 év után, látjuk, hogy Bühler a „kommunikatív kompetencia” jelenségét és fogalmát járta körül már a maga idejében is (erről például l. Pléh 1980-at).

Szintén furcsa, bár némileg jobban nyomon követhetők az okai annak, hogy a Wundt, Saussure, Bühler tanait ismerő Gombocz-tanítvány, Karácsony Sándor elképzelései, kiváltképp az 1938-ban megjelent *Magyar nyelvten társas-lélektanialapon* című munkája miért maradt ismertetlen oly sok ideig Magyarországon.

<sup>12</sup> L. Papp 1984, 77. o.

A *cselekvés szociológiai elméletei* tehát — amelyekre Habermas támaszkodik elemzésében — lényeges pontokon különböznek a *cselekvés filozófiai elméleteitől*. A szociológus számára a társas cselekvések paradigmaticus jellegén keresztül juthatunk el az interszubjektíve létező társadalmi *rend* megértéséhez. A szociológiai cselekvéselméletet nemcsak a társas cselekvések általános formai jellemzői érdeklik, hanem azok a mechanizmusok is, amelyek a cselekvéseket koordinálják, ezáltal az interakciók szabályszerű és stabil rendszerét hozva létre. Interakciós minták csak akkor jöhetnek létre, ha a cselekvés-sorozatok, amelyek számos beszélő részvétele által jönnek létre, nem véletlenszerűen szegmentálódnak, hanem szabályok által szerveződnek. Ez mind a stratégiai, mind a kooperatív viselkedésekre érvényes.

A társas cselekvés alapját a közös megértés (Verständigung), mint az emberi kommunikáció inherens *telosza* alkotja. A megértés-orientált nyelvi cselekvés kontextusában beszélhetünk csak interakcióról; csak az ilyen cél érdekében koordinált cselekvések nevezhetők interakciónak. 'Az interszubjektív jelentések megértéséről' (Verstehen) főntebb már esett szó. Az adott szociokulturális mátrixba ágyazott interpretatív működési keretek biztosítják az egyezkedő-megértésre (Verständigung) orientált társas cselekvéseket.

A filozófiai cselekvéselméletek ugyanakkor arra törekcszenek, hogy tisztázzák az olyan fogalmakat és jelenségeket, mint például a teleologikus emberi cselekvés, a cselekvő szubjektum, a racionális választás, szabad akarat és kauzalitás, intencionalitás, a tudás, a tudat és test kapcsolata. Belátható, hogy ezekkel a fogalmakkal az ontológia, ismeretelmélet és a nyelvfilozófia éppen úgy foglalkozik, mint a filozófiai cselekvéselméletek. Hol is van tehát Habermas-nál az éles módszertani váltás? Az angolszász beszédaktus-elmélet filozófiai perspektívája helyett egy szociológiai perspektívát kínál; nem a beszédhelyzet résztvevőinek szubjektív intencióit és attitűdjeit veszi a kommunikáció szerveződésének alapjául, hanem a kommunikatív cselekvések pusztán strukturális jegyeit. A konszenzus-orientált cselekvés struktúrájából következik, hogy egy beszédaktus esetében a beszélő szándéka szerinti perlokúciós hatás, annak minden következményével együtt, akkor és csak akkor jöhet létre, ha a hallgató, akire a szándékolt hatás irányul, úgy érti és értékeli az adott illokúciós aktust, mint amit a konszenzus-orientált cselekvés inherens struktúrájának megfelelően hozott létre a beszédpartner.

Az *egyezkedés és az egyezkedő-megértés egy siker-orientált* (tehát a propozicionális tartalmat, az illokúciós erőt és a perlokúciós hatásokat a társas cselekvés formai előírásai és normái szerint elérni képes) *kooperatív értelmezési folyamat terméke és célja*. Ilyen összefüggésben érthető meg a kommunikatív cselekvések elméletének kritikája a beszédaktusok taxonómiáját illetően. A nyelvi cselekvések osztályozása sokféle

szempont és elv alapján végezhető el<sup>13</sup>, bármely módon is hozunk azonban létre cselekvéstípusokat Habermas szerint azok *csak egy sajátos pragmatikai státusban*, azaz csak megegyezésre-orientált alkalmazásban válnak kommunikatív cselekvésekké.

Habermas, ugyanakkor, a beszédaktusok osztályozása helyett azok strukturális szempontból elkülönülő *komponenseiről* beszél, amelyek különböző *világ-vonatkozásokat* is mutatnak. A *konstatív beszédaktus* esetében a beszélő és az objektív valóság világa között, a *regulatív beszédaktus* esetében a beszélő és a közös társadalmi normatív valóság világa között létesül kapcsolat, míg az *expresszív beszédaktus* esetében a beszélő szubjektív világához tartozó élménytartalmak tárulkoznak föl és válnak interszubjektíve hozzáférhetővé. Ezenfelül a három komponens genetikai szempontból rendre megfeleltethető az emberi nyelv három alapvető funkciójával: a *kognitív*, az *elkötelező* és az *expresszív funkcióval*. Habermas a komponensek, a világvonatkozások és a nyelvi funkciók *grammatikai* (azaz „szintaktikai” szabályokkal leírható) *egységbe történő integrációját* hangsúlyozza, amely végső soron a kommunikatív cselekvés definícióját teszi lehetővé, ugyanis, érvelése szerint, a *kommunikatív cselekvéstípus*, semmiképpen sincs egy szinten az előző három komponens típusával. Nemcsak hogy magába foglalja és szintetizálja az előző három típus jegyeit, hanem, mint már említettük, teljesen *más pragmatikai státust élvez*. A kommunikatív cselekvéstípus az előző három összetevő megegyezésre orientált alkalmazását jelenti és mindhárom világvonatkozást fölveheti.

Az interakció szereplői, nyelvi megnyilvánulásaikkal, a következő *érvényességi igényeket* (Geltungsansprüche) tartják fenn implicit módon, amelyeket szükség esetén diszkurzíve érvényesíthetnek:

- (I) a nyelvi megnyilvánulás legyen grammatikailag helyes és érthető (klar, meaningful);
- (II) legyen a megnyilvánulás propozicionális tartalma igaz (wahr, true);
- (III) a nyelvi megnyilvánulásban kifejeződő vélemények, szándékok, érzések, vágyak, kívánságok stb. legyenek őszinték és hihetők (wahrhaft, sincere);
- (IV) a választott beszédaktusok mindig az adott normatív kontextushoz alkalmazkodjanak, tehát legyenek helyénvalóak (richtig, justified).

A kommunikatív cselekvés a fent említett négy érvényességi igényen nyugszik, amely érvényességi igények ideális beszédhelyzet esetében kölcsönösen teljesülnek. A hétköznapi kommunikáció azonban nem torzítás-nélküli: az adott érvényesítési feltételeket biztosítani kell, érvényt kell szerezni nekik. A kommunikatív cselekvés egyik

<sup>13</sup> A beszédaktusok különböző szempontú elemzésére és osztályozására magyar nyelven vö. Pléh—Terestyéni 1979 és Knipf—Komlósi 1984.

jellemző vonása éppen az, hogy a partnerek által megkérdőjelezett érvényességi igényeket diszkurzíve igazolni kell.

Ez a megállapítás elvezet a fölismeréshez: a kommunikatív cselekvés természetéhez tartozik, hogy a nyelvi megnyilvánulások megismerő és közlő funkciói mellett lényegesek a kommunikáció technikai kivitelezését érintő, a társas közegben létrejövő funkciói, mint például a tevékenységek koordinálására való törekvés, a magyarázó-értelmező funkciók, a beszédhelyzet állandó figyelemmel-követése, vagy éppen a beszédhelyzet résztvevőinek ama törekvése, hogy a közös helyzeti definíciókat föltárják és egymás számára érthetővé tegyék.

A kommunikatív cselekvés, a főnti gondolatok értelmében, nemcsak a megértés létrejöttét szolgálja, hanem bizonyos társas-cselekedeti föltételeknek is eleget tesz.<sup>14</sup> Eme funkciók megvalósítása folyamán az érvényességi igények nem a levegőben lógnak, hanem *egy közös fölismerésen nyugvó háttér-konszenzus* alapjait képezik, ugyanakkor a beszédaktusok dialógussá, illetve diszkurzussá szerveződésének elengedhetetlen föltételei. A *kommunikatív racionalitás* mint társadalmi cselekvési létforma megértéséhez fontos kitérnünk Habermasnak a *kommunikatív cselekvés* és a *diszkurzus* fogalmak közötti különbségtételére. A kommunikatív cselekvés során, ideális esetben, az érvényességi igényeket a beszédhelyzet résztvevői „naivan” elfogadják. Amikor azonban ezen igények valamelyike alapvetően megkérdőjeleződik, a háttér-konszenzus is bajba kerül. Ilyen esetben *az érvényességi igények diszkurzív igazolására* van szükség. Az ily módon értelmezett diszkurzus során az összes nyelvi funkció inoperatív válik, kivéve a *kooperativitás funkcióját*, amely akkor annak érdekében munkálkodik, hogy a beszédpartnerek közös megegyezésre jussanak. Főntebb, bizonyos filozófiai fejlemények említésekor, Dummett neve fordult elő. Nos, *Michael Dummett* jelentésemélete, a modern intuicionista matematika alapjaira építve, *konstruktív jelentéseket* definiál. A modern intuicionizmus elmélete szerint egy mondat, illetve predikátum jelentését *tudni* annyit jelent, hogy a mondatot, illetve predikátumot kapcsolatba kell hozni azzal az *eljárással*, amely lehetővé teszi, hogy a beszélő, illetve hallgató felismerje és elismerje — egy bizonyítás megléte esetén —, hogy *a mondat*

<sup>14</sup> Nem annyira a szociológiai elemzés igényével, mint inkább a kommunikációs helyzet és csatorna technikai-működési föltételeit megértendő alkotta meg kommunikációs modelljét Roman Jakobson. A bühleri három-elemű, nyelvi funkciókat föltáró rendszer (Ausdruck, Darstellung, Appell) helyett ő a következő kommunikációs funkciókat különbözteti meg: referenciális, emocionális, poétikai, metanyelvi, fatikus és konatív. A konatív funkció a másik ember felé irányulást hajtja végre, a fatikus pedig a csatornák megfelelő működését ellenőrző tudatot modellálja (lásd Jakobson 1960).

*konstruktíve igaz*, illetve hogy a *predikátum érvényes egy entitásra*, amennyiben egy az ezzel a predikátummal alkotott teljes mondat konstruktíve igaz. Dummett elmélete szerint ezeket a *verifikációs eljárásokat* nem kell egyszersmind rögzítetteknek tekintenünk, s egy bizonyos fokú kreativitást kell megengednünk velük kapcsolatban. Ezenfelül a verifikációs eljárásoknak fejlődő rendszeréről kell beszélnünk, amely a beszélőknek nem individuális (legalábbis nem föltétlenül individuális), hanem *kollektív tulajdona* is lehet. A konstruktív jelentések elmélete értelmében a verifikáció fogalmán többé már nem egy elméletfüggetlen igazság indexét értjük, hanem azt a konkrét eljárást, amelynek segítségével a nyelvi megnyilatkozásokat megértjük. *A verifikáció eredményes interakció a valósággal úgy, hogy ez az interakció a nyelv és az objektív külső, a szubjektív belső, s a normatív társadalmi valóság között zajlik le.* A tudat egyik funkciója, hogy eredményesen koordinál külső és belső között, a precizitásnak legalább olyan fokán, amelyen biztosítható a sikeres kommunikáció.<sup>15</sup>

Jelen vizsgálódásunk szempontjából releváns az a kérdés, hogy a siker- és egyezkedő-megértés-orientált kommunikatív cselekvés elmélete milyen fogalmi közösséget mutat a verifikációs eljárásokon keresztül létrejövő konstruktív jelentések elméletével. Úgy gondolom, belátható az eddigiekből, hogy fogalmilag nagyon közel áll egymáshoz a Dummett-féle *racionalis elfogadhatóság konstruktív igazolásának* és a Habermas-féle *érvényességi igények diszkurzív igazolásának* kategóriája. Ugyanakkor lényeges észrevennünk, hogy amíg Dummett elképzelésében az elfogadhatóság kritériumai *szemantikai* jellegűek (ti. a hagyományos igazság-feltétel szemantikák helyett javasolja a konstruktív szemantikát), Habermasnál viszont a diszkurzus és a diszkurzív

<sup>15</sup> A konstruktív jelentések elmélete természetesen hallatlanul termékenyítőnek bizonyult számos határtudomány kutatási programjában. A legfontosabbak közül néhányat megemlítenék, amelyek a jelen tanulmány alapproblémájával szorosan kapcsolatba hozhatók: a szemantikai kutatásokban a procedurális és kontextus-váltó szemantika kialakulására (Gazdar, Eikmeyer-, Rieser), a modell-elméletben a konstruktív modell megalkotására (Hausser), a mesterséges intelligencia kutatásban a konnekció-elméletre (amelyben az úttörő munkát Szentágothai János tette meg) és a parallel elemző modell kialakulására (Minsky, Rumelhart, Churchland), amelyek a kognitív pszichológiában a mentális modell (Johnson—Laird) és a tudati funkciók modularitásának elméletére (Fodor) gyakoroltak közvetlen hatást. A modern szemantikai kutatások eredményeinek egy szemiotikai-pragmatikai rendszerbe történő integrálására magam is tettem kísérletet: Komlósi 1981, 1983a, 1983b, és 1988..



igazolhatóság definíciója alapjául szolgáló kooperativitás- és interakció-fogalmak alapvetően *cselekvésméleti* gyökerűek, azaz *társas-szociológiai* természetűek.<sup>16</sup>

Az érintett problémakör tudományelméleti és tudomány módszertani implikációja is lényeges. Habermas tudniillik egyértelműen állást foglal ebben a kérdésben: szerinte sem a falszifikáció, sem a verifikáció tételezése nem helyes. Ezek helyett — mondja — *az érvényességi igények diszkurzív föloldását fallibilisztikusan kell majd értelmeznünk.*

A beszédaktus-elmélet és az univerzál-pragmatika vizsgálatára az eddigiek során fölhozott érvek alapján kell itt a két elméletet összevetnünk. Az összevetés első mozzanataként fölhasználok magának Habermasnak az angolszász beszédaktus-elmélet hagyományaira vonatkozó kritikai észrevételeit, majd megkísérlem hasznosítani a habermasi cselekvésméletnek a verbális interakció elemzési szempontjaira támaszkodó kritikáját.

A beszédaktus-elmélet standard változatát, a jelenlegi vázlatos ismertetés céljából, a következő leírással tekinthetjük át<sup>17</sup>: egy nyelvi kifejezés, ill. megnyilatkozás (U) szerkezetét megadhatjuk az F(p) formulával, ahol „p” a kifejezés *propozicionális tartalmát* (faktuális jelentését), „F” pedig a megnyilatkozás beszédhelyzetből-fakadó *kontextuális erejét* (pragmatikai jelentését) jelöli. Az utóbbi több faktorból tevődik össze: a/ a *lokúciós erő* a nyelvi megnyilatkozás pusztán fizikai létrejöttével hozható kapcsolatba, b/ az *illokúciós erő* a nyelvi cselekvés létrehozása által, azzal együtt és azzal egy időben létrejövő társas cselekvés fajtáját határozza meg, c/ a *perlokúciós erő* pedig egy meghatározott, a beszélő által szándékolt hatást hoz létre a hallgatóban. A beszédaktus-elmélet az illokúciós beszédaktusok taxonómiájának kidolgozását végezte el, a faktuális jelentés és az illokúciós beszédaktus-fajták változatos ötvöződési lehetőségei alapján.

Habermasnál a beszédaktusok elemzésének nem taxonómiai igénye van, hanem a „kölsönös megértés” (Verständigung) mechanizmusának vizsgálatára szolgál, amely pedig az interakció résztvevőinek cselekvési terveit koordinálja. Más szóval tehát, az

<sup>16</sup> E problémakör szemantikai és cselekvésméleti irányba történő továbbgondolása messze vezet; most csupán egy további utalásra szorítkozom a habermasi, gadameri és bourdieui diszkurzus-értelmezések tanulságos összevetése okán (lásd Ingram 1982).

<sup>17</sup> A beszédaktus-elmélet alapmunkáinak számitanak: Austin 1962, Searle 1969, Cole and Morgan 1975, Searle 1975. A magyar olvasó a legátfogóbb képet erről a problémakör-ről Pléh—Terestyéni 1979-ből nyerheti. Az indirekt beszédaktusok elemzésére lásd Knipf—Komlósi 1984. A standard változat kritikáját nyújtja egy *inferenciális pragmatikai elmélet* szemszögéből R. M. Harnish (Akmajian, Demers and Harnish 1984) „Pragmatics: The Study of Language Use and Communication” (390-427. o.) című fejezetében.

univerzál-pragmatikában a beszédaktusok nem öncélúan, egy beszédaktus-tipológia fölállítása érdekében kerülnek elemzésre, hanem *funkcionális szempontból*. A beszédaktusok funkcionális szempontú meghatározásaként, a kommunikatív cselekvések elméletében megfogalmazható szerepük alapján, a következő újradefiniálást javaslom: *A nyelvi megnyilatkozások — propozicionális tartalmuk, illokúciós erejük és perlokúciós hatásai révén, a társas cselekvés formai előírásaival és normáival összhangban, — kommunikációs egységeket alkotnak, amelyek, mint szerkezeti alapegységek, a siker- és konszenzus-orientált kooperatív értelmezési folyamat építőköveiként funkcionálnak. Ezeket a kommunikációs egységeket nevezzük beszédaktusoknak. A beszédaktusok egy sajátos pragmatikai státusban, azaz megegyezésre orientált alkalmazkodásban kommunikatív cselekvéseknek minősülnek.*

Világosan kell tehát látnunk, hogy nem lenne indokolt a beszédaktus fogalma és a kommunikatív cselekvés fogalma között egyenlőségelet tennünk. Egy beszédaktusnak minősülő nyelvi megnyilvánulás potenciális jelölt arra, hogy kommunikatív cselekvéssé átminősüljön. Az átminősülés demarkációs sávját azonban nagyon nehéz ma még rekonstruálni Habermas fogalmi rendszerén belül, mivel a rendszer bizonyos ellentmondásos viszonyokat foglal magába. A „helyes”, „igaz”, „indokolt”, „őszinte” érvényességi igények diszkurzív érvényesíthetősége a kommunikatív cselekvésekre áll. Ugyanakkor Habermas maga áll ki egy nyílt vitában (lásd 1985b) amellett, hogy a beszélő illokúciós céljának eléréséhez mind a négy érvényességi igény föloldhatósága biztosítva van az illokúciós aktuson belül is. Szerinte a beszélő az illokúciós célját akkor éri el, ha (I) a hallgató megérti azt, amit a beszélő mond és ha (II) a hallgató elfogadja a beszédaktussal együtt járó kooperációra tett kínálatot (Sprechaktangebot), amely elfogadás egyben az interakció lefolytatása számára releváns obligációk vállalását is jelenti. Az (I) és a (II) föltétel szoros összefüggésben van a nyelvhasználat kognitív és elkötelező funkciójával. A nyelvhasználat expresszív funkciójának azonban az illokúciós komponens nem tud eleget tenni, ide tehát a perlokúciós hatások kellenek. Habermas nagyon leszűkített értelemben definiálja a perlokúciós hatásokat: *csupán azok a hallgatóra irányított hatások minősülnek perlokúciós hatásoknak, amelyeket a beszélő nem deklarál nyelvi megnyilvánulásban*. De vajon milyen természetűek ezek a hatások és hogyan éri el a beszélő őket anélkül, hogy valamely nyelvi kifejezés részeként tudatná beszédpartnerével? A hallgatóban kialakulhatnak bizonyos „hatás-képzetek”, például többé-kevésbé szisztematikus inferenciaszabályok segítségével, de nehéz nyomon követni, hogy mik lesznek a „helyes inferencia” kritériumai a beszéd folyamatban. Milyen formai garanciák vannak eme szándékolt perlokúciós hatások megértésére, mérlegelésére, visszajelentésére, s milyen módon következik a perlokúciós hatások létrejötte a konszenzus-orientált cselekvés struktúrájából? Továbbá fölmerül az a jogos ellenvetés is, hogy a

torzított kommunikáció keretein belül gyakran *konfliktusokkal gátolt kommunikatív cselekvéssel* kell számolnunk, amely az egyezkedő diszkusszió esélyeit nagymértékben lerontja. Ennek fényében az „igazság” fogalma is más fénybe kerül. Az „igazság” fogalmának habermasi értelmezése jelentősen új, de még így is komoly problémákat vet föl a *torzított kommunikációs helyzetek* elemzése alkalmával. Habermas számára az „igaz” érték a *propozicionális állítás olyan minősége*, amely a nyelvhasználat inherens része. Az igazságra vonatkozó érvényességi igény, amelyet a megnyilvánulások faktuális tartalmához kötünk, implicite benne van abban, amit a beszélő mond. Csupán tényleges disputa vagy argumentációs folyamat alkalmával „jelenik meg”, amikor is a beszédpartner kétségbe vonja annak igazolhatóságát. Az „igaz” érték tehát az elért megegyezésre vonatkoztatandó, amely a racionális konszenzus ígérete. Ennek értelmében az „igazság” nem az individuum és a világ közötti viszony (jóllehet a világból származó bizonyítékok észlelésén alapszik), hanem olyan megegyezés, amely kritikai diszkusszió eredménye. A torzított kommunikációban azonban az eredményes kritikai diszkusszió föltételei kedvezőtlenek, ebből következően az igazságra vonatkozó érvényességi igény érvényesítésének is komoly akadályai lehetnek. Nagyon kétséges, hogy a kommunikatív cselekvés státusának szociológiailag alaposan megalapozott kritériumai mellé fölsorakoztathatjuk-e a perlokúciós hatások főntebb ismertetett fogalmát, s tulajdoníthatunk-e neki olyan döntő fontosságú szerepet, mint amit Habermas tulajdonít neki a beszédaktus és a kommunikatív cselekvés fogalmak megkülönböztetésében. A torzított kommunikáció jelenségének elemzéséhez legelőször is megfelelő módszertani alapokat kell teremteni: nagyon valószínűnek látszik, hogy a kommunikatív cselekvés világ-vonatkoztatási funkciója központi helyet kap itt, hiszen ennek segítségével tájékozódunk és értenek egyet a beszédpartnerek a társadalmi kommunikáció alapját képező világok rendszerében. Ennek a kérdésnek további elemzését azonban most mellőznöm kell, hiszen Habermas rendszerében ezek a kérdések szorosan kapcsolódnak a *Lebenswelt* husserli fogalmához, az ideológiához, a társadalmi érdekekhez és sok más jelenséghez, amelyeknek tárgyalása nem lehet a jelen tanulmány föladata.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> A torzított kommunikáció és az érvelés kapcsolatát elemzem a fönt említett szempontok részleges tárgyalásával a hermeneutikai megértés és értelmezés szélesebb módszertani keretében Komlósi—Knipf 1987 és Komlósi 1991 munkákban.

### III. Alternatív elképzelések

Jóllehet a beszédaktus-elmélet hallatlan sikereket és népszerűséget ért el Searle 1969-ben megjelent *Speech Acts* című munkája nyomán a rákövetkező 15 esztendőben (különösen az angolszász világ nyelvfilozófusai között), s az elmélet fogalom-tára szinte az összes pragmatikai igényű nyelvleírás nélkülözhetetlen alapelemévé vált, az elmélet főntebb elemzett hiányosságai hamar nyilvánvalóvá lettek. Habermas különös problémaérzékenyséű gondolkodó, aki a társadalomelméleti és társadalomkritikai problémák elemzésétől jutott el a nyelvi cselekvések rendszerszerű, cselekvésszociológiai alapú leírásához. Mégis inkább a humán tudományok paradigmaváltásának, nem pedig Habermas elméletének a kortárs gondolkodókban kiváltott hatásának tudható be, hogy más diszciplínákba tartozó és más hagyományokból merítő filozófusok, szociálpszichológusok, kognitív szakemberek és nyelvészek olyan megoldásokkal jelentkeztek a közelmúltban, amelyek a habermasi elképzelésekkel történő összevetés során alternatív megoldásoknak tekinthetők.<sup>19</sup>

A most következőkben röviden szeretném vázolni az eddigiekben tárgyaltak szempontjából releváns eredményeket, amelyek részben a nyelvfilozófia, részben a pragmatikai nyelvészet területén fogalmazódtak meg.

*Keith Lehrer*<sup>20</sup> a természetes nyelv kifejezéseinek társas-társadalmi használatát — szembeállítva a szűkebb értelemben vett csoport-, illetve individuális nyelvhasználattal — egy *koherencia-elméletben* kísérli meg leírni, amelyben *szemantikai és pragmatikai valószínűségi relációkat* tételez a nyelvhasználatra vonatkozó ismeretek részeként. Az elmélet szerint a nyelv ismerete és használata egy racionalitáson nyugvó, nem teljes, de

<sup>19</sup> Az érintett kutatók esetleg nem tekintik elképzeléseiket alternatív megoldásoknak, hiszen olvasásukkor úgy tűnik föl, hogy Habermas munkáit egyáltalán nem ismerik. Valószínűleg jobban meg tudjuk érteni annak okait, hogy — például — a német és francia filozófiai és kulturális gondolkodás között miért oly erős a kölcsönös „átjárhatatlanság”. Habermas recepciója az angolszász világban sem mondható rózsásnak, pedig jelentősebb munkáit a német kiadások után rövid idővel angolul is megjelentette. Sokkal lényegesebb természetesen az a szempont, hogy filozófiája igen eredeti összeegyeztetése az európai marxista társadalomfilozófia, valamint a hermeneutika hagyományainak és a tengerentúli neopozitivistá tudományfilozófiai, továbbá az analitikus filozófiai hagyományoknak — amely tény ugyanakkor a legutóbbi évek megnövekedett Habermas-érdeklődését részben meg is magyarázza.

<sup>20</sup> Lásd Lehrer 1984. A szerző neve egy vezető episztemológiai iskolát fémjelez, amely a Tucsonban található University of Arizona Filozófia Tanszékének keretében működik.

a kommunikáció szempontjából sikeres *konszenzus* létrejöttében gyökerezik. Ez az *operatív konszenzus* a közösségi nyelv esszenciája, hiszen a *konszenzuális szemantikai valószínűségek* sikeresen ötvözik szemantikai és empirikus ismereteinket. Jóllehet ennek az ötvözésnek érvényességi területe korlátozott, hiszen a nyelvműködésben a *referenciális megértés* információelméleti alapjait magyarázza csak, mégis egy alapvető nyelvi funkció természetét igyekszik tisztázni. Lehrer hangsúlyozza, hogy *a közösségi nyelvben létrejövő referenciális megértést az a konszenzus hozza létre, amely a nyelvközösségben a releváns információkat koherens módon vegyíti*. Mint tudjuk, a természetes nyelv inherens tulajdonsága a *szemantikai aluldetermináltság* és az ebből származó *bizonytalansági relációk*.

Éppen ezért Lehrer azokat a valószínűségi relációkat, amelyek analitikus információkat, azaz bármely adott világ tényszerű természetétől független értékeket továbbítanak, *szemantikai valószínűségeknek* nevezi. Másfajta valószínűségi relációk azonban empirikus információkat közvetítenek, amelyeket *konszenzuális szemantikai valószínűségnek* nevez, hiszen ezek egy bizonyos közösségi fikcióként léteznek, amelyek szemantikai valószínűsége a közösség tagjainak tudatában a 0,5 és 1 értékek között mozog.<sup>21</sup> A kétfajta szemantikai reláció a természetes nyelv szemantikájának (azaz jelentés- és fogalomalkotási képességének) a következő két, hipotetikusán elkülönülő szintjén érhető tetten:

(a) az első szinten *az egyén*, a saját idiolektjében, összegzi a birtokában lévő szemantikai információkat szemantikai valószínűségi relációk formájában — ez egy referenciális (denotatív) és raciocinatív (inferencia-mechanizmusokon alapuló) nyelvi viselkedés és reflektálás;

(b) a második, a közösségi nyelv szintjén, *a nyelvközösség* konszenzuális szemantikai valószínűségi relációkkal operál — ez egy gyakorlati konszenzus, amely racionális és kommunikatív sikeres.

Az elmélet értelmében *a koherencia operatív konszenzus*, és ez az, amely a közösségi nyelvet definiálja. Belátható, hogy Lehrer *konszenzuális szemantika-elméletében* implicit módon megbúvik a *megértés- és megegyezés-orientáltság*, valamint a *kooperativitás-igény*; csak érvényességi körében korlátozott. Ennek oka az hogy, az elmélet szigorúan

<sup>21</sup> A szemantikai valószínűség azt a beszélő ítéletet reprezentálja, hogy a beszélő szerint, például, egy individuum eleme-e egy halmaznak, vagy egy tulajdonság, reláció érvényes-e egy adott individuumra. Amennyiben 50%-os döntésképtelenséget mutat, a szemantikai érték 0,5; amennyiben döntése határozott, illetve egyértelmű, a szemantikai érték közelít az 1-hez, illetve elérheti az 1-et.

referenciális szemantikai alapú, s így a nyelvi cselekvések társas-pragmatikai aspektusait nem gondolja végig.<sup>22</sup>

Saul Kripke és Hilary Putnam nevéhez fűződik a *referencia kauzális elméletének* értelmezése,<sup>23</sup> amely a referenciák „viszonylagos állandóságát” hirdeti egy hallgatolag-os társadalmi megállapodás és nyelvi munkamegosztás operatív létezésének elismerése alapján. A *szemantikai aluldetermináltságból* származó referenciális hiányosságokat és pontatlanságokat a *jelentés-sztereotípiák* segítségével küszöböli ki a közösségi nyelv, amely létét és működését társadalmilag objektiválódott közösségi mentális képességek szavatolják. Az elmélet részletes ismertetését most nem tartom szükségesnek, hiszen kritikai elemzése a magyar szakirodalomból közismert.<sup>24</sup> Az elmélet főt említett alapgondolatát azonban a következőkkel alá kell még támasztani. A Frege—Carnap—Montague hagyomány az *intenzióknak extenzió-kiválasztó föladatot tulajdonít*, azaz az intenzió-függvények definíciós föltételeket nyújtanak az extenziók lehetséges világokból történő kiválasztásához. A *racionalista* vonalat valló gondolkodók (a Descartes-féle racionalisták, a metafizikus realisták, sőt a hagyományos intuicionisták is) egy átfogóbb természetű, metafizikus, metanyelvi mentális képesség létezését tételezik, amelynek segítségével megragadhatók a fogalmak és a jelentések. A Kripke—Putnam-elmélet szerint egy kifejezés referenciáját annak intenziójától függetlenül definiálhatjuk, mivel sok kifejezésnek nincs is megismerhető intenziója, s különben is egy történeti-okozati lánc az, amely az extenziókat megköti a közösségi nyelvben. Putnam szerint az intenzió amúgy is csupán filozófiai bálvány, hiszen a *sztereotipikus jelentések* azok, amelyek ellátják azt a föladatot, amelyet a Frege—Carnap—Montague hagyomány az intenzióknak tulajdonít. Ugyanakkor — Putnam érvelése így hangzik — sem az intenziók (még ha léteznek is!), sem a sztereotípiák nem az egyének fejében léteznek, hanem *társadalmilag objektiválódott mentális képességekben*. Más szóval, ez az elmélet nem ruházza föl az egyént különös mentális képességekkel, de tételez egy közösségi mentális képességet a nyelvközösség tagjai körében. Ez az elképzelés megfelel egy *módosított racionalista filozófiának*.

A társadalmilag objektiválódott mentális képességek tételezésének gondolata nem új. A Marx által vindikált racionalizmus-változat a történelmi praxisban, társadalmi tevékenységekben objektiválódott mentális képződmények létezését tételezi. Míg a

<sup>22</sup> Lehrer konszenzuális szemantika-elméletének a szöveg- és diszkurzus-koherencia elemzése kapcsán lehetséges következményeiről írtam Komlósi 1985b-ben.

<sup>23</sup> Lásd Kripke 1972 és Putnam 1975.

<sup>24</sup> Lásd Fehér 1983, Fehér 1984, Kelemen—Kenesei 1982, Komlósi 1985d.

Descartes-féle racionalista hagyomány az „objektív valóság” fogalmával dolgozik, Marx egy leszűkített „társadalmi valóság” fogalmat ismer el. Ezzel a módosított racionalista filozófiai hagyománnyal mutat rokonságot tehát a referencia létrejöttének Kripke—Putnam-féle társadalmi meghatározottságú magyarázata is.

Fehér Márta kimerítő ismertetését és lényeges kritikáját nyújtja a kauzális referenciaelméletnek. Ezen a helyen csupán ama kritikai megjegyzésére hívnám fel a figyelmet, miszerint *a kauzális referenciaelmélet ontológiája érzéketlen az elméletben (az ideológiában) és a társadalmi valóságban bekövetkező változásokra:*

„Azt hiszem, hogy egy adekvát realista referenciaelméletnek képesnek kell lennie arra, hogy figyelembe vegye az ontológia *stabilitását*, és az ontológiai előfeltevések *változását* is. Úgy gondolom, hogy ezt az elméletet legalábbis olyan feltevésekkel kell kiegészíteni, amelyek figyelembe veszik ezeknek az okozati láncoknak a megszakadását bizonyos episztemológiai körülmények esetén, azért hogy megmagyarázhassuk a reális történelmi változásokat a különböző tudományos elméletek ontológiai készleteiben.”<sup>25</sup>

A *kommunikációelmélet ontológiai érzékenysége* kiváltképp sarkalatos pontja Habermas érvelésének is. Az elméleti fogalmak kapcsán létrejövő *tudományos diszkurzus* (amikor is bizonyos érvényességi igények fönnttarthatóságát a tudományos közösség valamely tagja vagy tagjai kétségbe vonják és a háttér-konszenzus bajba kerül) létrejöttét és szükségességét éppen az ontológiai előfeltevésekben végbemenő változások okozzák és igazolják.

Az eddigiekből láthatjuk már, hogy az *interakcionista jelentéselméletek* megjelenése és népszerűségük növekedése a társadalomtudományok számos ágában megfigyelhető. A *kognitív pszichológia* és a *pszicholingvisztika* területén is jelentőséget kapnak a közösségi nyelv működésének leírásában modellként szolgáló *társas-működési-keretek*. Talán Johnson—Laird valamint Eikmeyer és Rieser nevei fémjelzik legjobban azt a kutatási irányt, amely *procedurális szemantika*, illetve *kontextus-váltó szemantika* néven vált ismertté.<sup>26</sup> A *procedurális szemantika* alap elképzelése az, hogy a nyelvközösség tagjainak tudatában létező dinamikus modellek (kontextusok) közötti átmenetek, ezen kontextusok beszédcselekvések során végbemenő konfrontációja és interakciója s ezáltal történő pontosabbá-tétele eredményezi a *kommunikatív jelentéseket*. A *procedurális szemantika* lényeges céljának tekinti azt, hogy számot adjon arról a

<sup>25</sup> Lásd Fehér 1984, 54. o.

<sup>26</sup> A *procedurális szemantika* alapmunkájának tekinthető: Johnson—Laird 1977, a *kontextus-váltó szemantika* alapgondolatai pedig Eikmeyer—Rieser 1981 és Eikmeyer—Rieser 1983 munkákban találhatók.

*mentális folyamatról*, amelynek során a természetes nyelvi kifejezések aluldeterminált, pontatlan jelentése a sikeres nyelvi interakció során elfogadhatóvá, operatívává válik. Ez a jelentés *megszerkesztett jelentés*, amely a kommunikatív cselekvés társas viszonyában jön létre. Téves lenne azonban, ha túl erős cselekvéseméleti jelleget tulajdonítanánk ennek az elméletnek, legalábbis jelenlegi formájában. Az elmélet döntő érvei a kreatív szubjektum kontextus-váltó és kontextus-pontosító mentális képességeire hivatkoznak, amellett hogy a közösségen belüli nyelvi munkamegosztást is tételezik. Jóllehet a nyelvi munkamegosztás fogalmának kifejtését eredetileg Putnamnál olvashatjuk<sup>27</sup>, differenciált leírását sem Lehrer, sem Kripke—Putnam, sem Eikmeyer—Rieser elméletében nem találjuk meg. *Az általuk körüljárt szemantikai természetű jelenségek szociológiai illetve cselekvéseméleti igényű elemzése hiányzik.*

*Julius Moravcsik* lexikai-szemantikai elmélete, az úgynevezett *aitiációs-működési-keretek elmélete*<sup>28</sup> azon az észrevételen alapul, hogy a természetes nyelv használatában a beszélő-hallgató<sup>29</sup> — a nyelvközösség többi tagjával, valamint a környezetével folytatott állandó interakció során — *magyarázatokat-adó tevékenységet* folytat.<sup>30</sup> A funkcionális megközelítés eredménye, hogy elméletében egy kifejezés jelentése maga is különböző szemantikai természetű paraméterekből áll össze. Moravcsik magyarázatot szolgáltató működési keretéhez a következő *négy alap-paraméter* definiálandó:

(a) alkotójegy (anyag), (b) szerkezet, (c) rendeltetés és (d) okozati erő. Egy olyan „természeti fajtára” vonatkozó kifejezésnek, mint például a „víz”-nek a teljes specifikációja a következőképpen fest:

(a) alkotójegy: folyadék,

(b) szerkezet: a tudomány jelenlegi állása szerint molekuláris szerkezet,

(c) rendeltetés: például az hogy iható,

(d) okozati erő: például az eróziós ereje.

<sup>27</sup> Lásd Putnam 1975.

<sup>28</sup> Lásd Moravcsik 1981 és Moravcsik 1982.

<sup>29</sup> Az általános nyelvészet bizonyos hagyományaiban a nyelvi kifejezéseket *produkáló szubjektum* fogalmával dolgoznak, míg másfajta hagyományaiban a *produkáló-befogadó szubjektum* pszichológiaiilag realisabb fogalma a mérvadó. Az utóbbi fogalommal hozható kapcsolatba a beszélő-hallgató kifejezés. Az már pragmatikai kérdés, hogy a produkáló-befogadó szubjektum milyen társas viszonyba kerül a *másik emberrel*, azaz milyen a verbális interakció természete.

<sup>30</sup> Moravcsik az arisztotelészi *aitia*, „magyarázat-adás” fogalmát választja elméletének megnevezéséül.



A teljes specifikáció elláthatná azt a funkciót, amelyet a formális, modell-elméleti szemantikában az *intenzió* lát el, azonban Moravcsik érvelése szerint a beszélő-hallgató tudatában *ilyen teljes reprezentáció nem létezik*. Éppen ezért konkrét extenziókat megköthető intenzió-függvényekről nem, csupán *részleges függvényekről* beszélhetünk. Moravcsik is *sztereotipikus jelentések* működését tételezi az extenziók kiválasztásához, de az általa definiált aitiációs működési keretek egy lényeges vonatkozásban különböznek a putnami sztereotípiáktól: Moravcsik a teljes lexikai jelentés artikulálásának leírásában pragmatikai természetű mozzanatokat vesz figyelembe. Egy adott kifejezés jelentésének artikulálásához, illetve interpretálásához nem mindegyik paraméter járul egy időben hozzá, vagy a paraméterek nem egyenlő mértékben járulnak hozzá. *Moravcsik elmélete tehát érzékeny a sztereotípiákon belüli jegyek hierarchikus artikulálásának leírására.*

A *lexikai információk reprezentációjának kérdése* a kognitív pszichológia számára direkt, a formális szemantika számára indirekt módon érdekes, hiszen a nyelvi kifejezések jelentésének meghatározásában szerepet játszó intenzió-függvényt, sztereotípiát, illetve extenziót meghatározó föltételek nyelvileg kódoltak. A *sztereotípiák*,<sup>31</sup> jegyeikkel és a jegyeik között fönnálló hierarchikus relációkkal együtt, *a lexikai elemeknek a tudatban kialakuló reprezentációjával* állnak kapcsolatban. Hubert Cuyckens szerint<sup>32</sup> a prototípusok létrehozása egy olyan *kognitív folyamat*, amelynek eredményeként a *nyelvi kifejezések prototipikus reprezentációját* nyerjük. Ezek a reprezentációk *mentális hivatkozási pontként funkcionálnak*, amelyek a nyelvhasználat a percipiált valóságban való eligazodásban segítik, hiszen az emberi perceptuális apparátus és az objektív valóság közötti interakció eredményei.<sup>33</sup>

Ugyanakkor fontos észrevennünk, hogy a prototipikus reprezentációk *társadalmilag objektíválódott kognitív képződmények*, amelyek interszubjektíve hozzáférhetők, érték- és mintahordozók, eltanulhatók, nyelvspecifikusak és a nyelv közegében átörökökíthetők. Ez a megfigyelés alátámasztja a közösségi nyelv konvencionális jellegéről szóló tanítást. Nem szabad azonban merev, változatlan képződményeknek sem tartanunk őket, hiszen akkor kizárnánk az individuális észlelés, értelmezés és értékelés szerepét a megismerés

<sup>31</sup> A kognitív pszichológiában a *prototípus* néven ismert fogalom használata a szokásos, lásd például Rosch 1973-at mint alaptanulmányt.

<sup>32</sup> Lásd Cuyckens 1982 és Cuyckens 1984.

<sup>33</sup> A prototipikus reprezentációkat létrehozó mentális folyamatokról alkotott elképzelést érdemes összevetni a „kontextus-váltás”, a „konszenzuális szemantikai valószínűségek”, a „megszerkesztett bizonyítás”, az „aitiációs működési keretek”, az „értvényességi igények diszkurzív igazolása” föntebb elemzett fogalmaival.

folyamatából. Cuyckens szerint az emberi tudat megismerő funkciójának két nyelvileg releváns alapfajtája van: (a) az egyik az *ismeretelméletileg ideális megismerés*, (b) a másik a hétköznapi kommunikáció sikerességéhez szükséges *megközelítő megismerés*. Mivel a fogalomalkotás és a lexikai jelentés nagyon hasonló tartalmakat takar, a kétféle megismerési funkció kétféle fogalomalkotási módozatot tesz szükségessé az emberi nyelvben, amelyet Cuyckens a *kettős fogalomstruktúra fogalmával* definiál: (a) *kritériális* vagy *komponenciális fogalomstruktúráról* beszélünk akkor, amikor a lehető legnagyobb pontossággal kíséreljük meg leírni, hogy a „valós világ” objektíve milyen: erre a célra élesen körülhatárolt fogalmakat használunk, amelyeket a kritériális jegyek szükséges és elégséges összessége definiál — ebben az esetben a fogalom jegyei és a valós világban lévő tulajdonságok között izomorfizmust tételezünk; (b) *prototipikus fogalomstruktúráról* beszélünk akkor, amikor a fogalmat megjelenítő nyelvi kifejezést az tükrözi, ahogyan az individuum a világot internalizálja, amilyennek a világot tartja (hiszi, véli stb.) és ahogyan ez a kép a valós világgal történő interakciójában alakul — erre a célra olyan nyelvi kifejezések is alkalmasak, amelyek valamely osztály legjellemzőbb képviselőjének tiszta esetét kínálják. A kétféle megismerő funkció alapvetően tükröződik — vallja Cuyckens — a természetes nyelvek szótárának szerkezetében. Az egyik fajta fogalom-struktúra tételezése csupán nem adna magyarázatot a természetes nyelvek lexikonjával szemben támasztott kettős követelmény természetére. Bizonyos lexikai elemek egyértelműen kritériális fogalomstruktúrával hozhatók kapcsolatba, mások viszont egyértelműen prototipikussal. Ugyanakkor gyakori az is, hogy egy kifejezés — a használati föltételektől függően — mindkét fogalomstruktúrával párosulhat. A „nagymama” kifejezés, *kritériális használatában*, „egy nő, aki valaki anyjának az anyja” jelentéssel rendelkezik, *prototipikus használatban* pedig „egy ősz, öreg, ráncos asszony” képzetét hivatott fölkeltetni.

Végezetül még egy határterület idevágó eredményéről szeretnék említést tenni. Az *argumentáció-kutatás kooperatív-interakcionista törekvései* föllelhetők az *argumentációs működési keretek* leírására tett kísérletekben. A *verbális interakció dinamikáját* modellálja egy funkcionális-procedurális leírási keretben (Komlósi—Knipf 1987)<sup>34</sup>, amely a *kommunikatív cselekvés* és a *diszkurzív egyezkedés* fogalmait definiálja

<sup>34</sup> Ez a funkcionális-procedurális argumentációs rendszerleírás a *Discourse Interaction Schemata* (DIS) elnevezéssel vonult be a szakirodalomba Komlósi—Knipf 1987 alapján, mert az egyensúlyukat veszített érvényességi igények *diszkurzív igazolásának* mozzanatára összpontosít, amellet, hogy a *magyarázatot-adó, koordináló és egyezkedő nyelvi funkciók* dinamikus szerveződését is modellálja (lásd Komlósi—Knipf 1987).

kiindulópontnak. A két alapfogalom elkülönítésének föltétele az a fölismerés, hogy a társas cselekvések az őket irányító nyelvi funkciók jelenléte, illetve hiánya, valamint eme funkciók hierarchikus szerveződése alapján csoportosíthatók. Két nagy csoport, természetesen: a természetes nyelv (I) kognitív funkciói és (II) társas-cselekvési funkciói. Az utóbbiak közé tartozik *a magyarázatot adó funkció, a koordináló funkció, az egyezkedési funkció és a teleologikus funkció*. A pragmatikai funkciók azonban, végső soron, a kooperációs eljárásokon keresztül megvalósuló *konszenzusnak* vannak alárendelve. Ebből következnek *a diszkurzív egyezkedés működési keretei*: attól függően lépnek előtérbe bizonyos funkciók a többiek rovására, hogy az interakció során melyik érvényességi igény szorul diszkurzív igazolásra. Más szóval, *a diszkurzív egyezkedést szolgáló argumentációs működési keretek dominálják a verbális interakció típusait és dinamikáját*.

Az eddigiekben tárgyalt elképzelések sikeres kísérleteknek bizonyultak a természetes nyelv működésének és eszköztárának olyan újszerű elemzésére, amely a nyelvi funkciók *megismerő-tudati és társas-cselekvési aspektusainak szintézisben történő vizsgálatát* valósítja meg. Vitathatatlan, hogy az elemzett kortárs elképzelések tudományelméleti szempontból azonosságot mutatnak: *a jelentés mentalista elemzésén alapuló konstruktivizmust és kooperációt vindikálnak*, amely mentalista elemzés *a pszichologizmus egy gyöngye változatával* dolgozik. Johnson—Laird, módszertani manifesztójában<sup>35</sup>, e törekvés pszichológiai alapvetését azzal támasztja alá, hogy hangsúlyozza: *a nyelv a valósághoz a tudat közvetítésével kapcsolódik*, mégpedig az emberi tudat ama adottsága útján, hogy tudniillik a tudat az aktuális és lehetséges világokról *mentális modelleket* hoz létre. Ezek a modellek aktív módon szerkesztettek, módosíthatók, manipulálhatók annak érdekében, hogy a nyelvi megnyilvánulások üzeneteinek igazságérték szempontú kiértékelése mellett számos más természetű funkciót is ellássanak. Johnson—Laird szerint a *konszenzuális megértésben* annak van nagy szerepe, hogy *az interperszonális kommunikáció során virtuális, pszichológiai realitással bíró mentális modelleket érintkeztetünk, ütköztetünk*. Fontos észrevenni, hogy a funkcionális szempontból definiált mentális modellek nem tudományos absztrakciók, hanem társadalmilag objektívalódott és legitimizált képződmények, amelyek prototipikus relációkra épülnek és „effektív intenziókként” funkcionálnak. Nem a logikus intenzióiról van itt szó, hiszen nem kritériális jegyek halmaza definiálja őket, hanem parciális függvényekről, mivel plauzibilis az a tételezés, hogy *ami a szubjektum vagy akár a közösség tudatában létezik, az nem képes a szubjektumtól függetlenül létező valóságban minden létezőt fölfogni*. A

<sup>35</sup> Lásd Johnson—Laird 1982.

mentális modell definíciójából következik, hogy a sikeres emberi kommunikáció szempontjából ez teljesen legitim képződmény, amennyiben a nyelvileg kódolt, *valamire-történő utalás módosított pragmatikai kontextusát elfogadjuk*. Ennek értelmében a kommunikáció elsődleges célja — vallja Johnson—Laird —, hogy közöljük, *mire szándékozunk utalni, és azzal kapcsolatban milyen tulajdonságokat tartunk lényegesnek megjelölni*; nem pedig az, hogy mindenáron pontos extenziókat juttassunk el a másik emberhez.<sup>36</sup>

A nyelvfilozófia és a kognitív tudományok ismertetett törekvései a Frege—Carnap—Montague hagyományban gyökerező anti-mentalista fölfogás által kiváltott *reakcióként* születtek meg. A jelen dolgozatnak nem célja, hogy tudományelméleti besorolásokat és értéktételeket hajtson végre, csupán annyira szorítkozik most, hogy a habermasi kommunikatív cselekvések elméletének elemzése kapcsán megállapítsa: *a mentalista-interakcionista jelentésfölfogás* nem idegen Habermas rendszerétől, éppúgy, mint ahogy a fentiekben tárgyalt más kortárs gondolkodók elképzeléseitől sem idegen.

#### IV. A magyarországi interakció-kutatás elfelejtett kezdeti eredményei

Befejezésül a magyar nyelvészeti, kommunikációelméleti, szociálpszichológiai és neveléelméleti hagyományoknak egy érdekes, a köztudatban kevésbé meghonosodott eredményéről is említést szeretnék tenni. Századunk húszas-harmincas éveiben *Gombocz Zoltán* a kezdeti lépéseket megtette *a nyelv társas-lélektani megközelítésből történő leírására*.<sup>37</sup> Sokkal kevésbé a módszeres leíró nyelvész hozzáállásával és munkamódszerével, de nem kevésbé eredeti és intuitív is helyes alapállásból tett hasonló jellegű kísérletet *Karácsony Sándor*, akinek végső célja a korabeli magyar pedagógiai gyakorlat kritikai elemzése és reformálása volt. Mind a háború előtti, mind a háború utáni

<sup>36</sup> Bizonyos értelemben a modern logikai rendszerek is konstatálják a pontatlan, nem-szigorúan-körülhatárolt mentálismodelleket; ilyen például a „bolyhos halmazok” elmélete (lásd Zadeh 1965) vagy a nyelvi kifejezések szemantikai aluldetermináltságáról szóló elméletek (lásd például Eikmeyer—Rieser 1978). Ugyanakkor számos bírálat fogalmazódott meg a természetes nyelvek leírására használt logikai rendszerek túlméretezett, kognitív pszichológiai szempontból irreális erősségét illetően, amelyek ennek következtében a beszélő-hallgatónak *logikai szuper-kompetenciát* kénytelenek tulajdonítani (lásd például Barbara Partee kritikai megjegyzéseit: Partee 1980, 1982).

<sup>37</sup> Lásd Gombocz 1921—1938.

műveiből sugárzik a konstruktív társadalomkritikai alapállás. Azt, hogy egy a társadalmi praxist kritikailag és rendszerszerűen vizsgáló gondolkodó miként jut el a *társadalmi kommunikáció* természetének és működésének alapkérdéseihez, a tanulmány Habermas filozófiáját, kiváltképp a kommunikatív cselekvések elméletét elemző részének — remélem — sikerült megvilágítania. Azt, hogy Karácsony Sándor az alkalmazott-neveléstudományi vizsgálódásai során miként jutott el a társadalmi kommunikáció és ezen belül a közösségi nyelv társas-lélektani funkcióinak elemzéséhez, minden kétséget kizáróan tudhatjuk meg Vekerdi László kényesen objektív, de ugyanakkor mélyen elkötelezett Karácsony-elemzéséből.<sup>38</sup> Karácsony Sándor nyelvészeti nézeteit illetően még sok, fölárnyékol, illetve elemzésre váró probléma létezik, azok után is, hogy Fabricius-Kovács Ferenc számos tanulmányában tett kísérletet arra, hogy a nyelvészek figyelmét Karácsony gondolataira vonja.<sup>39</sup> Lendvai L. Ferenc a társtudományok szempontjából is kínál szempontokat Karácsony gondolkodói rendszerének megértéséhez,<sup>40</sup> s jogosan kéri a nyelvtudomány és kommunikációelmélet kutatóit, hogy az olyan karácsonysándori fogalmakat, mint például „mellérendelésielv” vagy az „én-és-te a nyelvben”, a saját diszciplinájuk fogalmi rendszerével vessék össze. Tanulmányom szűkebb értelemben vett érvelése szempontjából most csupán azt tekintem idevágónak Karácsony elképzeléseiből, ami a beszédhelyzet és a nyelvi cselekvések mögött meghúzódó motiváltságot, valamint kooperativitást illeti.

A nyelvi cselekvések rendszerének leírásában Karácsony szakít a „beszélő-centrikus” beszédhelyzet, illetve beszédfolyamat elképzelésével. Korát meghaladó, ma is korszerűnek minősíthető módon elemzi annak következményeit, ha komolyan figyelembe vesszük a *másik ember* jelenlétét a beszédhelyzetben.<sup>41</sup> Gondoljunk csak arra, milyen természetes és elengedhetetlen a konverzáció logikájának kommunikációelméleti elemzésében *ma* már a *Grice-féle kooperációs-elv* követelményeinek figyelembevétele. Karácsony Sándor a *nyelv társas funkcióira* irányítja figyelmét: elemző pontossággal kifejti, hogy a *beszédpartnerek individuális és közös tudattartalmai, azok állandóan változó közös része-metszete, a másik ember általános és a beszédhelyzetről konkrétan alkotott tudásáról nyert kép együttesen és rendszerszerűen befolyásolják a beszédfolyamat szerveződését, illetve végső soron a beszédhelyzetben használt nyelvi kifejezések kiválasztását és megszerkesztését*. Kényszerítőnek érzem ezen a ponton a

<sup>38</sup> Lásd Vekerdi 1985.

<sup>39</sup> Lásd Fabricius—Kovács 1969.

<sup>40</sup> Lásd Lendvai 1985.

<sup>41</sup> Lásd Karácsony 1938 és 1947-et, valamint a 30. jegyzetet.

hasonlóság megfogalmazását: a másik ember jelenlétének figyelembevétele *imperatív* a csak közösen elérhető sikeres kommunikáció szempontjából. Habermas terminológiájában ez úgy hangoznék, hogy a beszédpartnerek tudatában vannak az interakcióban támasztott érvényességi igényeknek, amelyeket bármikor kritikusan revideálni, illetve diszkurzíve igazolni tudnak. Karácsony azt is látja, hogy nem tükröz valós viszonyokat, ha beszélőről és hallgatóról polarizált értelemben gondolkodunk.<sup>42</sup> Ehelyett „beszélő hallgatóról” és „hallgató beszélőről” van Karácsonynál szó, attól függően, hogy melyikük éppen milyen pozícióba kerül a dinamikusan változó beszéd folyamatban. Ez a fölfogás is azt a megfigyelést tükrözi, hogy a beszédpartnereknek sok közös vonása van, amelyet kooperatív szándéktól vezéreltetve állandóan egymás tudomására igyekeznek hozni. Szeretném, ha elemzésem eredményeképpen láthatóvá válna álláspontom: jóllehet a kommunikativ cselekvés technikai szempontból *folyamatként* észlelhető, a kommunikáció maga a kommunikációs partnerek *mentális állapotain* alapszik.

Karácsonynál központi helyet kap annak elemzése, hogy miként közvetít egy adott predikátum *tagolatlan képet* a beszéd folyamat résztvevői számára. *A tagolatlan kép mentális kép, amely a valóság konceptualizálása és a valóság verbalizálása között húzódik és a közös tudattartalmakban érhető tetten.* A tagolatlan kép ontológiai szempontból az *egyéni tudat* terméke, mégis az egymással interakcióba kerülő tagolatlan képek nagyfokú hasonlóságát a *konvenció* biztosítja. Megint elkerülhetetlennek érzem, hogy napjaink kognitív pszichológiai kutatásainak központi kérdéseit kapcsolatba hozzuk a karácsonysándori *tagolatlan kép* fogalmával. A valóság (objektív, társadalmi, nyelvi, belső) és annak konceptualizálása központi helyet kap a kognitív kutatásokban. Mint fentebb említettük, a *mentális modellek*, a sztereotipikus, illetve prototipikus jelentések mind társadalmilag objektiválódtak, mentális képződmények, amelyek a társadalmi praxis ellenőrzése alatt állnak, interszubjektíve hozzáférhetők, érték- és mintahordozók, érvényességi föltételeik módosíthatók és igazolhatók, valamint eltanulhatók, konvencionálizálhatók.

A habermasi interakcionista szemléletű cselekvésfölfogást fentebb — Papp Zsolt után — a következőképpen definiáltuk: „A kommunikativ cselekvés megegyezés-keresés egy kooperatív értelmezési folyamat értelmében.” Ennek a komplex definíciónak szinte *tartalmi kifejezése lehetne* a negyven évvel korábban íródott Karácsony-tanulmány, *A „cínikus” Mikszáth*<sup>43</sup>:

<sup>42</sup> Lásd a 30. jegyzet „beszélő-hallgatóra” vonatkozó megjegyzését.

<sup>43</sup> Lásd Karácsony 1944, XXXIII-XXXV. o.

„Gondoljuk meg, hogy a nyelvvel való élés már kompromisszum, feszültség eredménye, reláció... A jelrendszer ez a reláció: a dolog a jelentéshez képest... A szóló a jelentést úgy kapja, hogy *je/t* ad, és az, akinek szól, értesül a *dolog*ról. Ha nem így szól, hiába szól, mert a másik ember nem érti meg. Nem a választóvonalon állnak tehát sem a szóló, sem a megszólított, azon csak találkoznak. A megszólított nem is megy a szóló felé egy tapodtat sem, ha nem viszi oda a *vág*ya. Mint ahogy a szóló sem szólott volna hozzá, ha nem úgy mérlegelte volna, hogy *érdemes* azért mégis. A szóló tehát *vonz* arra, amerre a megszólított *vonzódik*. Hova vonz az egyik és honnan törekszik a másik? A megszólított egészen testi szférából siet a szóló felé a *megértés vonalá*hoz. Őt a szóló felől csak az az egy dolog érdekli, nem forog-e veszedelemben, mióta és amiért a másik ember megzavarta létezésében, beleavatkozott életébe azzal, hogy megszólalt. A megszólított tehát a másik emberhez képest életérzésciben nyugtalankodik s azért törekszik a másik ember felé, mert a megértéstől várja egyensúlyi helyzete visszalendülését a nyugvópontig. Jogában érzi veszélyeztetve magát, de ha eroszt, törekvést érez a szóló felé, a megértésben megpihenhet majd. — A szóló meg sem szólalhatott volna, ha őt meg egy magasabb rendű életérzés nem készítetné megszólalásra. Ez a magasabb rendű életérzés a bizonyosságot jelzi testi szféránk bizonytalanságai közepette s a jel arra való, hogy hírt hozzon minduntalan a megoldások világából... Léván a nyelv a szóló és megszólított közös szellemi terméke, csak akkor lehet eredményes, ha a szóló úgy ad valami új világossággyújtó jelt, hogy a megszólított megérti. A kifejezés ilyesformán egy nagy küzdelem győztes vagy vereséges vége, egy kompromisszum a konvencionális jelek és a mondanivaló újsága között.”

Karácsony a megegyezés-orientáltság és kooperativitás motivációit nem csupán szemantikai, illetve ismeretelméleti természetűeknek tartja, hanem kimondottan szociológiaiaknak. A „mikszáthi megértésmo

del

l” Karácsonynál az alapvető cselekvésméleti és nyelvpragmatikai elemzési szempontok kapcsán megdöbbenő hasonlóságot mutat a habermasi interpretatív megértés-mo

del

l

l, jóllehet a genetikai kapcsolat, ha egyáltalán fölvethető, nagyon távoli és áttételes.<sup>44</sup>

A karácsonysándori társas-lélektani, interakcionista kommunikáció elemzés *esete* remélhetőleg találkozik majd azzal a törekvéssel és interdiszciplináris igénnyel, hogy az

<sup>44</sup> A közös hagyományból nyilvánvalóak olyan momentumok kapcsán, mint például a husserli „Lebenswelt” fogalma, vagy a bühleri nyelvfilozófia nyelvi funkcióinak elkülönítése (amelyek Karácsony igazolhatóan ismert), de Habermas szellemi forrásai mégiscsak leginkább a 60-as és 70-es évek problémáival mutatnak közösséget.

egy-  
társ- és határtudományok saját fogalmi rendszertükkel összevessék és eredményesen fölhasználják a közös eredményeket.

## Irodalom

- Akmajian, A. — Demers R. A. — Harnish R. M. (1984): *Linguistics: An Introduction to Language and Communication*, Boston: The MIT Press
- Austin, J. (1962): *How To Do Things with Words*, New York and London: Oxford University Press
- Bleicher, J. (1980): *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique*, London
- Bühler, K. (1934): *Sprachtheorie*, Jena
- Cole, P. — Morgan J. L. (eds.) (1975): *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, New York: Academic Press
- Cuyckens, H. (1982): „Componential Analysis in Psycholinguistics”, *ITL* 57: 53-75.
- Cuyckens, H. (1984): „Towards a Non-Unified Theory of Word Meaning”, in: Testen, D. — Mishra, V. — Drogo, J. (eds.): *Lexical Semantics*, Chicago Linguistic Society, 71-80.
- Dummett, M. (1977): *Elements of Intuitionism*, Oxford: Clarendon Press
- Edelstein, W. — Habermas, J. (eds.) (1984): *Soziale Interaktion und Soziales Verstehen*, Frankfurt: Suhrkamp
- Eikmeyer, H.-J. — Rieser, H. (1978): *Vagheitstheorie. Mathematisierung der Einzelwissenschaften*, Bielefeld
- Eikmeyer, H.-J. — Rieser H. (1981): „Meanings, Intensions and Stereotypes”, in: Eikmeyer, H.-J. — Rieser H. (eds.): *Words, Worlds and Contexts*, Berlin — New York: de Gruyter, 133-150.
- Eikmeyer, H.-J. — Rieser, H. (1983): „A Formal Theory of Context Dependence and Context Change”, in: Ballmer, T. — Pinkal, M. (eds.): *Approaching Vagueness*, Amsterdam: Elsevier, 131-188.
- Fabricius—Kovács F. (1969): „Nyelvtudomány, kommunikációelmélet, szociálpszichológia”, in: Szecskő T. és Szépe Gy. (szerk.): *Nyelv és Kommunikáció II.* Budapest: MRT TK, 41-77.
- Fehér M. (1983): „Some Remarks on the Kripke—Putnam Theory of Reference”, *Doxa* 3: 35-52.
- Fehér M. (1984): „Jelentésváltozás és tudományos realizmus”, *Tertium non datur I.*: 41-82.



- Fodor, J. (1983): *The Modularity of Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press
- Gadamer, H.-G. (1976): *Philosophical Hermeneutics*, Berkeley
- Gadamer, H.-G. (1984): *Igazság és módszer*, Budapest: Gondolat
- Giddens, A. (1985): „Jürgen Habermas”, in: Q. Skinner (ed.): *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge: CUP, 121-139.
- Gombocz Z. (1921-1938): „Nyelvtörténet, lélektan, társadalmi lélektan”, in: *Összegyűjtött művei I.*, Budapest: MTA, 53-63.
- Habermas, J. (1967): „Zur Logik der Sozialwissenschaften” *Philosophische Rundschau*; Frankfurt: Suhrkamp 1971.
- Habermas, J. (1968): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt: Suhrkamp (trans.: *Knowledge and Human Interests*, London 1971)
- Habermas, J. (1970a): „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, in: *Hermeneutik und Dialektik I*, Tübingen (trans: „The Hermeneutic Claim of Universality”, in: Bleicher 1980; „A hermeneutika univerzalitás igénye”, *Helikon* 1981/2-3: 278-290.)
- Habermas, J. (1970b): „Towards a Theory of Communicative Competence”, *Inquiry* 13: 360-375.
- Habermas, J. (1971a): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas, J. (1971b): „Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, in: Habermas, J. — Luhmann, N.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt: Suhrkamp, 101-141. (ford: „Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elemzéséhez”, in: *Szociológiai Figyelő* (1987); 5-29.)
- Habermas, J. (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas, J. (1976a): *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas, J. (1976b): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas, J. (1979): *Communication and the Evolution of Society*, Boston
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp, (trans: *The Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon 1984)
- Habermas, J. (1983a): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas, J. (1983b): „Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns”, in: Habermas 1983a, 571-606. (trans: „Remarks on the Concept of Communicative Action”, in: Seebass, G. — Tuomela, R. (eds.): *Social Action*, Dordrecht: D. Reidel 1985, 151-178.)

- Habermas, J. (1985a): *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt: Suhrkamp (trans: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge, Mass., MIT Press 1987.)
- Habermas, J. (1985b): „Reply to Skjei”, *Inquiry* 28: 105-113.
- Hanalka, H. (1982): „Is it possible to change the laws of the social sciences: Lebenswelt and critical reflections on Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns”, *Philosophy and Social Criticism* 9/2: 192-226.
- Honneth, A. — Joas, H. (eds.): *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp (a „kommunikatív cselekvések elméletének” bibliográfiájával)
- Ingram, D. (1982): „The Possibility of a Communication Ethic Reconsidered: Habermas, Gadamer and Bourdieu on Discourse”, *Man and World* 15: 149-161.
- Jakobson, R. (1960): „Linguistics and Poetics” in: Th. Sebeok (ed.): *Style in Language*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 350-371.
- Johnson—Laird, P., N. (1977): *Procedural Semantics*, Cambridge UP
- Johnson—Laird, P., N. (1982): „Formal Semantics and Psychology”, in: Peters and Saarinen 1982, 1-68.
- Karácsony S. (1938): *Magyar nyelvtan társas-lélektani alapon*. A neveléstudomány társas-lélektani alapjai I.: A nyelvi nevelés és a társas lélek értelmi működése, Budapest: Exodus
- Karácsony S. (1944): *A magyarok kincse*, A neveléstudomány társas-lélektani alapjai III.: A társadalmi nevelés és a társas lélek akarati működése, Budapest: Exodus
- Karácsony S. (1947): „A »másik ember« megszületése a tudományban”, in: *A magyar béke*, A neveléstudomány társas-lélektani alapjai IV., Budapest: Exodus
- Kelemen J. — Kenesei I. (1982): „Újabb nyelvfilozófiai kalandozások”, *Magyar Filozófiai Szemle* 26/5: 708-748.
- Knipf E. — Komlósi L. I. (1984): „Pragmatikai igényű nyelvelmélet: a beszédaktusok elmélete”, in: *A Janus Pannonius Tudományegyetem Tanárképző Karának Tudományos Közleményei 1984/1*: 173-192.
- Komlósi L. I. (1981): „A Montague-féle formális szemiotikai rendszer továbbfejlesztése: nemrealista szemantika és konstruktív modell-elméleti nyelvészet” (egyetemi doktori disszertáció, Szeged: JATE)
- Komlósi L. I. (1983a): „A Formal Concept of Speaker/Hearer's Linguistic Knowledge?”, in: Weingartner, P. — Czermak, H. (eds.): *Epistemology and Philosophy of Science*, Vienna-Dordrecht: D. Reidel, 77-80.
- Komlósi L. I. (1983b): „On What Linguists Know About Speaker/Hearer's Linguistic Knowledge”, *Acta Linguistica ASH* 33: 89-100.

- Komlósi L. I. (1985a): „Parsing, Mental Representation, and Discourse Interaction”, *Communication and Cognition* 18: 95-106.
- Komlósi L. I. (1985b): „Connectedness and Discourse Structure: Perspective Semantics and Coherence of Discourse” in: Conte M.-E. — Petőfi J. S. — Sözer E. (eds.): *Text and Discourse Connectedness*, Amsterdam: John Benjamins, pp. 427-440.
- Komlósi L. I. (1985c): „Temporal Relations with the Help of Conceptual Frames: A Study in Comparative Lexical Semantics” in: Bognár, J. G. — Rouse, A. C. (eds.): *Proceedings of the First Speech Orientated ELT*, Pécs JPTE, 157-167.
- Komlósi L. I. (1985d): „Konszenzus, koherencia és kognitív diszpozíciók a közösségi nyelvben”, *Tertium non datur* 2: 67-89.
- Komlósi L. I. (1988): *On the Semantic and Pragmatic Determinacy of Predication*. Budapest: MTA Nyelvtudományi Intézete (kandidátusi értekezés)
- Komlósi L. I. (1991): „The Power and Fallability of a Paradigm in Argumentation: A Case Study of Subversive Political Discourse”, In: F. H. van Eemeren, R. Grootendorst, J. A. Blair and Ch. A. Willard (eds.): *Proceedings of the Second International Conference on Argumentation*. Amsterdam: SICSAT, pp. 994-1005.
- Komlósi L. I. — Knipf E. (1987): „Negotiating Consensus in Discourse Interaction Schemata”, in: Eemeren, F. H. van — Grootendorst, R. — Blair, J. A. — Willard, Ch. A. (eds.): *Argumentation: Perspectives and Approaches*, Dordrecht: Foris, 82-89.
- Komlósi L. I. — Tarnay L. (1986): „Review Article on Carlson’s Dialogue Games”, *Journal of Pragmatics* 10: 211-226.
- Kripke, S. (1972): „Naming and Necessity”, in Davidson, D. — Harman, G. (eds.): *Semantics of Natural Language*, Dordrecht—Boston: D. Reidel, 253-355.
- Kuhn, Th. S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago (trans: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Budapest: Gondolat 1984)
- Lakatos, I. (1970): „Falsification and the methodology of scientific research programmes”, in: Lakatos, I. — Musgrave, A. (eds.): *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge
- Lehrer, K. (1984): „Coherence, Consensus and Language”, *Linguistics and Philosophy* 7: 43-55.
- Lendvai L. F. (1985): „Utószó”, in: Karácsony: *A magyar észjárás* (2. kiadás), Budapest: Magvető, 511-524.
- Lorenz, K. (1989): „The Obligation to Argue”, in: Maier, R. (ed.): *Norm in Argumentation*, Dordrecht: Foris, pp. 17-26.
- McCarthy, Th. (1973): „A Theory of Communicative Competence”, *Philosophy of Social Sciences* 3: 135-156.

- Moravcsik, J. (1981): „How Do Words Get Their Meanings?”, *The Journal of Philosophy LXXVIII*: 5-24.
- Moravcsik, J. (1982): „Aitiational Frameworks and the Structure of Meaning”, *Acta Linguistica ASH 32*: 3-26.
- Papp Zs. (1984): „Cselekvésméleti szintéziskísérlet: a racionalitástól a kommunikatív racionalitásig”, *Szociológia* 1984-85/1-2. 69-98.
- Partee, B. (1980): „Montague Grammar, Mental Representations, and Reality”, in: Kanger, S. — Öhman, S. (eds.): *Philosophy and Grammar*, Dordrecht: D. Reidel, 59-79.
- Partee, B. (1982): „Belief Sentences and the Limits of Semantics”, in: Peters and Saarinen 1982, 87-106.
- Peters, S. — Saarinen, E. (eds.) (1982): *Processes, Beliefs and Questions*, Dordrecht: D. Reidel
- Pléh Cs. (1980): „Karl Bühler nyelvmélete és a mai pszicholingvisztika”, *Általános Nyelvészeti Tudományok XV*: 237-256.
- Pléh Cs. — Terestyéni T. (szerk.) (1979): *Beszédaktus, kommunikáció, interakció* (Szöveggyűjtemény), Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont
- Putnam, H. (1975): „The Meaning of »meaning«”, in: H. Putnam: *Mind, Language and Reality*, Cambridge, pp. 215-271.
- Ricoeur, P. (1982): *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge UP
- Rosch, E. (1973): „On the internal Structure of Perceptual and Semantic Categories”, in: Moore, T. (ed.): *Cognitive Development and the Acquisition of Language*, New York: Academic Press
- Searle, J. (1969): *Speech Acts*, New York — London: Cambridge UP
- Searle, J. (1975): „Indirect Speech Acts”, in: Cole and Morgan 1975, 59-82.
- Thomson, J. B. (1981): *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge
- Vekerdi L. (1985): Karácsony Sándor és A magyar észjárás, *Mozgó Világ* 1985/12: 62-69.
- Zadeh, L. (1965): „Fuzzy Sets”, *Information and Control* 8: 338-353.

## SUMMARY

### *Action-Theory and Philosophical Pragmatics: Critical Comments on Habermas' Universal Pragmatics, the Anglo-Saxon Tradition in Speech Act Theory and Consensual Meaning Theories*

The study is an attempt at identifying common roots and intellectual backgrounds of theories of social interaction, whether they originate from the fields of critical social theory, social cognition, social psychology, semantics or action theory. Habermas' theory of communicative action is seen as an inherent development of both the „linguistic turn” in philosophy and the pragmatic inclination of the Frankfurt School.

The importance of the socio-cultural matrixes and intersubjective meanings in the workings of interpretative schemata is recognized in order to formulate and establish the conceptual basis for the system of communicative actions based on discursive justifications of the validity claims of social interaction (cf. Habermas' basically pragmatic solution) as opposed to the constructive justification of rational acceptability (cf. Dummett's semantic solution).

The criticism concerning some insufficiencies

of the standard Speech Act Theory (subsumed under the notion „the Message Model of communication) constructively builds upon results of pragmatically oriented semantics (Lehrer, Moravcsik, Kripke, Putnam), upon universal pragmatics describing an idealized system of communicative acts (Habermas) and upon inferential pragmatics (subsumed under the notion „the Inferential Model of communication”).

The study further gives a thorough analysis of other European traditions in consensual semantics, namely those of procedural or context-change semantics (Eikmeyer and Rieser), or the non-unified theory of reference (Cuyckens) or the theory of dynamic mental-models (Johnson-Laird).

A major contribution of the study is an analysis of a less-known Hungarian tradition in the research of verbal interaction (cf. Karácsony's linguistic approach to social psychology and the study of culture).

# KULTÚRA, STRUKTURALIZMUS, KOMMUNIKÁCIÓ ÉS A SZELLEMI HAGYOMÁNYOK TALÁLKOZÁSA

TAGÁNYI ZOLTÁN

## A makro- versus mikroszervezetek kulturális és kommunikációs képe

A szociológia eszköztárában a társadalmi rendszerek meghatározására két fogalom alkalmazása figyelhető meg, az egyik a makrostruktúra és makroszint, a másik pedig a mikrostruktúra, vagyis a társadalom kisebb egységei. A strukturális és funkcionális irányzatok a társadalom alsejtjeit, a mikroközegeket vizsgálják a nyelvi jelenségekkel együtt, és elsősorban a mikroszint meghatározására törekednek: a kis-szervezetű és -méretű társadalmi egységek vizsgálatának szentelik figyelmüket. A kis-szervezetű és -méretű társadalmi szervezetek vizsgálata igen elterjedt a pszichológiában, munkaszociológiában és üzempszichológiában. Így ezen vizsgálatok arra hívják föl a figyelmet, hogy a makroszervezetek és a bürokratikus jellegű szervezetek mellett léteznek kisméretű informális csoportok. Ezen informális csoportok az üzemi és az ipari szervezeteken belül is megfigyelhetők, a munkahelyi közösségekben. A kis-szervezetű csoportoknak is van egy olyan filozófiája, hogy ezek kisméretű biológiai elemekből tevődnek össze, melyekben a konfliktusok is megfigyelhetők. A konfliktusok kiküszöbölésében nagyon fontos szerepet játszanak az informális csoportok információs rendszere, s a vertikum szerkezetében ezen szervezeten belül az alárendeltség és a szubordináció jelentkezik, mint integrációs tényező.<sup>1</sup>

Azonban az említett kétszintű — makroszintű és mikroszintű — vizsgálódás és szemlélet találkozik egymással. Így a városszociológiában a szektorális és koncentrikus körű klasszifikációk esetében, ezeken belül a mikroszervezetek területei különíthetők el. Így a chicagói iskola szerint a szuburbán negyedekben pl. a kozmopolita kultúra uralkodik és a tömegkommunikáció a domináns, ugyanakkor a slum-negyedekben a szomszédság, látogatói csoportok és a hasonló szemtől szembeni kapcsolatok jelensége sokkal nagyobb, mint a szuburbán közegekben. A szuburbán negyedekben a kozmopolita tömegkultúra és tömegkommunikáció a domináns, azonban a szuburbán negyedekben izoláltan élő asszonyok körében is kialakulhatnak az informális csoportok:

<sup>1</sup> Vö. Alekszander Vaszesvili: *Metodologiceszkije voproszű issledovanyija malűh szocialnűh grupp*, Tbiliszi 1978.

szomszédságok, látogatási események és informális kommunikációs és társadalmi érintkezési formák. Vagyis a szuburbán közegekben is kialakulhat a városi parasztság és parasztok jelensége, Herbert J. Gans vizsgálatai alapján.<sup>2</sup>

Az egyes informális intézmények, szomszédi látogatások, vizitek és informális közlési és kommunikációs helyzetek kisméretű csoportokat és azok hálózatát képezi és idézi elő. Ennek következtében a kiscsoport-dinamika és a kiscsoportok szociometrikus kapcsolatai figyelhetők meg, melyek egy szélesebb értelemben vett hálózatot, társadalmi hálózatokat („network”) hoznak létre. Így a magasan fejlett társadalmak városai esetében is a kisméretű társadalmi szervezetek vizsgálata, a társadalmi hálózat rendszere révén a strukturális és funkcionális, etnológiai analízisek lehetségesek.<sup>3</sup> Colin Bell után, illetve őt megelőzően Warner a Yankee City munkájában is ilyen strukturális és funkcionális analízis alkalmazására tett kísérletet. Így ezen informális kiscsoportok nemcsak a városok zonális rendszerében mutathatók ki, hanem a bürokratikus ipari szervezetekben is ott vannak a kisméretű informális csoportok, a munkások körében.

Így, mielőtt a nagy bürokratikus ipari és üzemi szervezetek kialakultak volna, a család és a munkahely egy közös egységet képviselt, és pl. Mendelbaum szerint későbbi jelenség, miszerint a lakás és a termelés helye egymástól elkülönült. Mendelbaum ezt nagy barbarizmusnak nevezi.<sup>4</sup> Az ilyen családi és termelői egységek közösségei jelentkeztek a firenzei polgárság konzortériái esetében, azonban a polgári családban a termelés és a fogyasztás, a kis- és nagy-szervezetek egymástól való elkülönülése Jürgen Habermas munkája alapján is megfigyelhető.<sup>5</sup> Így az ipari termelés, valamint a tömeg-kultúra és -közlés a XVII—XVIII. századra alakul ki, s a családi kiscsoport intim szférája is ebben a korszakban jelenik meg. Itt most csak röviden jelezve: Durkheim mechanikus szolidaritása esetén az egységes emberi társadalom a természeti törvények hatalma alatt élt, majd a munkamegosztás kialakulásával, az organikus szolidaritás jelentkezésével föltűnik a racionális piacgazdaság a kereskedelemmel együtt, s ezek a fejlődés későbbi eredményeit képezik.<sup>6</sup> Ezzel együtt megszületik a társadalmi megál-

<sup>2</sup> Lásd közismert tanulmányait: *Urban Villagers és Lewittowners*.

<sup>3</sup> Ezen vizsgálatok elsősorban a társadalmi és kulturális antropológiának a városi közegre vonatkozó alkalmazása következtében jelentek meg. Ilyenek: Colin Bell: *Middle Class Families*, valamint Michael Young—Peter Willmott: *Family and Kind ship in East—London*.

<sup>4</sup> Seymour I. Mendelbaum: *Community and Communication*, W. W. North and Corp. Inc., New York 1972.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, Berlin 1962.

<sup>6</sup> Lásd Durkheim: *Division of Labour in the Society*, Collier Mac-Millan, London 1966.

lapodás, és ez képezi a modern társadalmak geneziséét. Ezt említjük annál inkább is, mert ezen elkülönülés és ezzel együtt, a gazdaság kialakulásával egyetemben, ezt megelőzően, mikor a fogyasztás és a termelés a család keretén belül zajlik, ez korábban a természeti szinten történt — Rousseau elképzelésein túl Immanuel Kant filozófiai rendszerében is. Kant erre a korai fázisra vonatkozóan alkalmazza a „Sitte und Brauch” fogalmának uralkodását a „Glückseligkeit” biológiai és természeti jelenségével együtt.<sup>7</sup>

Fölmerülhet a generális kérdés, hogy miért szentelünk figyelmet a mikro- és makroviszonyok elemzésének? A gazdasági fejlődésben van egy olyan szakasz, amikor a makroökonómia helyett a mikroökonómia játszik jelentősebb szerepet, és így a szociológiában egy súlyáttevődés figyelhető meg a makrostruktúrákról a mikrostruktúrákra. A strukturális és funkcionális iskolákban a jelzett módon a mikroszervezetek vizsgálatán van a fő hangsúly. Így Durkheim, Radcliffe-Brown strukturális analízisei esetén a vizsgált tárgy a kiscsoport. Kantra hivatkozva jeleztük, hogy az ő rendszerében is, a kezdet kezdetén, ott áll a „Sitte und Brauch”, valamint a „Glückseligkeit” kategóriája. Ez azért érdemel figyelmet, mivel a német fölvilágosodás racionalizmusán túl ennek természetfilozófiájából, a metafizika és a transzcendentalizmus ellenére, a racionális, strukturális és funkcionális analízisek szintén kisarjadhattak. A Durkheimet és Radcliffe-Brownt megelőző strukturális és funkcionális analízisek elemei a korábbiakban az európai fölvilágosodás racionalizmusában, valamint úgyszintén a német természetfilozófia racionális elemeiben is megfigyelhetők.

### **Strukturalizmus és funkcionálisizmus a klasszikus filozófiai hagyományokban**

A strukturális és funkcionális iskolákban a társadalmi tény és az atomisztikus alapelem meghatározása a fontos. Ez egyben egy biológiai, fizikai és kémiai jellegű jelenség, és az ilyen jellegű egységek alkotják az elemi részt, melyek a nagyobb, összetettebb egységet alkotják. Ezen természeti jellegű alapegység és atom jellege következtében, ezen alapelem mozgási jellege jobbra biológiai jellegű, s a korai filozófiai áramlatok az ilyen jellegű biológiai mozgást az emberi társadalomra is átplántálják. Így a korai ókori filozófiai rendszerek esetében Leukipposz, Démokritosz, Lucretius filozófiájában is megfigyelhetők ezen elemi alapelemek; és ezen elemi alapelemek mozgása képezi a fejlődést, okozza a gazdasági és társadalmi fejlődést, vagyis általában a mozgás és ezt továbbfejlesztve az

<sup>7</sup> Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*.



evolúció az anyag biológiai mozgástörvényszerűségeiből vezethető le.<sup>8</sup> Ugyanezen törvényszerűségek, miszerint az anyag elemi részei képezik az egészet, a statikát, s ezek mozgása képezi a dinamizmust, egy dialektikus ellentmondással fejlődést előidéző: ezen gondolatok a későbbiekben, a német természetfilozófián túl, az európai fölvilágosodás racionális természetfilozófiájában is megfigyelhetők. Így, bár ezen gondolkodási mód egyik jellemző teljesítménye Engelsnek *A természet dialektikája* című munkája, azonban ennek gyökerei az európai fölvilágosodás racionalizmusában is megfigyelhetők. Így ezen atomszerű elemek és azok egysége által alkotott egész, majd ezeknek anyagszerű mozgása és mechanikája Locke, Hume, Hobbes és Descartes filozófiájában is jelentkezik, a newtoniánus mechanikával egyetemben, majd pedig ezek a klasszikus német természetfilozófiában ismét megfigyelhetők. Sok tekintetben ezen áramlatokhoz csatlakoznak Kant transzcendentális metafizikájának racionális elemei is. A transzcendentális metafizika miatt is, Schellingnél, Fichténél és Hegelnél is megfigyelhetők ezen gondolati elemek. Az európai fölvilágosodás filozófiájában, valamint a metafizika racionális elemei között olyan gondolatok jelennek meg, mint az indukcióval szemben a logikai dedukcionizmus, úgyszintén a társadalomtudományok kísérleti jellegének gondolata.<sup>9</sup>

A német természetfilozófiában elemi formában olyan jelenségek figyelhetők meg, melyek az atomot és az általa alkotott egységet és egészet regisztrálják a metafizikai transzcendentalizmus filozófiai rendszerein belül. Ennek vannak késői analógiái is: Bergson, Husserl, Dilthey szintén metafizikai fenomenológiai rendszert dolgoztak ki, többek között a német természetfilozófiából kiindulón. A transzcendentalizmus metafizikája ellenére, ezen gondolkodók fenomenológiája is kapcsolódik ezen rendszerek racionális gyökereihez, és ezen elképzelésekből kiindulva a pozitivizmushoz és a neopozitivizmushoz való eljutás jelensége is megfigyelhető. Így alakulhatott ki az a neopozitivisták filozófiai iskola, amit részben a marburgi műhely is képviselt a maga korában. A neopozitivizmus rendszerében is lehetséges az elemi alkotóelem és az általa alkotott egységhez, összetettebb egészhez való eljutás, a természettudományi experimen-

<sup>8</sup> Így a korai materializmusra nézve, valamint a görög és római filozófiában az atomok egységének és az általuk alkotott egésznek és mozgásának, az elemi részek dinamikájának problémájára lásd G. A. Antonov: *Problemü metodologii isszledovanyija obcsesztva kak celosztynoj szisztymü*, Nauka: Szibirszkoje otgyelenyije, Novoszibirszk 1988.

<sup>9</sup> Az európai fölvilágosodás valamint a német természetfilozófia metafizikájában föllelhető racionális elemek irodalmára vonatkozóan lásd L. M. Koszareva: *Szociokulturnij genezisz nauk novogo vremenyi. Filozofszkij aszpekt problemü*, Nauka, Moszkva 1989.

talizmus gondolatával egyetemben. Így ezen elképzelésekkel együtt kognitív kommunikativ kódrendszerek és informatikai rendszer alakulhat ki, ami a leginkább fejlettebb formájában a pozitívizált pragmatizmusban figyelhető meg.<sup>10</sup> A neopozitívizmusban és a marburgi iskola esetében a metafizikai rendszerből úgy bontakoznak ki a racionális elemek, mint a klasszikus német természetfilozófia transzcendentális metafizikájából a racionális, a pozitívizmushoz vezető elemek.

## A strukturalizmus és funkcionális definíálási kísérletei

A strukturális és funkcionális iskola egyik hazai definíálója, Szecskő Tamás szerint a funkcionálisnak a következő alapvető vonásai figyelhetők meg: „A strukturális funkcionális szerint minden társadalmi rendszernek négy fő funkciója van: a társadalom alapmintáinak („pattern”) fenntartása, a környezethez való alkalmazkodás, a rendszer lényegi céljainak megvalósítása, valamint a rendszer elemeinek — alrendszerek, alfunkciók — egységes *egésszé* való integrálása. Többé-kevésbé mindegyik alrendszernek közre kell működnie ezekben a funkciókban, mindazonáltal mindegyik funkció mellé rendelhető egy olyan alrendszer, amelyek tevékenységére az adott funkció tekinthető a legjellemzőbbnek.”<sup>11</sup> Ez az első meghatározás a parsons-i megfogalmazás, a *Gestalt*-pszichológiával párhuzamosan jelent meg, s a pszichológiai irányzatok, a laboratóriumi viszonyok és a laboratóriumi kísérletek elemei alapján a társadalmi tények *egésszé* való újjászerveződését látta és kísérte figyelemmel Szecskő Tamás. Meghatározása szerint: „A *Gestalt*-t először az organizmuson belüli szerveződést próbálja meghatározni, csak utána figyel a szituáció szerveződésére, pedig az organizmuson belüli szerveződés részben éppen a szituáció strukturálódásának következménye. A szituáció

<sup>10</sup> A neopozitívizmusra és neokantianizmusra vonatkozóan lásd N. Sz. Julin: *Kant i Kantiancŭ: Kriticeszkije ocserki odnoj filozofii*, Nauka, Moszkva 1978.

<sup>11</sup> Szecskő Tamás: *Kommunikációs rendszer — köznapi kommunikáció*, Akadémiai Kiadó, Bp. 1971, 80 o. Dolgozatunkban elsősorban a parsons-i rendszert vesszük figyelembe, annál is inkább, mert a más funkcionális rendszerekben, elsősorban R. K. Mertonnál, teljesen más problémák jelentkeznek. Így nála a funkcionális a középhatósugarú elméletekkel karöltve jelenik meg, és elsősorban az indukcióból létrehozott középhatósugarú elméletek kialakítására törekszik a dedukció tagadása mellett (lásd Robert K. Merton: *Társadalom és társadalmi struktúra*, Gondolat, Bp. 1980, 115, 227. o.).

egyben kölcsönös, reciprok jelenség.”<sup>12</sup> Valójában az egész strukturális és funkcionális iskolának több rétege van, Szecső Tamás meghatározása elsősorban a parsons-i elmélet vizsgálatából indul ki, azonban a strukturalizmus és funkcionalizmus mélyén az európai szellemi hagyományokig nyúl vissza, s ezen gyökerek elsősorban Durkheimnél jelentkeztek, ennek további folytatása a Radcliffe-Brown-féle iskola és a francia nyelvi strukturalizmus. Úgy hisszük, hogy ezen előfutárok nélkül a strukturalizmus és funkcionalizmus lényegét nem lehet egészében megragadni. A parsons-i meghatározásból, nagyon mélyről, kibányászhatók azok az elemek, melyek ezen iskola kezdeteinél, Durkheimnél és Radcliffe-Brownnál megfigyelhetők voltak-

Így kezdjük mindjárt a rendszer „elemei” kifejezés meghatározásával. Ez Durkheimnél a társadalmi tény fogalma. Az elem (társadalmi elem) a törzsi társadalmak esetében elsősorban az izolációban élő társadalmak egyik vonása; maguk az izolált törzsi szegmentumok képezik az alapvető elemet, s a továbbiakban a kommunikációs tudományban is a közlés, az információ jelensége is elsősorban az izolációban élő kommunikátorok, közlők közötti interakció és nyelvi kapcsolat adott. Ezek az izolált egységek, a társadalmi tények egy rendszert képeznek, vagy pedig egy egészet („whole”: és másként ez a holizmus jelensége). Durkheimnél elsősorban ez az egész és a holizmus fogalma jelentkezett, Radcliffe-Brownnál pedig a rendszer („order”) jelensége volt domináns. Ezek az egységek egy rendszert, egy szisztémát képeznek, és ezek egy egyensúlyi állapotra törekednek, melyet az angolszász tudomány az „equilibrium” fogalmával jelez. Az elem és az építőelemek sajátossága, hogy ezek nyelvi jellegűek (későbbi fejleményként a korai indításhoz képest, amikor a társadalmi tény egy a biológiából és a fizika tudományából merített, molekula és atomszerű jelenség), és ezek egy konfigurációt, egy kaleidoszkopikus egészet hoznak létre. Az egyes társadalmak és az egyes egyének közötti kapcsolat reciprok jellegű az ökológiai környezethez való visszacsatolás miatt is, melyet Szecső a *Gestalt* szituációjában lát, azonban ezen kölcsönös egyensúlyi állapot és a reciprok visszacsatolás a korai európai iskolákban is megfigyelhető volt. Így ez elsősorban Emile Durkheim rendszerében is jelentkezett, ami aztán Polányi iskolájában érte el a maga végső kifejelettségét. Ezzel a fejtegetéssel csak azt próbáltam jelezni, hogy a parsons-i meghatározás és az ún. „pattern variable” konfigurációs jelensége bár nagyon is késői jelenség, de ennek megvoltak a korai európai előfutárai.

<sup>12</sup> Szecső Tamás, i. m., 133. o.

## A durkheimi hagyományok

Durkheim szociológiájában a kísérleti tudományok módszereinek a társadalmi tudományokba való adaptációjával következik be az önálló szociológia tudományként való elkülönülése. A továbbiakban alapvető megállapítás a „társadalmi tény” fogalmának fölfedezése, az ún. „choses sociales” fölfedezése, ami hol társadalmi jelenséggént mutatkozik meg, hol pedig pszichológiai jellegű (Tarde pszichologizmusát adaptálva).<sup>13</sup> A Tarde-féle pszichologizmus megjelenése elsősorban azért fontos, mert a pszichológia területéről is behatolhatott a kísérleti tudományok eszköztárából a laboratóriumi kísérletek adaptálása a társadalomtudományokba, az atom elemével együtt, melyek később a tömegkommunikációs elméletekben, például Chomsky vagy pedig George Herbert Mead tevékenysége következtében, a strukturalizmus amerikanizációjában is jelentkezik. A társadalmi tény fogalma egyben elválaszthatatlan a durkheimi dichotómiától, amit a társadalmi munkamegosztásról írott munkájában fejtett ki. Rendszerében kétfajta szolidaritást, a mechanikus és organikus szolidaritásokat különít el. A mechanikus szolidaritás kollektív jellegű, az egyént és annak tevékenységét a közösség szabályozza és az egyént a fölötte álló közösség a szabad mozgásában korlátozza, s éppen ezért a közösségi tudatot ő negatívan értelmezi. Így tehát a közösség a szabad gazdasági tevékenységet megakadályozhatja, és korlátokat emel. Ebben a helyzetben a társadalmi tény fogalma a mechanikus szolidaritásban egy kényszerszerű állapot a közösségi despotizmus miatt (ennek a kifejezésnek a neve az angolszász tudományban: „consciousness collective”). A szabad kereskedelem és az adás-vétel jelensége elsősorban a társadalmi megállapodás, az állam és az organikus szolidaritás megjelenésével együtt figyelhető meg, amikor is mindenki kereskedővé válik, minden áruvá válik, s a szabadságot elsősorban a szabad versenyen alapuló kispolgári kapitalizmus jelenti. Ez a társadalmi megállapodás egy magasabb fejlődési fázist jelent; megjelenik a szabad egyén, aki szabadon kereskedhet. Ebben a meghatározásban az állam már nem egy despotikus jelenség, vagyis az állam kialakulása, a szabad kereskedelmen és szabad versenyen alapuló kapitalizmus a szabadság egyik jelképe és megnyilatkozási formája.<sup>14</sup> A társadalmi fejlődés mércéjével mérve az organikus szolidaritás egy magasabb fejlődési fázist képvisel, mint a mechanikus szolidaritás.

<sup>13</sup> Maria Wladyka: *Teoria faktu społecznego w systemie sociologicznym Emilja Durkheima*, Ossolineum 1974, 158. o.

<sup>14</sup> E. V. Oszipova: *Szociologija Emilja Durkheima*, Nauka, Moszkva 1977, 38—51. o.

A pszichológiai és természettudományokból átvett elemi alkotórész, a társadalmi tény Durkheim egyes meghatározásai szerint hol aggregátot, hol pedig konfigurációt képez, s ez alkotja a társadalom egészét. A francia gondolkodás későbbi fejlődési szakaszában Maussnál, Althussernél és Lévi-Straussnál ezek az alapvető elemek egyben nyelvi sajátosságokkal és nyelvi vonásokkal rendelkeznek, vagyis szemiotikai elemek, s a durkheimi aggregát a nyelvi konfiguráció jelensége formájában jelenik meg.<sup>15</sup> Durkheim módszere etnometodológiai volt, vagyis a törzsi társadalmakat a civilizált európai társadalmakkal vetette össze. Így a törzsi társadalmak és az európai társadalmakhoz képest izolált társadalmak, majd pedig ezek elemei egy zárt holisztikus egységet alkotnak. Ezekben a tények kapcsolódása és fölépítése a biológiai organizmushoz hasonlítható. Ezen izolált társadalmak között, elsősorban a cserekereskedelem révén, egy kölcsönös reciprok adásvétel és csere figyelhető meg, mely mindig szimmetrikus, s ez a gazdasági cserekapcsolat egyben egy nyelvi jelenség és egy nyelvi interakció is, a kölcsönösség intézménye, mely Polányi rendszerében válik általánosítottá. Úgyszintén a törzsi társadalmak további intézményei, a „kula” nevű cserekereskedelem és a „potlach” intézménye is, a kölcsönös, szimmetrikus jellegű csere gazdasági intézményei. A cserével együtt a nyelvi reciprocitás a későbbiekben elsősorban Lévi-Straussnál jelenik meg nyomatékkal.

Az etnológiai módszer alkalmazásával Durkheim a társadalmi statika és a társadalmi dinamika jelenségeit vezeti be szociológiájába. A primitív társadalmak vizsgálatánál elsősorban az egyidejűség, a szinkronizmus jelensége figyelhető meg. Ez egyben az időbeli vektorban a társadalmi statika jelenségét képviselte. Ez a társadalmi statika jelensége az organizmus statikájából származott, ahol is a társadalom biológiai szerkezete és fölépítése a társadalom mozdíthatatlanságát és statikusságának képét biztosítja, és a biológiai részek között egy egyensúlyi állapot („equilibrium”) jelensége figyelhető meg. Azonban az összehasonlító módszer alkalmazásával, a törzsi és civilizált európai társadalmak összevetésével a társadalmi dinamika, vagyis a diakronia jelenségét is a vizsgálódásának körébe vonta, s ezzel megnyitotta a strukturális és funkcionális megközelítésben oly uralkodó társadalmi statika mellett a társadalmi dinamikához

<sup>15</sup> Lásd erre vonatkozóan a következő munkákat: Steven Lukas. *Emil Durkheim. His Life and Work*, Penguin Books 1977; Dominick la Capra: *Emil Durkheim. Sociologist-Philosopher*, Cornell University Press, Ithaca—London 1972; Anthony Giddens: *Durkheim*, Fontana Collins 1979.

vezető utat, melynek egyik legkorábbi definiálójá Comte volt, a lélek fejlődése elvének fölvezetése segítségével.<sup>16</sup>

## Radcliffe-Brown iskolája és a brit strukturalizmus és funkcionalizmus

A strukturális és funkcionális antropológia egy másik jelentős képviselője, aki szintén a francia szellemi hagyományokhoz nyúl vissza, és ezzel világítja meg a törzsi társadalmak lényegét, Radcliffe-Brown, aki nagyon sokat tanult Durkheimtől és csak néhány helyen korrigálta elgondolásait. Különösen az európai vérségi szervezetek jelenségeiből nagyon sokat adaptált rendszerében — Durkheimtől eltérő módon. Radcliffe-Brownnál elsősorban az a fontos, hogy az általa vizsgált törzsi társadalmak izolációban élnek, s ennek következtében egy organikus—holisztikus egységet és egészet képviselnek. Ezek a társadalmak elsősorban statikus jellegűek, és ezt a statikát a társadalom tagjai között a cselekvések, társadalmi interakciók láncolata tartja fenn. A társadalmi stabilitást olyan tényezők határozzák meg, mint a szerepek, viselkedések, a társadalmi normák szerinti magatartás. Az igényeknek megfelelő viselkedés az adott társadalom statikus egyensúlyát biztosítja és tartja fenn. Viszont a társadalom az interakciók révén állandóan újratermeli magát, s ezek a viselkedések egy sajátos láncolatot hoznak létre, olyan formában, mint a társadalmi hálózat („social network”). A társadalmi szervezetben és annak is funkcionális fölépítésében nagyon fontos szerepet játszik a vérségi szervezet és a közös őstől való leszármazás tudata, azon kívül, hogy az egyes exogám csoportokra való lebomlás és elkülönülés jelensége megfigyelhető. A társadalom alapvető csoportjai állandó cserék és interakciók kapcsolatában állnak egymással: ilyenek a házasság alkalmával a házastársért fizetett különböző váltságdíjak, a cserekereskedelem és különösen a „néma kereskedelem” jelenségei. Úgyszintén ilyen stabilizációs erőt jelent a „potlach” intézménye, amikor a házasságkötés alkalmával elfogyasztott hatalmas mennyiségű javak a következő házasságkötés alkalmával visszakérülnek az ajándékozó félhez. Szintén a társadalom holisztikus és stabil állapotát erősíti az az öntudat, hogy minden egyénél megfigyelhető a közösséghez való tartozás tudata, a közösségi *sentiment* („esprit de corps”). A rokonsági rendszer mellett a közösséghez való tartozás tudatát még a továbbiakban a szívélyes rokonsági tudat és viselkedési forma is erősíti („joking relationship”), amikor is az egyes rokonsági

<sup>16</sup> Maria Wladyka, i. m.; René König: *Emil Durkheim zur Diskussion*, Carl Häuser Verlag 1978.

szegmentumok közötti ellentétek, antagonizmusok, a másik közösséggel kapcsolatban-lévővel szemben az adott rokoni szegmentumnak a társadalom egészéhez való integrálódását erősítik. Radcliffe-Brown a morgani klasszifikációs rendszert nem támadja, azonban őszinte a patrilineáris leszármazás, a férfiúi őstől való leszármazás nyilvántartása az általános. Az elsődleges társadalmi szervezet az elementáris család, mely a férj és feleség közötti megállapodáson alapszik. Ezután következik a hordajellegű társadalom és a társadalmi csoport, mely vérségi alapon egy meghatározott vadászati terület fölött gyakorolja és határozza meg azok vadászati jogának mértékét. Radcliffe-Brown a matrilinearitást és a matriarchátust sem tagadja, azonban azt a kitételt alkalmazza, hogy ez elsősorban a földművelésre alapozott társadalmakban jelenik meg, mint pl. az indiai Malabárban, vagy pedig az anyasejt jellegű csoport kirajzásából következik be, elsősorban az afrikai társadalmakban.<sup>17</sup>

Radcliffe-Brown iskolája az európai evolucionista iskolák után jelent meg, amikor is, a XIX. század második felében, az „armchair” tudósok dolgozószobájukban a kultúra egyes jelenségeit a maguk kontextusukból kiragadva vizsgálták, igyekezvén közöttük a párhuzamokat megvonni a konvergencia elvének megfelelően. Azonban ez az irányzat csődbe jutott, és a boas-i mozgalom eredményeként elsősorban leírások készítésére törekedtek. A régi komparatív, összehasonlító módszer elővétele után kiderült, hogy a különböző történeti fejlődések ellenére, az egyes társadalmak evolúciójában közös vonások is megfigyelhetők. Úgyszintén a comte-i és durkheimi gyökerekig nyúl vissza Radcliffe-Brown, munkásságában, a társadalmi statika és társadalmi dinamika jelenségeinek fölismerésével. A társadalmi interakciók a társadalom organikus fölépítését és holizmusát erősítik, azonban ezek az interakciók megújuló és ismétlődő jelenségek, s ezek elsősorban a társadalmi mozgás és dinamika jelensége számára nyitják meg az utat.<sup>18</sup> A társadalmi szervezet Radcliffe-Brownnál is atomokból, alapvető építőkövekből tevődik össze, s ezeknek az atomoknak a konfigurációja határozza meg

<sup>17</sup> Ezek röviden Radcliffe-Brown strukturalizmusának jegyei Adam Kuper alapján, lásd: *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, Routledge and Kegan Paul, London—Boston 1977. Itt fölmerülhet a kérdés, hogy a brit strukturális és funkcionális iskola esetében miért csak Radcliffe-Brownról írunk — és ennek megvan a maga oka. Kuper úgy ír munkájában, hogy Malinowski és a malinowskizmus lassanként kimegy a divatból. Malinowski esetében az igények organikus kielégítésének rendszeréről van szó, és ezt az álláspontot több oldalról is támadás érte, továbbá Malinowski nem nyúl vissza azokhoz az európai gyökerekhez, amelyeket itt Radcliffe-Brownnál bemutattunk.

<sup>18</sup> Piotr Sztompka: *System and Function. Toward a Theory of Society*, Academic Press 1974.

az egyes társadalmak képét. A társadalmi tény jelensége és fogalma, továbbá ilyen jellegű lecsapódása Lévi-Strauss konfiguratív jellegű társadalmi-fejlődés-filozófiájában figyelhető meg. A mindenütt azonos építőkövek és társadalmi elemek sajátos és egyedi konfigurációkat hoznak létre.<sup>19</sup> Az atomisztikus gondolkodási mód egyik sajátos megjelenési formája Louis Althussernél figyelhető meg,<sup>20</sup> ahol a termelési eszközök, erők és viszonyok kerülnek bele egy konfiguratív gondolkodási mód menetébe, melyek egy adott társadalomra jellemző, meghatározott konfigurációkat, társadalmi formációkat hoznak létre. Hasonló formában Maurice Godelier-nél, a *Current Anthropology*-ba írott cikkében az alap („Unterbau”, angolul „foundation”) és a felépítmény („Überbau”, angolul „edifice”) és ezek egymásnak való megfelelési módja („Entsprechung”) — mindezek az elemek a konfiguratív gondolkodási módba sodródtak bele, vagyis a társadalom gazdasági struktúrája és a társadalmi formáció egy sajátos kombinációban jelentkezik, ahol a termelési módok, a termelőerők és az eszközök, az ökológiai adottság és a többletermék, mint atomok, egyfajta elemekként-strukturált konfiguratív kombinációkat alkotnak.<sup>21</sup> Radcliffe-Brown nagyon sokat merített Durkheimtől és a francia iskolától, Spencerrel együtt, azonban a társadalmi *sentiment*-nek és érzésnek, a közösségi „conscience collective”-nak ill. „esprit de corps”-nak nem tulajdonít olyan despotikus jelentőséget, s ez nem képezi az egyéniség fejlődésének korlátját, hanem a csoport és a testület kohézióját idézi elő. Így a közösségi öntudat

<sup>19</sup> A. T. Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*, MacMillan London 1965; lásd még L. C. Dunn—O. Klinberg—C. Lévi-Strauss: *Rassa a nuka*, Warszawa 1961

<sup>20</sup> Miriam Glucksman: *Structuralist Analysis. Contemporary Thought*, Routledge and Kegan Paul, London—Boston 1974, 110. o.

<sup>21</sup> Maurice Godelier: „Infrastructures, Societies and History”, *Current Anthropology* 1978. december, 763—771. o. A nyugati tudományosságban is megfigyelhető volt a marxista „alap és felépítmény” fogalmának adaptációs kísérlete, így Maurice Godelier idézett tanulmányában is. Az „Unterbau” jelenségét az „infrastructure” fogalmával, az „Überbau” kifejezését a „superstructure” kifejezéssel igyekezett jelölni. Ez a gondolat másutt is föllép, így pl. Percy S. Cohen *Modern Social Theory* című munkájában (Heinemann, London 1970, 180. o.). A *Current Anthropology*-ban, Godelier-vel vitázva, a „superstructure” fogalma esetében a társadalmi formáció fogalma alkalmazását vetettük föl, és Godelier válaszában alkalmazta a szövegben szereplő terminusokat az alapra és felépítményre vonatkozóan. Godelier válaszában kétségbe vonta Louis Althusser marxizmusának strukturális és konfiguratív jellegét, azonban ezt az álláspontunkat a *Current Anthropology* hasábjain, „On Points of Contact between East and West” című válaszunkban (1980. december, 808—809. o.) megvédtük.



előjele, ami Durkheimnél negatív — Radcliffe-Brown nem fogadja el. A továbbiakban egyes helyeken Radcliffe-Brown az európai szellemi élet sokkal mélyebb gyökereiig nyúl. Így pl. a közös leszármazás tudata a csoport- és vérségi-közösség kohézióját erősíti; ez a jelenség Foustel de Coulanges korporativitásában figyelhető meg, ahol a vérségi szegmentumok a római időkig visszavezethetők a „lares”-kultuszhoz.<sup>22</sup> Úgyszintén, Radcliffe-Brown, amikor a törzsi társadalmakat tanulmányozza, akkor nem veszi szem elől az európai társadalmak vérségi intézményeit, s így pl. a vérbosszú intézményéről, a „wergild” intézményéről tudomása van, mely azután később, az európai feudalizmus rendszerébe beilleszkedve, egy adófajtvá alakult át.<sup>23</sup> Radcliffe-Brown tehát az európai hagyományból, a durkheimi társadalmi tény fogalmából és a holisztikus nézőpont előzményeit fölüljítva hozta létre funkcionalista és strukturalista iskoláját.

### A strukturális és funkcionális analízis és a parsons-i iskola

Tulajdonképpen ezen áttekintés után térhetünk vissza kiindulási pontunkhoz, a parsons-i iskolához, mely — eddigi fejtegetéseink alapján jól láthatóan — a régi európai gyökerekhez nyúl vissza. Így a társadalmat biológiai organizmusként fogja föl, s a viselkedések és interakciók láncolata egy egész rendet („order”) hoz létre, egy kauzális alapú („sequence”) komplex - holisztikus rendszert és egészet alkotva. Úgyszintén a kombinatív gondolkodás is jelentkezik Parsons-nál, mely alkotóelemek egy egészet alkotnak és képviselnek, egy önfenntartásos motorra és mozgási dinamizmusra támaszkodva, egy állandó egyensúlyi állapot fönntartásával egy időben. Ezen elemek összességét és ezek konfigurációját „pattern variable”-nak nevezi, s nála is megfigyelhető így a társadalmi statika és társadalmi dinamika együttese.<sup>24</sup>

Már jeleztük ugyan, hogy elsősorban a francia nyelvi strukturalizmusban, a társadalmi tény és a társadalmi atom fogalma szemiotikai jelenséggént jelenik meg, azonban ez a nyelvi rendszer, a strukturalizmus és funkcionalizmus fogalmi rendszere a tömegkommunikáció nyelvében is jelentkezik. A nyelvi funkcionalizmusban és a tömegkommunikációban az egyén izolált, s az izolált atomok között az interakciók és azok interakciói valamint a szimmetrikus nyelvi kódjelicserék a kölcsönös reciprocitás

<sup>22</sup> A. T. Radcliffe-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*, i. k. 53—79. o.

<sup>23</sup> Henry Sumner Maine: *Lectures in the Early History of Institutions*, Henry Murray 1880.

<sup>24</sup> Talcott Parsons — Edward Shils (eds.): *Toward a General Theory of Action*, Harper Torchbook, New York 1951.

rendszerében zajlanak le. Ezek a nyelvi interakciók („sequence”) egy holisztikus egészet („order”) hoznak létre, mely részek között egyensúlyi állapot („equilibrium”) kialakulása figyelhető meg. Az interakciók, elsősorban reciprokális jellegű nyelvi cserék, egy hálózatot („network”) hoznak létre.

A társadalmi tények a nyelvi és tömegkommunikációs iskolákban laboratóriumi viszonyok közepette jelennek meg, a társadalmi tények exakt és empirikus tulajdonságúak, mivel ezek ugyanúgy kezelhetők, mint a természettudományok tényei.<sup>25</sup> Azonban a nyelvi strukturalizmusnak vannak olyan kutatói, akik a kollektív öntudatot, valamint a stabilitás és statika tényezőit egy akadémiai ortodoxizmusnak tekintik, és elsősorban a parsons-i konvenciókat támadják ilyen módon.<sup>26</sup>

### **A mechanisztikus materializmus funkcionalizmusa és a német szellemi hagyományok a Frankfurti Iskolában, valamint a Frankfurti Iskola amerikanizációja**

A társadalmi tény fogalmát és a társadalmi tényből, az alapvető elemekből összetevődő, organizmushoz hasonló szervezet és az elemek konfigurációjának jelenségét elsősorban a strukturális és funkcionális iskola és Durkheim egyik téziseként tartják számon. Azonban ezek a mozzanatok a korai európai fölvilágosodás XVII—XVIII. századi mechanisztikus materializmusában, pl. Locke filozófiájában is megjelentek. Így a biológiai és kémiai tudományok fölfedezései alapján az anyagot molekulák és atomok alkotják — visszanyúlva egészen Leukipposz és Démokritosz fölfedezéséig — és az anyag mozgása elsősorban a molekulák és atomok mozgásának következménye. Az atomok és a molekulák egy organikus egészet alkotnak, s ennek az organikus egész fölépítésének a kezdeténél ott láthatjuk az emberi társadalom genezisé, elsősorban a nyelv kialakulása révén. Az atomok és molekulák egy organikus egészet hoznak létre; és ezt hangoztatják tőle pl. az egykori NDK tudományában, ahol elsősorban csak a korai mechanisztikai materializmus fölfedezéseit ismertették a durkheimi fejlemények

<sup>25</sup> David Chaney: *Process of Mass Communication*, MacMillan, London 1972; R. Harré — P.F. Secord: *The Explanation of Social Behaviour*, Basil Blackwell, Oxford 1972. Itt egyben a tömegkommunikáció és a kísérleti pszichológia találkozása figyelhető meg.

<sup>26</sup> *Studies in Social Interaction*, ed. by David Sydnor, MacMillan, London 1972; *Everyday Language: Studies in Ethnomethodology*, ed. by P. Pszothas, Irwington Publisher Inc., New York 1972, 164—165. o.

mellőzésével. Helmut Korch álláspontja alapján<sup>27</sup> a molekulák és az atomok egy biológiai egésznek alkotnak és a társadalom struktúráját az anyag fölépítése határozza meg, ugyanakkor a társadalom mozgását és annak dinamikáját az atomok és a molekulák mozgása determinálja. Horst Friedrich<sup>28</sup>, még tovább megy, amikor például a társadalmi formációt a termelőerők és a termelési módok konfigurációja elméletét ismerteti, Jürgen Habermas és Louis Althusser álláspontja alapján, 1981-ben publikált munkájában. Az atomisztikus gondolkodás ezen formája Lukács Györgynél igen korán jelentkezett a *Történelem és osztálytudat* című kötetében. Lukács György a munkamegosztás alakulásával együtt mutatja be a társadalomnak ezen atomisztikus fölfogását és az atomokból épített szerves egészet. Így ír a kapitalizmus korszakára vonatkozóan: „Egyrészt, mivel mechanikussá vált részmunkájuk [mármint a proletariátus esetében] munkaerejük személyiségük egészével szembeni objektiválódása, mely már a munkaerő áruként történő eladásakor végbement, tartós és felszámolhatatlan mindennapi valósággá lesz, úgyhogy a személyiség itt a legkisebb befolyással sem rendelkező nézőjévé lesz annak, ami történik saját létével, mint egy idegen *rendszer*be beillesztett *izolált részecskével*. Másrészt a termelési folyamat mechanizáló lebontása azokat a *kötélekeket* is széttepi, melyek a munka egyes szubjektumait a *szerves* termelés során *közösséggé* fűzték össze. A termelés mechanizálódása ebben a vonatkozásban is *izolált, absztrakt atomokká* teszi őket, akik többé nem közvetlenül szervesen, nem munkateljesítményeiken keresztül tartoznak össze, ellenkezőleg, *összefüggésüket* egyre fokozottabb mértékben, kizárólag csak annak a mechanizmusnak az absztrakt törvényszerűségei közvetítik, melybe bele kell illeszkedniök.” (*Történelem és osztálytudat*, Magvető, Bp. 1971, 329—330. o. — kiemelés nem az eredetiben.)

Mint ahogy láttuk, a strukturális és funkcionális antropológia biológiai hasonlattal, a biológiai organizmus összehasonlításával él, s a társadalomtudományokat a természettudományok egyik fajtájának tekinti, elsősorban a társadalomtudományok experimentális jellege hangoztatásával. A Frankfurti Iskola esetében, a német fölvilágosodás előzményeként szintén hasonló mozzanatok figyelhetők meg. Így például Kant, filozófiájában, arra a következtetésre jutott, hogy a társadalomban is ugyanolyan törvényszerűségek figyelhetők meg, mint a természetben. A társadalomtudományok

<sup>27</sup> Helmut Korch: *Die Materieauffassung der marxistisch-leninischen Philosophie*, Dietz Verlag 1980, 73. o.

<sup>28</sup> Horst Friedrich: *Die Produktionsverhältnisse*, Dietz Verlag 1981, 71—76. o. Lásd még Hans Schleier: *Theorie der Geschichte der Geschichtswissenschaft. Zur neueren theoretisch-methodologischen Arbeiten der Geschichtsschreibung in der BRD*, Berlin 1975, 71. o.

módszerei eszerint a matematikai módszerekkel vethetők össze, mivel a társadalomban is ugyanolyan törvényszerűségek figyelhetők meg, mint a természetben, és a természettudományokhoz hasonlóan a társadalomtudományokban is a kauzalitás jelenségei és az ok—okozati összefüggések jelentkeznek.<sup>29</sup> Schelling, filozófiai rendszerében, még tovább ment, s ezeket a biológiai törvényszerűségekkel hasonlította össze.<sup>30</sup> Azonban ezek a korai „mechanisztikus-materialista” elemek elsősorban a lélek mozgási törvényszerűségeinek köntösében és egy irracionális metafizika kötelékeiben jelentkeznek. A biológiai és kémiai tudományok eredményeinek átvételekor, egy korai mechanisztikus dialektika alakul ki Schellingnél, azonban ez egy metafizikába megy át. A Frankfurti Iskolában úgyszintén jelentkezik a kanti *noumenon* jelensége, mely a kora középkori skolasztika filozófiai vitáira vezethető vissza. A *noumenon* mögött a mechanisztikus materializmus szerint egy konkrét, empirikus tartalom és tapasztalat húzódik meg. A nominalizmus szerint a fogalom mögött nincs empirikus tartalom, a realizmus esetében pedig egy konkrét empirikus tartalom figyelhető meg a fogalom mögött. A Frankfurti Iskola mondhatni a realizmus mellett foglalt állást, azonban valójában a metafizikai hagyományoknak megfelelően, a nominalizmushoz csatlakozik abban az esetben, amikor a fogalmaknak általánosító tartalmat nem tulajdonít; ezek csupán csak egyedi jelenségeket és egyszeri jelenségeket képviselnek. Így eszerint a történettudomány fogalmai nem általános és elvonatkoztatott fogalmak, hanem egyedi jelenségek csupán.<sup>31</sup> A Frankfurti Iskolának a tömegkultúrára vonatkozóan is volt filozófiája — és ez elsősorban a tömegkultúra ellen lépett föl, a szabad versenyen alapuló kapitalizmus társadalmát és kultúráját védvén, ezzel együtt a monopolkapitalizmus tömegkultúráját bírálván.<sup>32</sup>

A Frankfurti Iskola amerikai periódusában, elsősorban a korai mechanisztikus és biológiai materializmus alapján, a strukturalizmushoz és funkcionálizmushoz közeledett. Így elsősorban a korai materializmus fölfogásában megfigyelhető atomok az amerikai korszakban pszichológiai jellegűvé válnak (elsősorban Freud és a *Gestalt* hatásaként), és ezek egyben nyelvi jellegűek is. E részek, ezen alkotóelemek egy komplex egészet, egy totalitást képeznek a konfiguráció elvének megfelelően, a parsons-i iskola hatásaként. Majd a későbbiekben, a Frankfurti Iskolának Németországba való visszatérése

<sup>29</sup> Kant, i.m.

<sup>30</sup> F. W. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*.

<sup>31</sup> I. M. Davidov: *Kritika szocialno-filoszofszkich vozrenyij Frankfurtszkoj Skolü*, Nauka, Moszkva 1977.

<sup>32</sup> *Novejsze tecsenyija i problemü filosofii v. F. R. G.*, Nauka, Moszkva 1978.

korszakában<sup>33</sup> a társadalmat egyértelműen biológiai organizmusként fogják föl, a társadalom biológiai jellegű molekulákból és atomokból tevődik össze, s ezek egy biológiai jellegű struktúrát alkotnak és ennek következtében a biológiai organizmus mozgástörvényszerűségei és a társadalmi mozgástörvényszerűségek között egy egyenlőségjelet lehet vonni. Ebben a korszakban elsősorban a biológiai formában jelentkezik a holizmus, és a nyelvi elemek a szemiotikai konfiguráció holizmusához csatlakoznak.<sup>34</sup>

### **Visszatérés a makrostrukturális kérdésekhez valamint a formációelmélet jelentkezése**

A nyelvi strukturalizmus mozgalma következtében és az alapvető elemeknek, az atomoknak a pszichológiai és nyelvi tényekként való fölfogása eredményeként ez a mozgalom a makrostruktúra kérdéseihez tér vissza a társadalmi formációelmélet kérdéseinek föltárása után, Jürgen Habermas munkássága következtében.

A Frankfurti Iskola amerikanizációja következtében az NSZK-ban általánosan polgárjogot nyert a társadalmi tény fogalma és az ezek által kialakított kombinatív egész, s a holizmus kialakítása illetve e gondolatok alkalmazása. Eszerint az alkotóelemeként szereplő atomok között egy általános egyensúlyi állapot figyelhető meg a statikával egybekötöttén, azonban ezen statikus egészet a nyelvi jellegű atomok és a beszéd és a kommunikáció funkcionálása következtében a nyelvi interakciók tartják fenn. Ezt lényegében a kommunikatív cselekvés elméleteként tartják számon („kommunikatives Handeln”), azonban ezzel szemben kételyek merültek föl az NSZK tudományában, ugyanis ez a szemléleti mód a történetiséget és a társadalmi formációk jelenségét és a makrostrukturális jelenségeket nem képes föltárni. Elsősorban Jürgen Habermas-nál egy társadalmi formációelmélet jelenik meg — a társadalmak evolúcióját, és egy unilineáris fejlődést tár fel.<sup>35</sup> Így Antoni Malinowski,<sup>36</sup> a Frankfurti Iskola egyik

<sup>33</sup> J. N. Davidov, i. m.

<sup>34</sup> A Frankfurti Iskola NSZK-beli utóélete amerikanizációjára vonatkozóan több munka ismeretes, azonban ezek közül a leginkább reprezentáns kiadvány: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* hg. v. Habermas—Luhmann, Suhrkamp 1974.

<sup>35</sup> Horst Holzer: *Evolution oder Geschichte?* Akademie Verlag, Berlin 1979, 13—29, valamint 125—139. o. Jürgen Habermas a társadalmi formációk fölfedezésekor egy unilineáris fejlődési képet, tehát egy ortodox képet rajzol föl, az „ázsiai termelési mód”

ismertetője arra hívja föl a figyelmet, hogy Lukács György *Történelem és osztálytudat* című munkájának hatására egy társadalmi fejlődési kép alakul ki Jürgen Habermas-nál: így a civilizáció előtti formák, a civilizációs társadalmak (a hagyományos, majd az újkapitalista és vele együtt a liberális kapitalisztikus forma), majd pedig ezeket követik szervezett kapitalista és a posztkapitalista társadalmi formációk.

Lukács György így előkészítette a talajt ahhoz a tudományos fordulathoz, ahol a cselekvéstudomány („Handlungstheorie”) és a nyelvi strukturalizmus („kommunikatives Handeln”) egyfajta történetlenségével szemben — bizonyos fordulat következett be, mely a történeti fejlődés és a társadalmi formációk fogalma bevezetéséhez vezetett. Jürgen Habermas a *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* című munkájában a társadalmi fejlődéshez, az evolucionizmushoz való közelítés jelensége figyelhető meg.<sup>37</sup> Így megkülönböztet magaskultúrák előtti társadalmakat, ahol a konfliktusok szabályozása az erkölcsi törvényeknek és normáknak megfelelően történik, a továbbiakban elkülöníti az archaikus magaskultúrákat, ahol a legitimitás és a korai hatalmi struktúra megjelenik, azonban a társadalmi szabályozás és büntetés individuális törvények szerint történik a közösségi szolidaritással szemben, majd jelzi a fejlett magaskultúrákat, ahol már az uralmi rendszer kifejezettsége is jelentkezik és a konfliktusok szabályozása jogi törvények szerint zajlik le, majd végül a fejlődési sort a korai modern államok zárják le, ahol a bürokratizáció jelenségei figyelhetők meg s a politikai hatalom is megfigyelhető. Ebből a periodizációból azonban jól látható, hogy a hagyományos német történeti fogalmak; az alacsony- és magaskultúrák („Hochkulturen”) jelensége még tovább is kísért. Azonban a Frankfurter Iskola utóéletében is megfigyelhető, hogy ez az evolucionizmus a strukturális és funkcionális analízistől nem tud elszakadni, és kritikájának ellenére is, ehhez visszatér. Tehát a funkcionális iskolához sokkal szervezettebb kapcsolódás figyelhető meg — a történetiség ellenére — és itt a parsons-i funkcionalizmusnak nem csupán egy rendszerbe való összemontírozásáról van szó, ahogy ezt Papp Zsolt állítja.<sup>38</sup> Így elsősorban a társadalmi fejlődés elemeit és az evolucionizmust a nyelvi jellegű egységekben és építőkövekben látják. A társadalmi fejlődés elsősorban a kommunikáló tevékenység menetében („kommunikatives Handeln”) jelentkezik, ugyanakkor ennek vannak biológiai jellegű vonásai is és a

mellőzésével.

<sup>36</sup> Antoni Malinowski: *Szkola frankfurcka a marksizma*, Warszawa 1979, 336—337. o.

<sup>37</sup> Ebben a törekvésben Habermas nem állt egyedül: ilyen mozzanatok megfigyelhetők Klaus Edernél is. Lásd Horst Holzer, i.m., 139—164. o.

<sup>38</sup> Papp Zsolt: *A válság filozófiájától a konszenzus szociológiájáig*, Kossuth, Budapest 1980, 280. o.

társadalmi és gazdasági fejlődés a biológiai és behaviourisztikus elemek interakciói révén valósul meg — Habermas elképzelései szerint is. A társadalmi fejlődés a nyelvi elemek láncolatából alakul ki és a nyelvi jelenségek interakciós láncolatát fejlődésként kezelik. Ez abban is megnyilvánul, hogy a társadalmi formációk: a termelési eszközök, termelési viszonyok, termelési módok nyelvi tulajdonságú elemekből tevődnek össze. A termelési módok és különösen a társadalmi formációk egy konfigurációképződés következményei.<sup>39</sup> Itt is ugyanazok a folyamatok figyelhetők meg, melyeket Louis Althusser és Maurice Godelier tevékenységében jeleztünk, ahol a nyelvi strukturalizmus konfiguratív és kaleidoszkopikus gondolkodású módja segítségével a társadalmi formációk makrostrukturális rendszeréhez és a történelmi evolúcióhoz keresik a kivezető utakat, ugyanis a strukturális és funkcionális analízisben az organikus hasonlat következtében elsősorban a társadalmi statika került előtérbe. Azonban a társadalmi formációkhoz vezető út keresése nem mentes buktatóktól, s a funkcionalizmus és strukturalizmus kritikája ellenére, a nyelvi-szemiotikai, strukturális és funkcionális analízis köntösében jelentkezik a termelési módok és társadalmi formációk kérdése.

Ebben a fejlődési változatban is láthatjuk, hogy a modern parsons-i funkcionalizmus az európai gyökerekig, Durkheim és Radcliffe-Brown funkcionalizmusához nyúl vissza. Ugyanakkor a német szellemi hagyományokból kinövő Frankfurti Iskola a funkcionális európai előzményeit sajátítja el Parsons hatásaként az amerikai periódusában. Vagyis a tudományos tradíciók találkozásának jelensége figyelhető meg: a durkheimi és a radcliffe-browni iskola a mechanisztikus materializmussal és az amerikanizált Frankfurti Iskolával találkozik.

<sup>39</sup> Jürgen Habermas: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, 164—190. o.

## SUMMARY

### *Cultural, Structural and Cognitive Sciences and Crossroads of Intellectual Traditions*

The 1989 Eastern European revolutions had their roots in philosophical thought, too. Despite of the 'iron curtain' mutual links existed between the Western functionalist, structuralist, pragmatic and the Eastern vulgar Marxist science and thinking. The early roots of these could be found in the traditions of English and German philosophy of Enlightenment and later on. Elements of Western-like functionalist, structuralist and pragmatic rationalism were given in the philosophy of Locke, Hobbes, Descartes and Newton; rationalist elements can be discovered within the framework of German classical philosophy of nature (Kant, Fichte, Schelling, Hegel).

This mutual conversation between East and West occurred later in the field of classical structural, functional and neo-positivistic sciences, too. The Western ones were origi-

nated from Durkheimian traditions together with the activity of Radcliffe-Brown or the Parsonian „Gestalt” with his theory of action side by side with the appearance of the cognitive science and theory of communication (Noam Chomsky). The Eastern „Gestalt” is coming from the structure of the natural order of matter together with conscious communicative actions (Cf. „kommunikatives Handeln” at Jürgen Habermas). As mediators between Eastern and Western functional pragmatic science Georg Lukács (and the Marburg and Frankfurt school) further the German neo-positivistic sciences and Jürgen Habermas could be mentioned. Further in the paper the activity of Horst Holzer is evaluated as a radical hawk of German neo-positivistic and new-leftist science, promoting German *intellectual* unification.



# MÓDSZER, TÖRTÉNELEM ÉS DIALÓGUS

(Kísérletek a „történeti” kifejezésére)

FEKETE LÁSZLÓ

## 1. Módszer, episztemológia és reflektív gondolkodás

Arisztotelész, Descartes, Kant, Frege, Wittgenstein és mások kísérletei után képtelen ötletnek tűnik „módszerről” írni. Történelem ürügyén módszerről írni pedig egyenesen felesleges, hiszen általánosan elfogadott az a nézet, hogy a társadalmi és a gazdasági cselekvések motivációinak, irányának és céljának, a társadalmi és a gazdasági intézmények szerkezetének és működésének törvényszerűségei történetileg föltártak. Ezeknek a törvényszerűségeknek ismerete létrehozza és egyben meghatározza a történelemről való értekezés uralkodó, tudományosnak tekintett beszédmódját. Így nem csoda, hogy a történeti módszer problémája számos esetben a tudományos elokvencia szabályainak helyes követésére korlátozódik. Alkalmazott matematikával, ökonometriával, társadalomstatistikával foglalkozó egyetemi tankönyvek tucatjai kínálják a tudományos elokvencia szabálygyűjteményeit. Ezekből mindenki kiválaszthatja magának a legmegfelelőbbet, a legtudományosabbat a történeti-társadalmi világ „tényeinek” és „történéseinek” újabb rekonstrukciója számára. Eközben kevés szó esik arról, hogy ezeknek a választásoknak — a „tények” és „történések” különféle tudományos rekonstrukcióinak — alapja egy olyan fejlődéstörténeti terv, amely hosszú előtörténet után a XVIII. században körvonalazódott, s amelyet később, fölszerelve a tudományos tárgyszerűség protokolláris kellékeivel, időtől, helytől, kultúrától független, egyetemes *történelmi nyelvvé* avattak. S a terv, a „tények” és „történések” újabb és újabb fejlődéstörténeti rekonstrukciója által, azóta is szilárdan tartja magát. Ezzel együtt az eredeti kiindulópont, a „történeti” jelentésének fejlődéstörténeti megalapozása helyébe a fejlődéstörténet módszertani megalapozása és tényszerűségének bizonyítása lépett. Vagyis a rögzített módszer, az egyetemes *történelmi nyelv* segítségével gondosan válogatott és kifejezett „tények” és „történések” meggyőzőereje váltotta föl a „tények” és „történések” jelentésének egykori történetfilozófiai megalapozását.

Ezért mindenekelőtt is föl kell tennünk a kérdést: miről beszélünk tulajdonképpen, amikor módszerről beszélünk? Az első (Gustav Schmoller és Karl Menger közötti) és a második (a Schmoller-tanítványok, Werner Sombart és Max Weber közötti) *Methodenstreit*, vagy a Hempel—Oppenheim-tanulmány után erre a kérdésre meglehetősen

egyértelmű választ lehetett adni.<sup>1</sup> Ezen nagy hatású viták és tanulmányok után a módszer valamiféle objektív eszközt jelentett a történelem és a társadalom kutatója számára, amely végre lehetővé teszi a gazdasági és társadalmi cselekvések és intézmények történetének teoretikus rekonstrukcióját, s időtől, kortól és kultúrától független objektív reprezentációját. Úgy gondolták, hogy az objektív módszer, a tudományos elokvencia szabványosítása lehetővé teszi a történész számára, hogy végre maga mögött hagyja a történeti narratív part menti vizeit, ahol a fikció sziklazátonyai mindig bőségesen leselkedtek rá. Ez a történeti módszer nyilvánvalóan akkor a legtudományosabb, ha a szigorú tudományok által szentesített játékszabályok alapján van megtervezve.

Ennek a tudományos közelítésnek hosszú időn keresztül különös súlyt adott C.G. Hempel és E. Nagel tekintélye. Természetesen Nagelnek és Hempelnek a maguk módján igazuk van, amikor vizsgálódásaik során a társadalmi és történeti magyarázatokat is az *episztémé* szabályainak rendelik alá; illetve amikor rámutatnak, hogy a történelem és a társadalom tudományos előállítása — csakúgy, mint a természet tudományos megtervezése — az *episztemikus* tudásformák szabályainak követésével történik. Ezt a történelem és a társadalom kutatói tulajdonképpen a tudományfilozófusok részéről jövő kedvező ajánlatként, az áhitott egyenjogúság elnyeréseként is értékelhetnék. (S bizonyára sokukat büszkeség is tölt el ezért.) A probléma persze régi keletű: mondhatni Platón *Lakomája* óta maga a mulékony és egy nem rögzített nyelven kifejezett valóság került kedvezőtlen megvilágításba.<sup>2</sup> Ezért, hogy a humán tudományokra az áltudományosság árnyéka ne vetülhessék, a módszerrel foglalkozó tankönyvek sokasága kínál a történelem, a társadalom és a gazdaság kutatójának olyan használati utasításokat a kirakósjátékához, amelyek a mulékonyssággal szemben az állandóság elemeinek — „meghatározó faktorok” (Hempel) vagy „alkotórészek” (Nagel) — megragadását és „az érvelés rögzítésének titkát” (Leibniz) ígérik.

Miközben tehát egy valóban tudományosnak gondolt módszer, a társadalmi-történeti világról való értekezésnek a tudományos elokvencia rögzített szabályainak értelmében, más szóval a deduktív-nomologikus tudomány technikái, a matematikai-statisztikai analízisek, az ökonometriai modellek a történeti kutatások hétköznapi rutinjává váltak, illetve az antropológia megújította a gazdaság- és társadalomtörténeti felfogásának idiografikus szemléletét, amennyiben a gazdaság és a társadalom determinisztikus fogalmi kerete helyébe egy valamivel rugalmasabbat állított, maga a módszer jelentése

<sup>1</sup> Salmon, W.C., 11—60. o.

<sup>2</sup> Hempel, C.G., kül. 231—243. o.; Nagel, E., 535—546 és 606. o. vö. Adorno, Th. W., Bev.

radikális változáson ment keresztül. Talán nem teljesen önkényesen teszem ennek a változásnak a kezdetét az 1960-as évek elejére. Amikor is ti. a harmadik, úgynevezett *Positivismusstreit* (Th. W. Adorno, K. Popper, H. Albert, J. Habermas, R. Dahrendorf, H. Pilot és mások) nyomán a módszer hagyományos klasszifikációs sémájának átrendeződése következett be.<sup>3</sup> Ennek az átrendeződésnek következtében az idiografikus és a nomotetikus módszer szembeállítás is elvesztette korábbi jelentését. Mondhatni egy kölcsönös félreértéseken alapuló, olykor követhetetlen és többnyire tárgyavesztett vita tárta föl leginkább a kívülálló számára a különböző módszerek melletti és szembeni érvelésideologikus jellegét. A tudományos kommunikáció lefektetett szabályait követve a felek episztemológiai érveket vonultattak fel két szembenálló történetfilozófiai érték, tudniillik a társadalmi „piecemeal”-reform és a „kritikai elmélet” mellett és ellen. A kívülálló talán abban tudná összefoglalni a vita tanulságainak és következtetéseinek lényegét, hogy, a tudományos megismerés episztemológia megalapozásának elégtelensége következtében, az eddig értékmentesnek és objektívnek gondolt módszer problémája a történeti és társadalomelméleti vizsgálódások részévé, annak alapkérdésévé vált. Egyszóval az episztemológia, mint az apodeiktikus tudás tudására vonatkozó tiszta tudomány, többé már nem tud saját társadalmi-történeti eredetének vizsgálata nélkül megfelelni annak a föladatnak, amelyet mint *prima philosophia* a XVII. század kezdete óta a valóság tudományos megtervezésében oly sikeresen ellátott.<sup>4</sup> Eddig tehát a módszer csak mint semleges, külső eszköz vett részt a történelem és társadalomelmélet absztrakt építményének megtervezésében és a kiválasztott történeti, szociológiai, antropológiai panelek összeillesztésében. A módszert nem tekintették ama reflektív gondolkodási folyamat részének, amelynek során maga az elméleti rendszer, a fejlődéstörténeti terv, a teleologikus történelem egyáltalán létrejön. Az 1960-as évektől viszont a módszer nemcsak több mint a történelem, a társadalom és a gazdaság kutatójának fejlődéstörténeti kirakósjátékához mellékelt használati utasítás, de több mint episztemológia. A módszer új szemlélete és az episztemológia közötti különbséget talán úgy lehetne kifejezni, hogy míg az episztemológia a tudományos elméletek alapvető episztemikus szerkezetének kritikai elemzésére korlátozódik, az új módszer viszont azt a tevékenységet vizsgálja, ahogyan az ember tudottá teszi és megtervezi a társadalmi-történeti világot. A tevékenység tehát magát a tudottá tevést („episztemizálást”), és nem a megismerés folyamatát jelenti. Így szükségképpen kerül maga a tudás (a *cognitio* és nem a *ratio*!) a történeti és társadalomelméleti vizsgálódások középpontjába, maga a

<sup>3</sup> Lásd *Positivismusstreit*.

<sup>4</sup> Apel, K.-O., 57. o.

társadalmi-történeti világ tudottá tételének kommunikatív folyamata válik egyre inkább a vizsgálódások tárgyává. (Tehát nem a kérdés, hogy hogyan tárható föl az objektív módszer segítségével a társadalmi-történeti világ realitása, hanem a tevékenység, ahogyan az ember tudottá teszi, megtervezi és kifejezi maga számára ezt a realitást.) Történeti perspektívából vizsgálva pedig az a kérdés, hogy miért teszi az ember koronként és kultúránként különböző módokon tudottá, megtervezetté és kifejezetté a társadalmi-történeti világ realitását, s egyáltalán mi lehet ezeknek a terveknek az alapjuk?

A társadalmi-történeti világ leírására használt módszer, a tudományos elokvencia szabályainak rögzítése mellett felhozható gyakorlati érvek persze elsősorban a „tények” és „történesek” jelentésének interszubjektív érvényességére és igazságára, egyszóval egyetemes felidézhetőségükre épülnek, azokra az érvekre, amelyek a szigorú tudományokból lettek kölcsönözve. Bár úgy gondolom, hogy a történeti és társadalomtudományokban ezek az érvek teljességgel érdektelenek — hiszen miféle interszubjektív érvényessége és igazsága lehet azon „tények” és „történesek” jelentésének, amelyekről kinyilvánítjuk, hogy *kívül* fekszenek az ember „történeti” jelenlétének határain —, a törekvés maga teljesen érthető. A „történeti”-nek a *történelem nyelvén* való egyetemes kifejezhetetlensége szükségszerűen vezetett a kultúra jelenidejűsége fölötti, értékmentes módszer utáni kutatáshoz. A mi fejlődéstörténeti tervünk mindenekelőtt a modernitás és modernizáció, a racionalitás és racionalizáció *történelmi nyelvén* szól hozzánk, ezekkel a fogalmakkal akar úrrá lenni az ember „történeti” jelenlétének fenomenalitásán.

A történeti tudományok még nem szabadultak meg teljesen az egykori modernizációs-elméletek s az ehhez kapcsolódó gazdasági és társadalmi racionalitás-elméletek szemléletétől, miközben a múlt szemlélésének ez a módja elveszítette a múlt radikális, a jelenhez szóló értelmezésének azt az újszerűségét, amellyel különösen a XIX. század második fele óta rendelkezett. Nyilvánvaló, hogy nem az ember gazdasági és társadalmi cselekvéseinek, gazdasági és társadalmi intézményeinek történeti vizsgálatától kezd általában elfordulni az érdeklődés, hanem attól a módtól, ahogy a történeti tudományok az objektív módszer segítségével tudottá teszik a múltat. A módszer problémái mögött tehát a múlt tematizálásának módja, a huszadik századi *episztémé* problémája húzódik meg: annak a valóságkonstrukciónak a jelentésvesztése, amelyet a modernitás, modernizáció és racionalitás fogalomkörével, ezen a privilegizált *történelmi nyelven* írja le a világot, s igyekszik felülkerekedni annak fenomenalitásán. Ugyanakkor a XIX. századi fejlődéstörténet, kialakulásától fogva, maga előtt görgette a fölvilágosodás történetfilozófiájának egy másik, föloldhatatlannak tűnő dilemmáját, nevezetesen azt,

hogy nem tudott tevékeny kapcsolatot teremteni a fejlődéstörténeti terv és az emberi jelenlét, a történelem és az emberi szabadság között.

## 2. A modernitás avagy a történelem világi birtokbavétele

A múlt föltárásának módszere, a tudományos elokvencia rögzített szabályai ellen fölhozható érvek megértéséhez először is meg kell vizsgálnunk fejlődéstörténeti szemléletünk ama kognitív tartalmainak eredetét, amelyeket ez a módszer legitimizált és örökített tovább. S nem utolsósorban be kell mutatnunk azt a kulturális közeget, amelyben a történelem- és társadalomelméleti gondolkodás a modernitás és modernizáció, a racionalitás és racionalizáció fogalmait (a fejlődéstörténeti terv kognitív tartalmait) a vizsgálódás középpontjába állította, és a nagy mű, az általános elmélet végső megalapozásává tette. Ezeket a fogalmakat a XIX. század közepétől az első világháborúval lezáruló korszak értékvilágában, intellektuális törekvéseiben fogant általános elméletek — Comte-é, Millé, Marxé, Marshallé, Durkheimé, Paretoé, Weberé — kanonizálták és örökítették tovább. A társadalomelméleti gondolkodás Comte-tól Weberig terjedő korszakában kezdtek azok a társadalmi-történeti világ elméleti rekonstrukciójának fogalmi megalapozásaként szolgálni, ekkor kezdték a tudományos gondolkodás uralkodó beszédmódját, s ezzel együtt a „tudományosság” kritériumát meghatározni. Persze a gyökerek a XVII. század racionalizmusáig, a fölvilágosodás történetfilozófiai elképzeléseiig nyúlnak vissza. Mondhatni a racionalista örökség és a fölvilágosodás szublimált, morális értékeket és a történelem teleologikus célját hordozó fogalmai materializálódnak egy a kialakulásától kezdve jellegzetes „válság”-tudományban: a szociológiában. A szociológia abban az értelemben „válság”-tudomány, hogy a XVIII. század közepétől föllépő társadalmi és gazdasági diszlokáció eredetét, a fejlődéstörténeti tervtől való eltérés okait kívánta vizsgálni, s a társadalmi és gazdasági mozgások föltárt törvényszerűségeit a gazdaság, a politika, a jogalkotás, a társadalmi érintkezés, a gazdasági tevékenység, a kultúra, egyszóval az élet minden területének a jövő felé nyitott konfliktusmentes megszervezésének szolgálatába állítani. Ennek megfelelően a szociológia a céljait tekintve gyakorlatias, amennyiben kinyilvánítja, hogy közvetlen és szoros kapcsolatot tart fenn a *valósággal*, vagyis a társadalom és a gazdaság elméleti rekonstrukciója a társadalmi-gazdasági mozgások elemzésén alapszik; s ebből a valóságból a racionalitás, mint a modern társadalom szerveződésének, az emberi cselekvéseknek, a polgári értékeknek és gondolkodásnak — a *civiliténak* — alapeszméje egyre határozottabb kontúrokkal kirajzolódik. A társadalmi-történeti valóság elemzése következtében képes rámutatni a társadalmasodás

és a gazdasági cselekvések alapeszméjének, a racionalitásnak történelmi fölemelkedésére, s technikákat ajánl a társadalmasodás és a gazdasági tevékenység racionális gyakorlatának teljesebb kibontakoztatásához. Másfelől viszont a XIX. századi szociológiából hiányzik a saját értékszemponjtaira vonatkozó reflektivitás, amennyiben a társadalmi-történeti világ elméleti rekonstrukciójának alapeszméit — amelyek csak úgy kirajzolódnak a „tények” és „történesek” roppant tömegéből — nem teszi vizsgálat tárgyává. Így azok eredete nem válhat világossá a történeti és társadalomtudományok számára. A történelem- és társadalomelméleteknek saját intellektuális eredetükre irányuló reflektivitás hiánya — a kinyilvánított program ellenére — éppen az elméleti rekonstrukció valóságtartalmát teszi kétségessé. A kritikai reflektivitás helyett a *belle époque* történelem- és társadalomelméletei azzal a többé-kevésbé kifejezett előfeltevéssel siklanak át az eredetre vonatkozó kérdéseken, hogy a módszer — amellyel leírják a valóságot — egyszerre öleli föl a társadalmi és a gazdasági folyamatokból közvetlenül eredeztethető kognitív és tapasztalati tartalmak együttesét. Így a tapasztalati állításaink kognitív megalapozása teszi lehetővé azt a törekvést, hogy a „tények” és „történesek” elméleti rekonstrukcióját egyáltalán elvégezzük, illetve a kognitív állításaink tapasztalati megalapozása biztosítja azt, hogy a valóság „tényeinek” és „történeiseinek” elméleti rekonstrukcióját egyáltalán egy valóságos társadalmi-történeti létezőként legitimizálhassuk. Tehát a „valóság”-tudomány valósága egy kétarcú valóság, mely egyszerre tartalmazza az ember történeti jelenlétében megjelenő társadalmi-gazdasági diszlokáció és e diszlokáció fejlődéstörténeti meghaladásának bizonyítékait. Ez a kétarcú valóság egyszerre igazolja a történeti jelenlét tudományos föltárásának szükségességét és a föltárt társadalmi-gazdasági diszlokációról a fejlődéstörténeti terv alapján kiállított diagnózis helyességét. A tudományos gyakorlatban ez a kettős megalapozás úgy működik, hogy a történelem és a társadalom kutatója a tapasztalati tények céljainak és irányának magyarázatához kognitív tényekhez — a valóság fejlődéstörténeti „föltárulkozásaihoz” — folyamodik, ugyanakkor a kognitív tények jelenlétét és a társadalmi-történeti folyamatokra gyakorolt hatását a tapasztalati tények — a valóság fenomenális megnyilvánulásainak — alapján erősíti meg. További kérdésként merülhet föl persze az, hogy mi történik akkor, amikor a tapasztalati tények valósága nem erősíti meg vagy egyenesen ellentmond a gyakorlatban a társadalom és a gazdaság történeti fejlődését meghatározó racionális rend kognitív tényein alapuló valóságnak, vagyis magának a fejlődéstörténeti tervnek. Biztosan állítható, hogy ezektől a kínos eltérésektől a hagyományos történelem- és társadalomelméletek művelői és hívei egyáltalán nem jönnek zavarba. A kritikai reflexió hiányában ezek a valamik többnyire nem is válnak ténnyé, rosszabb esetben pedig nem ellentmondásokat hordozó ténnyé válnak a tudományos vizsgálódás során. S ha mégis, akkor azokra legföljebb úgy tekintenek, mint

az ember „történeti” jelenlétének partikuláris eseményeire, nem pedig magának a történelemnek mint modernizációs és racionalizációs folyamatnak tényeire. Ebben az esetben a normatív értékeket hordozó kognitív tények, a társadalmi gyakorlatot meghatározó szabályokként lépnek a fenomenális világ helyébe. E szélsőséges eset tanulmányozásához különösen a tudományos utópia és az udvari tudomány lát el bennünket szemléletes példákkal. A kétféle tény közötti viszony tehát korántsem nevezhető kölcsönhatásnak a történelem- és társadalomelméleti gondolkodás *belle époque*-jában. A módszer és — a tudományos elokvencia játékszabályait követő elemzésekben — többnyire a normatív értékeket hordozó kognitív tények kerekednek fölül. Ennek megfelelően a módszer alapfogalmai is kettős, tetszés szerint fölcserélhető jelentést hordoznak: a modernizáció és racionalizáció (mint a valóságra vonatkozó tapasztalati tények) magát a társadalmi-történeti folyamatot jelenítik meg, a modernitás és racionalitás (mint a valóság örök és racionális rendjére vonatkozó kognitív tények) ennek a folyamatnak mértékéül szolgálnak. Ez a módszer adná a kezünkbe a valóság egyetlen teoretikus olvasatának kulcsát, s egyben ez a módszer tárná föl a „tények” és „történesek” fenomenális világában mozgó ember előtt saját partikuláris cselekvéseinek történelmi vezérfonalát. Ebben, a világ racionális rendjében elhelyezkedő „tények” és „történesek”, illetve a „tények” és „történesek” világában bennelévő racionális rend fikciójában áll „az érvelés rögzítésének titka”. S ez, a történeti és társadalomtudományokban a mai napig is föllelhető módszertani meggyőződés az, amely megalapozatlan. Ugyanis kétséges az, hogy az alapfogalmak egyszerre szolgálhatnak mértékül (ti. amit a *priori* tudunk) és jelenthetik magát a történeti-társadalmi folyamatot (ti. amit tudni akarunk). Mondani sem kell, hogy a megoldás lehetőségét keresve nem a célokra vonatkozó, s a normatív értékeket hordozó kognitív tények kiiktatásával vagy azok tapasztalati megalapozásának keresésével oldható föl ez az ellentmondás. Ezek az értékek velünk vannak, s a kérdés az, hogy a társadalmi-történeti világ értékeit egy normatív előírásokon — tehát alapvetően dominancián — nyugvó egyezség vagy a kommunikáció során kialakuló egyetértés hozza létre.<sup>5</sup> Ezt a problémát a tudásformák és a „történeti” viszonyának és a tudottá tett valóság nyelvi keletkezésének kapcsán, a tanulmány záró fejezetében fogom érinteni.

Visszatérve az objektív módszer történeti eredetének kérdéséhez, talán sürgősségtelen hangsúlyozni, hogy a racionális rend kognitív tényeinek és a fenomenális világ tényeinek ez a különös szimbiózisa jellegzetes XIX. századi fejlemény a tudománytörténetben. Ez a kettős érvelés, a normatív és a pozitív, tapasztalati és kognitív szempontok állandó

<sup>5</sup> Habermas, J., Bd. 1, 455. o.

fölcserélése ugyan nem volt teljesen idegen a XVIII. századi racionalista tudomány módszerétől, ugyanakkor általában azt lehet mondani, hogy a racionális rend létre vonatkozó és az alapvető értékeket hordozó kognitív tények tapasztalati megalapozását — a XIX–XX. századi tudományosság egyik alapvető föltételét — az elődök szükségtelennek és lényegtelennek tartották. Egy ilyen igény nehezen is lett volna értelmezhető. A tudományosság fogalmához, amely tulajdonképpen a racionális rend létre és fölépítésére vonatkozó tudást jelentette, ez nem tartozott szorosan hozzá. S egyáltalán a racionális rend létének és fölépítésének tudását a tudományos megismerés módszere segítségével vagy tapasztalati úton nem tartották lehetségesnek. (Annál is inkább, mert a XVIII. századi tudományos elképzelés szerint ez a racionális rend a fenomenális világban még nem tárulkozott föl.) Mondhatni ez a *még nem és miért nem?*, s ha igen, *akkor mikor?* és *hogyan?* volt az, amit a jelenre irányuló kérdésként és a jövő előtt álló föladatként a tudomány egyáltalán maga elé állított. Hogyan válhat ez a racionális rend, a társadalom természetes állapota — ami után az autentikus valóságot befogadni képes intellektusban és nem az ember fenomenális világának hiányos valóságában kutattak — az ember mindennapos létformájává? Ez persze végső soron azt jelenti, hogy a XVIII. századi tudományosság a valóság fogalmának egy sokkal szélesebb tartományával, legalábbis máshol fekvő tartományával dolgozott. Ezért bármilyen természetesnek tűnik ma ez számunkra, a gazdaságról és a társadalomról, az emberi cselekvésekről és azok intézményesüléseiről értekező XVIII. századi szerzők műveinek csak *témája*, de nem a tudományos vizsgálat tárgya a gazdaság és a társadalom s az emberi cselekvések. Más szóval a gazdaság és a társadalom szerveződéseiről, az emberi viselkedésről és cselekvésekről megfogalmazott állítások nem a „történeti” jelenlét különböző módjainak és társadalmi-gazdasági cselekvéseinek vizsgálatán alapulnak, hanem — véleményünk szerint — azok a „tények” és „történetek” mögötti autentikus világ racionális rendjének az intellektusban történő föltárulkozásából eredhetnek. A tudomány nyelve, egész fogalomkészlete ennek a racionális világrendnek, az autentikus valóságnak — jobb és pontosabb eszköz híján — diszkurzív (deduktív) kifejezésére irányult, az ember társadalmi részvétele, gazdasági cselekvései és intézményei a történelem egyetemes nyelvén voltak megjelenítve. A tudomány privilegizált nyelven vagy fogalomkészlete szerint kapott jelentést az ember gazdasági cselekvéseinek célja, társadalmi jelenlétének legfelsőbb értelme. Illetve a kognitív tények értékszempontjai alapján zárták ki az ember fenomenális világának hiányos valóságához tartozó „irracionális” cselekvéseket, devianciákat (anélkül hogy mélyebben rá tudtak volna mutatni a nem-tudás okaira). Ez persze egy további előfeltevést tett szükségessé, nevezetesen azt, hogy a tudományos nyelv fogalomkészlete mintegy grafikus és auditív másolata a racionális rend kognitív tényeinek, nem pedig a



saját történeti jelenlétét értelmező, megfogalmazó ember kommunikatív cselekvéseinek, amelyek koronként és kultúránként különbözőképpen teszik tudottá és megtervezetté önmaga számára a világot. Természetesen a tapasztalati tények véletlenszerűen szintén kifejezhetik ezt a rendet, de azok végső soron csak a fejlődéstörténeti terv beteljesülésének pillanatában — a „kereskedő vagy civilizált társadalomban” (Hume, Adam Smith, Adam Ferguson) — fognak megegyezni a kognitív tényekkel. Akkor, amikor a racionális rend autentikus valósága kezdi kitölteni a társadalmi gyakorlat hiányos valóságának tereit. Akkor, amikor a történeti fejlődés végső állomásaként maga a racionális rend lép a fenomenális világ helyébe. A racionális rend fikciójának kognitív tényei, egész fogalomkészlete (a kognitív tények grafikus és auditív másolatai) vonul át az eredet föltárása nélkül a XIX—XX. század történelem- és társadalomelméleteibe. A kétféle, kognitív és tapasztalati tény szétválasztásán (ez a tudományos vizsgálódás módszertani fázisa) és újraegyesítésén (ez pedig a tudományos vizsgálódás magyarázó fázisa) keresztül válnak ugyanazon megismerési folyamat egymással fölcserélhető, a módszer szabályai szerint mozgatható fogalmakká. Így a módszer elfedi a kognitív tények értéktartalmainak eredetét, nevezetesen azt, hogy azok nem egy tudományos vizsgálódás módszertani és magyarázó fázisainak mozgatható fogalmai voltak, hanem a racionalista gondolkodás egykori fejlődéstörténeti tervének végső megalapozásaként szolgáltak, amelyek nem szorultak semmiféle tudományos megerősítésre. Ezek a kognitív értékeket hordozó fogalmak tették lehetővé, hogy a tudományos diszkusszió megindulhasson, a tudomány mint tevékenység egyáltalán létrejöhessen. Legalábbis egy olyan tudomány, amely az autentikus valóság tudását egy morális és örök racionális rend fikciójával kívánta biztosítani, amely ugyan csak intuíció útján tudható, de a tudományos módszer segítségével — ha hiányosan és töredékesen is — valahogy megjeleníthető. Ekkor ez a módszer, a tudományos fogalmak bináris rögzíthetőségének gondolata (ti. azok egyfelől a dolgokhoz, másfelől az intellektus „nyelvéhez” kapcsolódnak) éppen azt szolgálta, hogy a tudományos diszkusszió nyelve és fogalmaink a morális és örök racionális rend értékeihez igazodhassanak. A társadalmi gyakorlat felől nézve pedig azt, hogy az ember történeti cselekvései a morális és örök racionális rend értékeit követhessék.

### 3. A történelem győzelme a „történeti” fölött

A történelem- és társadalomelméleti gondolkodás XIX. századi és XX. század eleji *belle époque*-ja után, egy általános elméleti rendszer létrehozására irányuló tudományos törekvés utolsó állomásaként, az 1920-as évektől jelenik meg a korszak jellegzetes műfaja, a *kommentár*. A kommentár elnevezés természetesen nem minősítő jelző. A Weber utáni történelem- és társadalomelméletek között számos monumentális kísérletet találunk. Azonban, miként a középkori filozófia az arisztotelészi rendszer kategoriális határai között, úgy az *époque de commentaires* történelem- és társadalomelméletei is megmaradnak az előző korszakban kanonizált tudományos elokvencia szabályai szerint felépített fejlődéstörténeti terv kategoriális szerkezetén belül. Azon a szerkezeten belül, amelyet a comte-i, milli, marxi, marshalli, durkheimi, paretoi, weberi általános elméletek kidolgoztak és hátrahagytak. Ahogy már korábban tettem, itt is rá kell kérdeznem arra, hogy mi is valójában a tárgya az e korszakban született történeti és társadalomelméleti rendszereknek. A valóság kifejezésére használt privilegizált *történelmi nyelv* szerkezetének megőrzése alapján arra lehet következtetni, hogy ezeknek a műveknek a tárgya nem csak (és számos esetben nem is elsősorban) a társadalom és a gazdaság, az emberi cselekvések és azok intézményesülései. A társadalom és a gazdaság, az emberi cselekvések tematizálása és elméleti konstrukciójának létrehozása mellett, az *époque de commentaires* munkáiban legalább annyira meghatározó az a törekvés, hogy a teoretikus konstrukciók történeti rekonstrukcióját is elvégezzék. A vizsgálódás ugyan többnyire az ember „történeti” jelenlétének megértésére irányul, de kiterjed azokra a területekre — a történeti múltra és magára a jövőt felölelő fejlődéstörténeti tervre —, amelyekben ez a pontszerű, fenomenális jelenlét túlnyúlik önmagán.<sup>6</sup> Így az ember „történeti” jelenlétének történeti és társadalomelméleti értelmezése egy történetileg rekonstruált világ, az elődök valóságszemléletén alapuló privilegizált történelmi nyelv szerkezetében tárulkozik föl, s ugyanígy maga az előrejelzés is ezen a nyelven létrehozott társadalmi-történeti világon belül fogalmazódik meg. A jelenlét kognitív értékeinek ítélete azonban úgy jelenik meg, mintha azt csak a történeti rekonstrukció és a fejlődéstörténeti terv alapján lehetne hitelesen megítélni. A 1920-as évektől megjelent történeti és társadalomelméleti munkákban kimondva-kimondatlanul az az igény fogalmazódott meg, hogy a történelemről és a társadalomról való gondolkodás elméleti mezője az egykori társadalomelméletek elméleti konstrukciójának történeti rekonstrukciójával tágítható, s ez a rekonstrukció vezethet csak el a társadalom működésének egy

<sup>6</sup> Gadamer, H.-G., i. m.

teljesebb megértése, az általános elmélet megalapozása felé, s mindenekelőtt az emberi jelenlét partikularitásának a fejlődéstörténeti terv felőli megértése felé. Ami történt, az elsősorban a fejlődéstörténeti terv kognitív elemeinek korrekciója és további finomítása, s igen csekély nyoma van annak a reflektív szemléletnek, amely arra mint az egykor tudottá tett és megtervezett valóság történeti építményére tekint. Az általános társadalomelméleteknek épp ez a fajta történeti valóságrekonstrukciója az, amellyel szemben ellenvetések merültek föl az utóbbi évtizedekben. Elsősorban azért, mert miközben a történeti rekonstrukció és a fejlődéstörténet terv a jelenlét valóságának értékhatárain *belül* születik meg, ezeknek az értékhatároknak a korrekcióját egy „magasabb rendű” valóságot megjelenítő — a történelem *téloszát* is felölelő — tervre hivatkozva, *kívülről* gondolják elvégezhetőnek. Ebben nyilvánul meg a társadalmi utópia (és hasonlóképpen az udvari tudomány) pankronikus szemlélete, amely a jelenlét talaján megfogalmazott fejlődéstörténeti terv értékeit ontologizálja, s terjeszti ki annak érvényességét időben a jelenlét határain túlra. Így úgy tűnik, mintha a jelenlét csak egy „dialektikus totalitásszemlélet”<sup>7</sup> magasabb rendű realitásán keresztül válhatna hitelesen hozzáférhetővé az ember számára. A történelem- és a társadalomelméletek idejének és valóság tartományainak viszonyát vizsgálva tehát arra a veszélyre kell fölfigyelnünk, hogy bizonyos értékeknek a jelenlétben történő elfogadtatása felé a múlt és a jövő értelmezésének kisajátításán, az értelmezésnek üdvtörténetté avatásán keresztül vezet az út. (S ez megakadályozza mindenféle, nem hierarchizált kommunikáción alapuló valóságsszemlélet, végső soron a történetben való részvétel korlátlan szabadságának megteremtését.) Mert egy értékrend elutasításának illetve elfogadtatásának szűkszerűségét a „dialektikus totalitásszemlélet”, a fejlődéstörténeti konstrukciók és hasonlóak nem bizonyítják, legfőljebb — bármilyen nemes célok mellett szóljanak is — érveket szolgáltatnak döntésünkhöz. Azonban ezekre az érvekre nem lehet úgy tekinteni, mint döntésünk szilárd alapjára, ahogy azt a XIX—XX. századi társadalomelméletek a tudottá tett és megtervezett történeti valóságkonstrukciójukban szerették volna megpillantani. Persze nem azt állítom, hogy azt a problémát, ahogy az ember tudottá teszi és megtervezi a maga számára a valóságot, le lehetne egyszerűsíteni magára a „történeti” jelenletre és egy nem hierarchizált kommunikációra, s ezt csak a jelenlét jelenidejűségében és nyelviségében lehetne vizsgálni. Bár a történetileg mindig másként tudottá tett és megtervezett valóság, mint már korábban utaltam rá, nem mond föltétlenül ellent egy ilyen szinkronikus valóságsszemléletnek: paradox módon már csak ezért sem mellőzhetjük a valóságkonstrukciók történeti összetevőinek vizsgálatát, a

<sup>7</sup> Lukács Gy. (1923), 216. o.

„mindig másként” egész problematikáját. Azzal a szemlélettel viszont szakítanunk kell, amely a fejlődéstörténeti terv „ahistorikus” kategóriái miatt úgy tekint a valóságra, mint amely *par excellence* túlnyúlik a jelenlétén, s nem a jelenlétben születik meg. Más szóval a diakronikus valóság szemlélet nem ellentéte a szinkronikusnak, nem magasabb rendű annál, hanem a jelenlét jelenidejűségében fogalmazódnak meg a különböző diakronikus valóság szemléletek, s egyáltalán a „történeti”. Éppen ezért egyik sem léphet föl — a „dialektikus totalitásszemléletre”, fejlődéstörténeti tervre, a *télosz* tudására hivatkozva — úgy, hogy azok adják kezünkbe a jelenlét autentikus megértésének kulcsát.<sup>8</sup> A fejlődéstörténeti terv, a XVIII. századi racionalista gondolkodás eme csodálatos szellemi építménye, a diakronikus valóság szemléletnek csak egyik és nem egyetlen lehetséges formája, amely éppen a kizárólagosság hangsúlyozása miatt, a döntés alapjának hiánya miatt vált napjainkra tarthatatlanná.

Szemben a történelem és társadalom elsődleges elméleti konstrukcióival, a Weber utáni történelem- és társadalomelméletekben tehát a társadalomról való gondolkodás történeti rekonstrukciója szinte uralkodó beszédmóddá, a tudományos elokvencia követendő szabályává vált.<sup>9</sup> Az ember „történeti” jelenlétének különböző módjain ezekben a történelem- és társadalomelméletekben is felülkerekedni látszik egy történetileg konstruált és a jelenben történetileg rekonstruált autentikus valóság fikciója. Ebben az eljárásban ragadható meg leginkább a XX. századi *episztémé* lényege és napjainkra egyre világosabbá váló ellentmondása: a XX. századi általános elméletek célja továbbra

<sup>8</sup> Benveniste, E., Tome 2, 69—78. o.; Coseriu, E., i. m.; Kanngiesser, S., i. m.; Saussure, F. de, i. m.

<sup>9</sup> Néhány példát idézve, Lukács a *Történelem és osztálytudat*-ban (1923) elsősorban Marx; Alfred Schütz *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*-ben (1932) Husserl és Weber; Talcott Parsons *The Structure of Social Action*-ben (1937) Marshall, Pareto, Durkheim és Weber; vagy újabban Geoffrey Alexander *Theoretical Logic in Sociology*-ban Marx, Durkheim, Weber és Talcott Parsons társadalomelméleti rendszereinek történeti rekonstrukcióját végezte el. Történeti és társadalomelméleti valóságkonstrukciók genealógiája Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns*-jében ugyanígy Marxtól Weberen, Lukácson, Horkheimeren, Adornón, Meaden keresztül Talcott Parsonsig, majd Parsonstól vissza Marxig terjed, kiegészülve más szellemi áramlatok sokszor méltánytalan és leereszkedő bírálatával. S persze a jövőre vonatkozó előrejelzése történeti rekonstrukció által létrehozott, a jelenlétén túlnyúló valóság alapján fogalmazták meg. — Az idézett munkák persze elsősorban a tudományos közösség számára nyújtják a gondolkodás fogalmi kereteit, a valóság nézésének módjait. A világ radikálisan különböző létrehozásához lásd Cicourel, A. V., i. m.; Garfinkel, H., i. m.; Parfit, D., i. m.

is az, hogy az ember koronként és kultúránként különböző módon tudottá tett és megtervezett valósága helyébe, a társadalmi-történeti állapottól függetlenül létező racionális rend *a priori* valóságát, a fejlődéstörténeti tervet állítsa. Ebben a valóságban egyszerre van benne a tudomány előtti gondolkodás kognitív értékeit hordozó cél, érdek és ideológia, valamint az objektív, tudományos mérték tapasztalati megalapozásának igénye is. Ez a valóság-fikció, igaz korszerűsített érvek fölhasználásával, őrzi a racionalista gondolkodás alapsémáját, amely az ember történeti jelenlétéhez tartozó „cognitio” és a történelem *a priori* rendjéhez tartozó „ratio” szembeállítására, s a két szféra közötti episztemikus kapcsolat létrehozására épül. Mint már utaltam rá, az *époque classique* társadalomelméleteinek szerzőitől a társadalomról való gondolkodás történeti rekonstrukciójára irányuló törekvés, amelyen keresztül juthatnánk el az autentikus társadalmi valóság megismeréséhez, teljességgel idegen volt. A valóság konstrukciójának és rekonstrukciójának történeti átalakulását vizsgálva, a XVIII. századi történelem- és társadalomfilozófiák gondolati rendszerének alapját egy olyan valóság alkotja, amelyet történeti jelenlétében csak hiányként él meg, s amelyet a természetben, az istenben, az intellektusban alkalmilag pillant meg az ember. A XIX. század, a *belle époque* társadalomelméletei a racionális rend kognitív tényeinek megalapozásáért és legitimizációjáért mindig az ember tapasztalati világának valóságához fordultak, még ha ezt a valóságot végül is a jelenlétén túlnyúló, normatív értékeket hordozó kognitív tények alapján tervezték is meg. A XX. századi történelem- és társadalomelméleteken belül persze további elhatárolódások is végbementek, s a társadalomtudományokban alapvetően kétféle valóságfölfogás került szembe egymással. Az egyik a fent idézett általános elméletek valóságtartománya, mely a valóság tudományelőtti, nem konstruált szemléletének lehetőségén túllépve, a valóságra *a priori* úgy tekint, mint amely túlnyúlik az emberi intenciók, cselekvések és történések jelenlétén. Ez a valóságfölfogás az, amely kétségtelenül továbbörökített valamit a racionalista hagyományból, azzal a lényeges különbséggel, hogy az emberi intenciókon, cselekvéseken és történéseken túlnyúló valóság helyét — a természet, az isten, az intellektus stb. helyett — a társadalmi-történeti létezés, az interszubjektivitás, közösségi hagyományok, egyszerűen maga a kultúra foglalja el. Egy olyan, személytelen kultúra, amely továbbra is önmagában hordozója és kifejezője a fejlődéstörténeti tervnek.

A történeti és társadalomtudományok erre a fejlődéstörténeti terv szerint létrehozott elméleti valóságra többnyire mint a társadalmi-történeti világ megismerésének tapasztalati kiindulópontjára tekintenek. Ezen elméleti valóság létrehozásának módja, körülményei és értékszempontjai ritkán válnak a kritikai elemzés tárgyává. Így a valóság tudományos konstrukciójára vonatkozó kritikai reflexió hiányát elsősorban arra a tudományos gyakorlatra vagy inkább meggyőződésre lehet visszavezetni, amely

történelem- és társadalomelméleti tudásunkra — egy XIX—XX. századi hagyomány ismeretére — úgy tekint, mint tudományelőtti társadalmi-történeti tudásunk hiányos valóságának tudományos korrekciójára. Mintha a valóságra vonatkozó tudományelőtti tudásunk bizonyos szempontból pontatlan lenne, vagy meg kellene felelnie a tudományos elokvencia szabályai szerint előadott valóságkonstrukciónak. Csak egy példát idézve: Peter L. Berger és Thomas Luckmann *The Social Construction of Reality* című könyvükben a schützi fenomenológiai szociológia nyomán a szaktudományos gondolkodás fönti, a kritikai reflexiót nélkülöző gyakorlatával kívántak szakítani. Eredeti szándékuk szerint tehát a valóság társadalmi (social) és nem társadalomelméleti (sociological) fölépítésének útját kísérelték meg nyomon követni. Következtetéseikben mégis arra hajlanak, hogy a valóság társadalmi fölépítésének, az ezt a valóságot megtervező és létrehozó emberi cselekvéseknek vizsgálata végül is egy összetett rendszer-paradigma, a weberi és durkheimi cselekvésemélet egységesítésének segítségével végezhető el. Ráadásul, mint ígérték, ez anélkül tehető, hogy a két rendszer-paradigma egymásbaforgatása sértené azok belső logikai koherenciáját. Sajátos szempontok. Mindenekelőtt azért, mert a szerzők eredetileg a valóság társadalmi fölépítésének vizsgálatát ígérték, s következtetéseikben mégis azt akarják bizonyítani, hogy ez a társadalmi (tudományelőtti) valóság az egykorú társadalomelméleti (tudományos) valóság teoretikus rekonstrukciójával közelíthető csak meg. Egy korszak, egy tudományos világkép, egy tudományos közösség beszédmódját — az emberi cselekvések durkheimi és weberi teoretikus leírását — azonosnak vélik azzal a folyamattal, ahogy az emberi intenciók és cselekvések nyomán fölépül és intézményesül, vagyis ahogy előttünk áll a világ. Ugyanakkor meg kell vizsgálni azt is, hogy mit is jelent az az ígéret, hogy a társadalmi valóság társadalomelméleti fölépítésének két különböző rendszere egymásbaforgatható anélkül, hogy föl kellene adni egyik vagy másik tudományosan fölépített világ belső logikai koherenciáját. Kétségtelen, hogy a különböző tudományos rendszerek, a valóság egymással versengő tudományos látványai egymásbaforgatásának kísérleteivel vannak tele a tudománytörténeti kézikönyvek, s minden ilyen kísérlet az egymással versengő rendszerek logikai koherenciájának fönntartása, tulajdonképpen a kétféle tudományos nyelv közötti transláció létrehozására irányul.<sup>10</sup> Mint látjuk, ezek a translációs műveletek a különböző rendszer-paradigmák közötti viszony megteremtésére irányultak, s kétségtelen, hogy a különböző rendszer-nyelvek egymásbafordíthatóságának sikerét a közös nyelv logikai koherenciája — tulajdonképpen a két előzőt is magába fogláló harmadik nyelv megalkotása — alapján ítéldhetjük meg. A társadalmi és

<sup>10</sup> Fehér M., i. m.; Kuhn, Th.S., i. m.; Vuillemin, J., i. m. 313—326. o.

társadalomelméleti valóság, más szóval a fenomenális világ és a rendszer-paradigma egyidejű szemlélhetőségének helyességét vagy abszurditását nem a logikai alapelvek föltalálásával biztosíthatjuk, elsősorban azért, mert azokat egy hierarchizált kommunikáció során megerősített és elvetett, tudományelőtti valóság értékszempontjaira épülő *történelmi nyelv* működteti. Más szóval a valóság társadalmi, tudományelőtti értékeinek érvényességére, jelentésére, hasznára stb. vonatkozóan a valóság társadalomelméleti, tudományos fölfogásainak logikai koherenciája nem igazít el bennünket. A rendszer-paradigma belső, logikai koherenciája semmit sem jelent, ha változó kultúránk értékszempontjainak meghasonlását és eddig privilegizált *történelmi nyelvünk* fölbomlását érzékeljük a valóság tudományelőtti megélésének szintjén, ha nem fogadjuk el bizonyos értékeknek a nyelvben, a szokások társadalmi interakciójában, a társadalom hétköznapi technikáiban jelentkező megnyilvánulásait. Vajon eltéríthet-e a fenomenális világban megélt társadalmi élményeink valóságának jogosságától az, ha tudjuk, hogy a mi kizökkent és meghasonlott tudományelőtti, fenomenális valóságunkkal szemben, vannak a valóságnak logikailag koherens társadalomelméleti építményei? Nyilvánvaló, hogy a tudományos valóság rendszer-nyelveinek koherenciája lehet ugyan a tudomány művelésének etikettje, de nem a „történeti” jelenlétnek a világ kontingens nyelviségében megjelenő értékszempontjainak megalapozottságát, a társadalmi részvétel módjainak jogosságát vizsgáló mértéke. A rendszer-nyelvek koherenciája különösen egy olyan tudományfölfogásban válik a tudományosság föltételévé, amelynek képviselői megfelelkezni látszanak arról, hogy a társadalmi-történeti világ elméleti rekonstrukciójának megalkotása maga is a valóság létrehozásának (és nem egyszerűen az autentikus valóság elméleti redukciójának) következménye, éppúgy, ahogy az emberi cselekvésekben, viszonyokban, intézményekben fölépülő valóság az utóbbiak eredménye. A kérdés inkább az, hogy a valóság elméleti építményének logikai koherenciája — ami végül is nem a világ hétköznapi megélésének, hanem a világ tudományos előadásának és megtervezésének szabálya — miért válik időről időre előírassá és követendő mintává a fenomenális világ megélése számára is? Az bizonyos, hogy az a megoldási kísérlet — amelyet egyébként Peter L. Berger és Thomas Luckmann sem tartanak kielégítőnek<sup>11</sup> —, hogy a tudományosan fölépített elméleti valóságot a szociológia és a szociológiai rendszer-paradigmától eltérő társadalmi-történeti gyakorlat problémáit a pszichológia körébe utalja, nem kínál használható megoldást. Ez a szemlélet továbbra is fönntartja, rögzíti, továbbörökíti a XX. századi *episztémé* alapvető dilemmáját: a fenomenális világ és a rendszer-paradigma, avagy a „történeti” jelenlét és

<sup>11</sup> Berger, P.L. — Luckmann, Th., 187. o.

a fejlődéstörténeti terv éles szembeállítását. Az ebből következő egyik probléma az, hogy a „történeti” jelentése az ember számára nem elsősorban a történeti és társadalomtudományok privilegizált nyelvén tárulkozik föl. Az emberek döntő többsége a történelem és a társadalom tudományos tudása nélkül éli meg történelmét, így természetesen cselekvéseit tudományelőtti hitek, vélekedések, elképzelések vezetik, amelyekből végső soron szüntelenül föl- és újraépül az emberi jelenlét föltételét alkotó társadalmi-történeti világ. Ezért is abszurdítás ezeknek a hiteknek, vélekedéseknek és elképzeléseknek visszatekintő kiigazítása vagy egyenesen kiiktatása a történelemnek egy privilegizált nyelvén előadott változata alapján; akár úgy, hogy azokat a pszichológia körébe utaljuk, akár úgy, hogy „hamis tudatként” kizárjuk a történelem tervéből. Ez a historizáló eljárás nemcsak a történelem elszemélytelenítéséhez, hanem magához a történelem kifejezhetetlenségéhez vezet. Mert nem állíthatjuk egyfelől, hogy a történelem autentikus tudása csak egy jelenből visszatekintő tudás (a történelem tudományos rekonstrukciója) alapján vehető birtokba, másfelől, hogy a jelen csak egy visszatekintő tudás alapján illeszthető be a történelem tervébe. Mert így, mivel ennek a visszatekintő tudásnak is szükségképpen egy jelen az alapja, a történelem tudása mindig kifejezhetetlen maradna az ember számára. A történelem kifejezhetetlenségével válik teljessé a történelem elszemélytelenedésének folyamata.<sup>12</sup>

Annak ellenére, hogy a valóság elméleti konstrukciójának szabályai, egész fogalomrendszere oly módon öröklődtek tovább, ahogy azok a Comte-tól Weberig terjedő társadalomelméletekben rögzültek, egyidejűleg lehetünk tanúi — elsősorban Adorno, Horkheimer, Schütz, Habermas és mások munkáiban — azok átalakulásának és felbomlásának is. Ennek egyik legfontosabb, tudományon belüli okát a módszer kritikájában, a valóság másfajta konstrukciójának megjelenésében látom. Egy olyan valóságfölfogás megjelenésében, amely megőrizte a tudományelőtti, az emberi intenciók, cselekvések és történések jelenlétében keletkező, nem teoretikusan megalkotott valóság szemlélet elsődlegességének lehetőségét. Ennélfogva annak értékszempontjait nem az ember „történeti” jelenlétén túlnyúló fejlődéstörténeti terv egészében, hanem a tudományelőtti hitekben, vélekedésekben és elképzelésekben, vagyis az emberi intenciók,

<sup>12</sup> Derrida, J. (1972), 247—324. o. — Ahogy Walter Benjamin megjegyezte a *Passagen-Werk* ismeretelméleti töredékében: „Nem úgy van az, hogy a múlt a jelennek vagy a jelen a múltnak fényében világosodik meg, hanem a kép az, amelyben a volt a mosttal villanásszerű együttállásban egyesül. Más szóval: a kép a dialektika nyugalma. Mert miközben a jelennek a múlthoz fűződő viszonya tisztán időbeli, a múltnak a jelenhez fűződő viszonya dialektikus: nem időbeli, hanem képi természetű.” Benjamin, W. (1982), Bd. 5:1, vö. Bd. 1:3. 1238. o.



cselekvések és történések kommunikatív jelenlétében vizsgálja. Ez az új fenomenológiai-hermeneutikai szemlélet kihívást jelentett a társadalomelméleti gondolkodás számára, amellyel a racionalista hagyomány örököseinek is szembe kellett nézniük.

#### 4. A „történeti” elvesztése (Walter Benjamin)

A humán tudományokban az utóbbi néhány évtizedben végbement szemléletváltozást gyakran nevezik *nyelv(észet)i fordulat*nak. Walter Benjamin nyelvelmélete és történetfilozófiája ennek a fordulatnak korai és nagy hatású jelzése. (Bár ez csak Benjamin késői olvasója előtt válhatott nyilvánvalóvá.) Még mielőtt rátérnék a nyelv és a tudásformák viszonyának elemzésére, s a „történeti” tudásának és kifejezésének fenomenológiai-hermeneutikai vizsgálatára, itt röviden rá kell mutatni arra a radikális különbségre, ahogy a „történeti” nyelvi kifejezhetőségének problémái kapcsán Benjamin eljutott ennek az egykori történelmi *téloszt* imitáló fejlődéstörténeti tervnek az elutasításáig.

Walter Benjamin történetfilozófiai töredékei kívül fekszenek azokon a hagyományokon, amelyeket mint a fölvilágosodás fejlődéstörténeti tervét történelmi télosszá avató és mint a „történetit” az emberi közlés alkalmi föltárulkozásaiban kereső irányzatokat szembesítettem egymással. Persze lehet, hogy inkább azt kellene hangsúlyoznom, hogy a töredékek a kétféle hagyomány határán állnak, s több ponton átvezetnek egymásba. A fejlődéstörténeti terv, a mindenkori győztesek történelmének elutasítása, a jelenidejűségben meg- és szüntelen újjászülető „történeti” gondolata Benjaminget az előbbi hagyománytól elválasztja, s inkább az utóbbihoz köti. A „történeti” nyelvi föltárhatatlanságának (XIX—)XX. századi problémája, s „egy magasabb tapasztalatfogalom ismeretelméleti megalapozásának”<sup>13</sup> keresése viszont az utóbbtól megkülönbözteti, s inkább az előbbi hagyományhoz közelíti.<sup>14</sup> Ha azonban a fejlődéstörténeti terv tudásának, az intellektus tiszta „nyelvében” vagy az emberi cselekvések racionalitásában való föltárhatóságának lehetősége a gondolkodás metafizikai rekvizituma, s ha a terv tudományos nyelvi reprezentációja nem más, mint a tudásunk kognitív és tapasztalati tartalmait szükség szerint cserélgető tudomány ideológiája, akkor hol kell keresnünk az

<sup>13</sup> Benjamin, W. (1977), Bd. 2:1, 160 és 163. o.

<sup>14</sup> Benjamin filozófiai életművét számos, egymástól meglehetősen távol eső, a marxizmustól egészen a misztikus gondolkodásig terjedő szellemi áramlatok vallják magukénak. Ld. ehhez Ferry, J.-M., 223—277. o.; Jennings, M.W., 1—14. o.; Witte, B., i. m.; Wolin, R., 251—274. o.

ember „történeti” jelenlétének közös emlékezetét? Hol, ha az első kettőt pusztán metafizikai kövületnek vagy ideológiai fikciónak gondoljuk; hol, ha a harmadikban, a múlt idő és jelen idő mitológiáit zavarosan magába foglalo nyelvben a hatalom és a hatalommegragadás pusztá eszközt látjuk? A „történeti” megnevezésének kisajátítása, a hatalom és a hatalommegragadás eszközöként működtetett nyelv, úgy tűnik, eltávolítanak bennünket a „történeti” közös értékeiben való egyetértés lehetőségétől, kioltják bennünk a történeti jelenlét közös élményét. A „történeti” mint közös érték és mint közös élmény Benjamin számára a XIX. század óta elgondolhatatlanná és kifejezhetetlenné vált. Ahogy egyik töredékében megjegyzi: „Az egyetemes történet eszméje egy egyetemes nyelv eszméjén áll vagy bukik”. „Ameddig az egyetemes nyelv egy teológiai alappal rendelkezett, mint a középkorban, vagy egy logikaival, mint később Leibniznél, az egyetemes történet nem volt elgondolhatatlan. Azonban az egyetemes történet, ahogy azzal az előző évszázad óta foglalkoznak, nem lehet más, mint egyfajta eszperantó.”<sup>15</sup> Az elemi tapasztalaton nyugvó „történeti” elbeszélése és e tapasztalat egyszerű kicserélésének képessége a közös nyelv letűnésével elveszett az ember számára, mert a „történeti” föltárásának ez a módja a hagyományos társadalmakban talált csak otthonra.<sup>16</sup> Mivel a nyelv a „történeti” megértésének helye és közös kifejezésének egyetlen módja, a nyelvnek és a „történeti”-nek közös a sorsa. A történelmen kívül kerülő és személyessé váló elemi tapasztalat osztozik a szavak otthontalanságában. A filozófusnak, a történelem és a társadalom kutatójának filológussá kell válnia ahhoz, hogy a szavak eredeti jelentésére rakódott ideologikus és mitologikus rétegeket képes legyen eltávolítani, hogy az ábrázolás segítségével a szavak autentikus jelentését képes legyen „újra beiktatni primátusába”.<sup>17</sup> Benjaminsnál egy olyan nyelv lehetősége körvonalazódik, amely — a nyelv kezdetleges, reprezentatív fölfogásán fölülemelkedve, „egy ősi megértéshez” visszatalálva — helyre akarja állítani a dolgok és a szavak, a jelentés és a kifejezés, a „történeti” és a történelem egységét.<sup>18</sup> A nyelv reprezentatív

<sup>15</sup> Benjamin, W. (1974), Bd. 1:3, 1240. o.

<sup>16</sup> Benjamin, W. (1977), Bd. 2:2, 439. o. — Ld. még Wohlfahrt, I., 1002 o.; Wolin, R., 218—226. o. Wolin szerint Benjamin, követve a történeti gondolkodás mesterkelt, dichotomikus szemléletét, a modern és tradicionális társadalmak fogalmaival olyan választás elé állítja olvasóját, ahol ez a választás nem létezik. A dichotomikus szemlélet társadalomtudományi funkciójához ld. Derrida, J. (1967), 409—428. o.

<sup>17</sup> Jennings, M. W., 92—93. o.

<sup>18</sup> „Az embert a szó köti össze a dolgok nyelvvel. Az emberi szó a dolgok neve. Ennek következtében a polgári nyelvszemléletnek az az elképzelése fel sem merülhet többé, hogy a szó esetleges viszonyban áll a nyelvvel, s hogy az a dolgoknak vagy a dolgok megis-

és szemantikai funkciójának újraegyesítéséről, a két funkció közös alapjának újrafölfedezéséről van tehát szó.

Kétségtelen, a dolgok lényegének és nyelvi reprezentációjának kettőssége az a repedés, ahová a kétség mindig behatol. Hiszen — a jel és jelzett kettőssége miatt — az, amit ez a reprezentáló nyelv jelez, annak jelentése mindig belül marad önmagán. S ha a jel a jelzett dolog peremén jelenik csak meg, „a jelentésmódok éppolyan gyorsan fölcserélhetők, mint egy árucikk ára”.<sup>19</sup> A megnevezés bizonyossága nélkül a dolgok elveszítik azonosságukat és másságukat; a dolgok jelentésében éppúgy nem lehetünk biztosak, ahogy azt sem láthatjuk előre, „hogy az áru mennyibe kerül, [...] sem annak előállítása-kor, sem később, amikor piacra kerül”.<sup>20</sup> Így válik a szavak és a dolgok viszonya a modern társadalomban — mondhatni, a beszélők gigantikus piacán — kiszámíthatatlanná és kaotikussá, ahol minden dolog, minden beszélő, minden viszony végtelen számú és tetszőleges jelentés hordozója. A nyelv kezdetleges, reprezentatív fölfogása mintegy fölkinálja a nyelvvel, így a „történeti” megnevezésével való korlátlan visszaélés lehetőségét, de egyúttal ez készíti az embert arra, hogy a nyelv és a „történeti” problémáinak közös gyökereit, a közös eredetet kutassa. Ezért a jelentések tetszőleges

merésének valamiféle konvenciótól megszabott jele. A nyelv sohasem *puszta* jelekből áll.” Benjamin, W. (1977), Bd 2:1, 150. o. Ld. még a „burzsoá nyelvszemléletről” tett megjegyzéseit, uo. 144. o. — Számos előzmény mellett itt elsősorban W. v. Humbolt és J.G. Hamann nyelvfilozófiájára kell utalni. A racionalista nyelvszemléletben az autentikus nyelv nem rendelkezik attributív tulajdonságokkal. Az a nyelv, amely látható, hallható, kimondható és leírható, pusztán ennek az autentikus nyelvnek tökéletlen és redundáns megjelenése. Hamann-nál viszont az „ősn nyelv” a nyelv attributív tulajdonságainak — vizuális, auditív-akusztikus, grafikus, haptikus stb. — totális élménye. A nyelvi tulajdonságoknak ez az együttese esett később darabjaira. Ahogy Hamann megjegyezte: „Minden, amit az ember kezdetben hallott, a szemével látott és megsejtelt, s kezével érintett, élő szó volt; mivel Isten volt a szó. Ezzel a szóval a szívében és száján a nyelv kezdete oly természetes, kézenfekvő és könnyű volt, mint egy gyermekjáték.” Hamann, J.G., Bd. 3. 32. o. — Ennek a fölfogásnak mintegy parafrázisa Benjamin egyik korai munkájában, az *Über die Sprache überhaupt, über die Sprache des Menschen*ben tett megállapítása: „A neveknek a megismeréshez fűződő abszolút viszonya egyedül Istenben létezik, a név csak ott a megismerés tiszta médiuma, mivel a legbensőségesebben azonos a teremtő szóval. Azaz, Isten a dolgokat a nevükben tette megismerhetővé. Az ember viszont a megismeréshez mérve nevezi meg őket.” Benjamin, W. (1977), Bd. 2:1, 148. o.

<sup>19</sup> Benjamin, W. (1982), Bd. 5:1, 466. o. [J80, 2/J80a1] — Ld. még Benjamin, W. (1974), Bd. 1:3, 1151. o.

<sup>20</sup> Benjamin, W. (1982), Bd. 5:1, 466. o.

és végtelen számú megsokszorozódásában észre kell vennünk a történelembé való visszahelyezkedés, a autentikus „történeti” jelentés megragadásának reménytelen kísérletét is: azt, ahogy az ember ki akar bújni a hatalom birtokosai által megnevezett és rögzített történelmi *télosz* kényszere alól. Paradox módon, a dolgok, a viszonyok, a beszélői szándékok végtelen számú megsokszorozódása és tetszőleges jelentése a dolgok elemi megnevezésének lehetetlenségéhez vezet. Így Benjamin, csakúgy, mint Wittgenstein, beleütközik a kimondhatatlan, a megnevezhetetlen problémájába. Bár ez a nyelv reprezentatív fölfogásában mindig is ott kísért, Wittgenstein *Tractatus*-ának kimondhatatlanja a misztikum világához tartozik; Benjaminé az emberi jelenlétől, az elemi tapasztalattól elválasztott történelem nyomán keletkezett.<sup>21</sup> Ezért, még ha ezek a problémák a nyelvben, a nyelvhasználatban is manifesztálódnak, a „történeti” kifejezhetetlensége, a nyelvi redundancia, a beszélők élményeinek, értékeinek radikális eltávolodása és áttekinthetetlen megsokszorozódása — Benjamin szerint — a modernitás, a modern kapitalista árugazdaság következménye. Ehhez a hosszú történelmi állapothoz tartozik, amelynek csak a végén szünteti meg az ember a kimondhatatlant, adja vissza ismét a nyelvnek eredeti tisztaságát és állítja helyre a lepusztult nyelv jeleinek a dolgok belső jelentésével való tökéletes megfelelése természetes állapotát.<sup>22</sup> A jelenidejűségeknek erről a hiánytalan és egyetemes világról „nem lehet

<sup>21</sup> Wittgenstein, L., 6.522—7.; Ferry, J.-M., 271. o. — „A középenlévő (das Mediale), azaz minden szellemi közlésnek a *közvetlensége* a nyelvelmélet alapproblémája, s ha ezt a közvetlenséget mágikusnak akarjuk nevezni, úgy a nyelv ősproblémája a nyelv mágiaja. Ugyanakkor a mágikus nyelv kifejezése másra is utal, nevezetesen saját végtelenségére.” Benjamin, W. (1977), Bd. 2:1, 142—143. o.

<sup>22</sup> „...a kimondhatatlan kristálytisztá kiiktatása a nyelvből, a számunkra adott és legközvetlenebb forma, hogy a nyelven belül és egyben általa érzük el. A kimondhatatlannak ez a kiiktatása, nekem úgy tűnik, éppen egybeesik a voltaképpeni tárgyszerű és józan írásmóddal, s a megismerés és a tett közötti viszonyra és ugyanígy a nyelvi mágian belüli viszonyra utal. Felfogásom szerint, a tárgyszerű és az erőteljes politikai stílus és írás el kell vezessen oda, ahol a szó csöddöt mond; a szó és a tett között csak ott tudnak a mágikus szikrák átívelni, ahol a szótalanságnak ezen szférája kimondhatatlan tiszta hatalmával feltárulkozik, ahol e kettő egysége egyúttal valóságos.” Benjamin, W. (1966), Bd. 1, 126—127. o. — Ld. még Jennings, M.W., 111. o. — A nyelv tehát Benjaminsnál egészen másként működik, mint a karteziánus nyelvészetben, amely éppen nem kiiktatni akarja a kimondhatatlant, hanem az igazságot akarja megtisztítani vizuális, akusztikus-auditív, grafikus jellegétől. Röviden, az igazság kimondására a nyelv, már csak attributív tulajdonságai miatt is, meglehetősen alkalmatlan. A karteziánus nyelvészetben s általában a racionalista tudomány nyelvszemléletében a nyelvi jelek interszubjektív megértése (a

beszélni addig, amíg a zűrzavar, amely a bábeli toronyból ered, le nem lesz csendesítve. Az feltételez egy nyelvet, amelyben minden szöveg, legyen az élő vagy holt, csonkítatlanul lefordítható. Pontosabban ez a nyelv maga a Nyelv.”<sup>23</sup>

Az tehát már világos, hogy a jelenidejűségek hiánytalan és egyetemes világa egy olyan, az „ősnyelv” mintájára működő monisztikus nyelven válik majd kifejezhetővé, amely fölszámol mindenféle reflektív távolságot és temporalitást a dolgok és a szavak, a jelentés és a kifejezés, a „történeti” és a történelem között. Ha a *Tractatus* szerzőjét követve egyszerűen csak a misztikum világába helyezzük a kimondhatatlant, akkor legfőképpen a nyelv reprezentatív funkciójának sérthetlenségét, vagy sokkal inkább ennek látszatát tarthatjuk fenn. Aki azonban az emberi jelenlét sérthetlenségének történeti föltételét keresi, a nyelvi zavarok lefojtásával még aligha találhatja meg azt. A valódi föladat az, hogy hogyan lehet mégis fölülemelkedni az egymással versengő interpretációk és diskurzusok hangzavarán oly módon, hogy a „történeti” kifejezhetlensége ellenére ebben a lepusztult nyelvben is megjelenhessék egy majdani redemptív történelem tudásának igaz képe. Tudás és interpretáció, a történelem tudása mint ismeretelméleti és a „történeti” kifejezése mint nyelvi probléma elválaszthatatlan egymástól. Az elválasztás hosszú korszakaiban váltakozva mutatkozik meg a társadalmi-történeti világ teljes tudása nélküli ismeretelméleti redukció értelmetlensége vagy egy tisztán nyelvi szemléletű fölfogásnak tarthatatlansága egy olyan történelmi helyzetben, amikor a világ autentikus kifejezésének lehetősége nem áll fenn. A nyelvi redundancia kialakulására Benjamin a bibliai történetet idézi; ahogy Jean-Marc Ferry megjegyyezi, a modernitás materializált történelmét re-teologizálja, s írja újra régi teológiai kategóriák segítségével.<sup>24</sup> A korábbi ismeretelméleti redukció fönttartásához

konvenció követése) nem biztosítja egyúttal a történeti-társadalmi világ autentikus megértését is, mert a dolgok jelentése kisiklik ennek a kommunikációs hálónak a résein. Más szóval a megértés nem a dologban való egyetértést jelent, mint a hermeneutikai szemléletben, hanem a létező szubsztanciába való behatolás, vagy még inkább — ahogy a tomista hagyományban megfogalmazták — a belőle való részesedés eredményeként kerülhet az ember a világ megértésének állapotába. Az előbbi esetben a megértés nem eleve adott, hanem a beszélők szüntelen dialógusa nyomán létrehozható. Az utóbbiban viszont a megértés lehetősége *a priori* fennáll, függetlenül attól, hogy az ember megértő állapotba kerül avagy sem, továbbá milyen mértékben részesül, s egyáltalán részesül-e a létező szubsztanciájából.

<sup>23</sup> Benjamin, W. (1974), Bd. 1:3, 1239. o.

<sup>24</sup> Ferry, J.-M., 272. o. — Különösen jelen van ez a törekvés az 1916-os nyelvfilozófiai tanulmányban, az *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*ben

viszont a racionalista tudomány eszközeit — az indukciót, mert fogalmakká minősíti le az ideákat azáltal, hogy eleve lemond tagolódásukról és elrendezésükről, s a dedukciót, mert pszeudo-logikus kontinuumba vetítik azokat — tartja alkalmatlannak.<sup>25</sup> Ezért a tudás és interpretáció kapcsolata nem állítható helyre a régi módon úgy, hogy egy mesterségesen megalkotott hierarchikus rend szerint egyik vagy másik tudásforma elsődlegességét hirdetjük meg, s ezt a tudást formális szempontok alapján kapcsoljuk össze a kifejezőmódok alakzataival, amelyek nem tartalmazzák, csupán közvetítik azt. A tudás és interpretáció tartalmi egysége, amely az antikvitás retorikai tankönyveiben a tudás- és beszédformák összehasonlításával, a tudás és a beszéd *troposzai* közötti megfelelések fölállításával kezdődött, valamikor a XVII. század elején lett megbontva. Ezzel szemben a XIX. század filozófiai és irodalmi szövegei ismét át akarnak hatolni a nyelvi kifejezések szintaktikai felszínén, bennük — például Keatsnél, Baudelaire-nél, Nietzschénél — ismét megjelenik a tudás és a nyelv, az ismeretelmélet és a retorika *troposzai* és formái közötti tartalmi megfelelések természetessége.<sup>26</sup> A megoldás első

és az utolsó töredékben, az *Über den Begriff der Geschichte*-ben. Úgy tűnik, ez a gondolat Benjamin alkotói periódusának egészét átfogja.

<sup>25</sup> Benjamin, W. (1974), Bd. 1:1, 223. o.

<sup>26</sup> Ahogy Nietzsche megjegyezte: „Mi tehát az igazság? A metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok mozgó serege, röviden, az emberi viszonyok összessége...” Vagy ugyanott később: „De egyáltalán, úgy tűnik nekem, hogy a helyes percepció — amit a tárgyakkal a szubjektumban való adekvát kifejeződésének lehet nevezni — egy ellentmondó képtelenség: mivel két abszolút különböző szféra között, mint a szubjektum és az objektum, nem áll fenn kauzalitás, szabályszerűség, kifejezhetőség, hanem legfeljebb egy *esztétikai* viszonyulás, úgy gondolom, egy jelzett átvitel, egy utána-dadogó fordítás egy egészen idegen nyelven.” Nietzsche, F., 880 és 884. o. — Ld. még DeMan, P. (1984), 239. o. — A tudás és a beszéd formái és *troposzai* közötti viszony vizsgálata a tudományos ábrázolás valóságtartalmának vagy egyszerűen igazságának privilegizált helyzetét érinti. Legalábbis egy olyan tudományét, amely nem a történeti-társadalmi világnak az emberiben való megjelenítését, korhoz és kultúrához kötött sajátosságait és megváltozását tekinti az alaphelyzetnek, hanem valamiféle objektív világ igazságai után kutat. Hogy mi forog itt kockán, azt H.R. Jauss-nak Leopold von Ranke és Walter Scott stílusát összehasonlító tanulmánya különösen jól érzékelteti számunkra. Jauss szerint Ranke történeti értekezései, csakúgy mint Scott történelmi regényei, a narratív konvenció azonos játékszabályai szerint teremtik meg a múltat. A kérdés végül is az, hogy a történeti múlt azonos narratív konvenciók szerinti megjelenítése esetén hogyan választható el egyáltalán a történettudomány *wie es dann eigentlich gewesen ist* múltja és az írói képzeletnek a jelen morális értékeivel kitöltött múltképétől? Nyilvánvaló, hogy egy olyan tudományfölfogás

lépéseként Benjamin a világnak a tudásban és a nyelvben való egyidejű megjeleníthetőségének föltételét kutatja. A világra vonatkozó transzcendentális tapasztalat ismeretelméleti és nyelvi föltárásának azt a közös alapját, amelyen végső soron a világ ontológiai rendje is nyugszik. A történeti világ, a történeti világ tudása és a tudás nyelvi kifejezése tökéletes egybeesésének gondolata jelenik meg itt: mintha az ember történeti jelenlétét egyoldalúan — teológiaiilag, antropológiaiilag, fizikailag vagy éppen gazdaságiilag — értelmezni próbáló hosszú kísérletező korszakok után nekünk kellene egyetlen pontban összesűríteni az antik kozmosz ontológiai rendjét, a racionalista gondolkodás episztemikusan megtervezett és a modernitáson túli ember kommunikatív gyakorlatában fölépülő világait egy redemptív történelem megtalálásának reményében.

Addig is, amíg az elemi lét, a tudás és a kifejezés nem egyesíthető egy autentikus „történeti” jelenlétben, meg kell találnunk az ezt megelőző történelmi állapot — a modernitás — megfelelő kifejezőmódját, amely az ábrázolás erejénél fogva egyben előrevetíti annak meghaladását is. A töredékes világ ábrázolásának és egyben az autentikus történeti jelenlét előrevetítésének nyelvi (és gondolati) *troposza* Benjaminsnál az allegória, amely kimondhatóvá teszi azt, aminek még nincs neve, tudhatóvá teszi azt, ami hiányzik. Benjamin történetfilozófiájában, s hasonlóképpen a modernitás eszméjének első, XIX. századi bírálójánál a késői klasszicizmus és a romantika óta félreértett és alábecsült allegorikus ábrázolás kerül vissza ismét arra a szimbolikus ábrázolás által átmenetileg kiszajátított különleges helyre, amelyet a világ nyelvi kifejezése során már egyszer betöltött.<sup>27</sup>

Az allegorikus és a szimbolikus ábrázolás különbségét — követve a romantika előtti ábrázolásmód példáját — Benjamin a szemantika területére bevezetett időszemléleten (egy pankronikus és egy szinkronikusban megjelenített diakronikus időszemléleten) keresztül ábrázolja. Ahogyan megjegyezte a *Német dráma eredetében*: „Míg a szimbólumban a hanyatlás megdicsőülésével pillanatokra megnyilatkozik a természetnek a megváltás fényében átszellemlült arca, az allegóriában a történelem *facies hippocratiája* mint megmerevedett östáj jelenik meg a néző szeme előtt.”<sup>28</sup> Az allegorikus ábrázolás a változásnak a szinkronikus időben rögzített képe, a kizökent történelmi állapot reprezentációjának megfelelő módja; a szimbolikus ábrázolás egyszerre akar megsza-

számára, amely a világban (esetünkben a létező múltat magábafoglaló világban), a tudásban és a nyelvben elhelyezkedő valóságok között valamiféle hierarchikus viszonyt föltételez, ez a kérdés nem megválaszolható. (Jauss, H.R., 208—251. o.)

<sup>27</sup> DeMan, P. (1969), 173—209. o.; Krieger, M., 1—22. o.; Lukács Gy. (1964), 2. köt., 675—719. o.; Todorov, T., 235—260. o.

<sup>28</sup> Benjamin, W. (1974), Bd. 1:1, 343. o.

dulni a jelenlét szinkronikus és a történelem diakronikus időkorlátaitól. Függetlenül azonban attól, hogy az allegorikus ábrázolásban akarjuk-e fölmutatni az ember autentikus „történeti” jelenlétének kínzó hiányát, avagy a szimbolikus ábrázolásban óhajtjuk-e idő előtt megpillantani annak időnkívüli teljességét, a kétféle ábrázolás — szembeállításuk és koronként változó megítélésük ellenére — az európai gondolkodás azonos hagyományából nőtt ki. Abból a tudományelőtti és tudományos tudásformákat gondosan megkülönböztető és érvényességüket hierarchikusan elrendező hagyományból, amely a közvetlen tapasztalat számára hozzáférhető, érzékelt és kifejezett valóságra mint az egyetlen módon értelmezhető világegész ingatag utánzatára tekintett. Amely nem tudta elviselni a másság gondolati és nyelvi megjelenésében a dolgok elgondolhatatlan és elmondhatatlan azonosságának hiányát. Az allegória, az ábrázolt *másság*nak tudatában, a modern társadalomban kiszámíthatatlanná és kaotikussá vált beszélői szándékok és jelentések áradását, a beszélők viszonyából következő hiteket és értékeket akarja ellenőrzése alatt tartani, nehogy azok egyike-másika a redemptív történelem autentikus valóságának helyébe léphessen, nehogy annak üresen tartott helyét egy hamis társadalmi mítosz, a hatalom birtokosainak mítosza töltsse ki. Az allegorikus ábrázolás mindig a hiány állapotának tudatát akarja ébren tartani.<sup>29</sup> A szimbólum, az ábrázolt *azonosság*nak reményében, viszont a közvetlen tapasztalatban előttünk álló és az episztemikusan megtervezett világ meghaladására törekszik, nehogy a redemptív történelem hite nélküli ember megmaradjon a hatalom birtokosai által ráerőszakolt világ „harmonikus díszletei”<sup>30</sup> között, nehogy a mulékonyság állapotában szem elől veszítse története időfolyamának *télosz*át. A szimbolikus ábrázolás mindig a tökéletesbe vetett reményt akarja föltámasztani.

A kétféle ábrázolásmód, nyelvi és nyelven túli jellegzetessége miatt, elsősorban a tudáshoz való viszonya szerint vizsgálható, hiszen csak az allegória tartozik a *logosz* (a beszéd) szférájához, míg a szimbólum nem nevezhető retorikai illetve hermeneutikai alakzatnak; még ha létezését a nyelvi horizont kialakulásának köszönheti is.<sup>31</sup> A szimbólum éppen az egyszer már rögzített nyelvi ábrázolásnak a hatalmi viszonyokat konzerváló beszédmódok korlátjain túllépve, az intuitív megismerés olyan folyamatát akarja beindítani, amelynek segítségével az ember lepusztult szavai nélkül juthat el egy

<sup>29</sup> „...az allegóriának éppen saját bomlasztó féktelenségében az a dolga, hogy a látszatot elűzze, amely a művészet vagy az élet »minden adott rendjé« a totalitás és organikuság dicsfényével övezi, így téve elviselhetővé őket. És ez az allegória progresszív iránya.”

Benjamin, W. (1982), Bd. 5:1, 57,3. — Ld még uo. J 55a,3 és 56a,6.

<sup>30</sup> Benjamin, W. (1982), Bd. 5:1, J 55a,3.

<sup>31</sup> Gadamer, H.-G., 71. o.



tapasztalati világ „harmonikus diszletein” túllépő történeti valóságnak közvetlen, képekben és ideákban megjelenített ábrázolásáig.<sup>32</sup> Az elgondolt és a kimondott, a kimondott és a leírt közötti reflektív távolság megszüntetésével, a szimbólum föl akarja mutatni a világ megértésének egy olyan, nyelven túli módját, amely a személyes tapasztalat partikularitása és a jelek redundanciája ellenére, a nyelvi horizonton kívül talál rá a „történeti” általános, nem-reflektív jelentésére. Mint láttuk, az allegorikus ábrázolást nem vezeti ilyen határtalan ambíció; megállva a transzcendentális küszöbén, még az innenfekvő nyelvi szférán belül akarja kifejezni azt. S éppen arra a történelmi helyzetre akar rámutatni, hogy a világ megértésének állapota e helyzet radikális megváltoztatásáig nem állhat fenn. Mégis, az eltérő időszemlélet, a gondolati megragadás és a nyelvben való kifejezés elválasztásának és szembeállításának ellenére, a kétféle ábrázolásmód eredendő azonossága abban áll, hogy mindkettő kétségbe vonja a közvetlen tapasztalatban előttünk álló, kiszámíthatatlan és kaotikus világ episztemikus meghaladásának lehetőségét, az episztemikus tudásformák szabályai szerint elgondolt és kifejezett történelmi valóság jelentésének általános érvényét.

Az a zavar, amely a történeti világ tudása és interpretációja között létrehozott feszültségből ered, persze egyáltalán nem új keletű. S az is könnyen belátható, hogy az interpretációk áttekinthetetlen megsokszorozódása és a diskurzusok hangzavara már nem engedi meg azt az egyszerű, „dialektikus” megoldást, amely az elgondolt és a kifejezett kettősségét egy egyetemes, az emberi jelenlétben túlnyúló történelmi valóság (a sorsszerűen reánk nehezedő történelem) gondolati és nyelvi aspektusainak állítja be. Ugyanakkor a lét, a tudás és a kifejezés gondos elválasztása — akár filozófiai, akár történetfilozófiai okokkal is igazolják ezt a történeti *télosz* XIX. századi deteologizálása után — mindig fölkinálja azt a könnyű választást, hogy a harmadik, leginkább világiasnak tekintett elem zavaraiiban, a nyelvben találják meg a kifejezhetetlenség magyarázatát, s az első kettőben keressék a történelmi valóság megragadásának végső alapját. Első lépésként a beszéd *troposza*ival és *figurá*ival nem terhelt tudás fikciójával, voltaképpen a tudás és a nyelv kölcsönhatásainak radikális eltörlésével igyekeztek a nyelvi szférán kívül eső valóság gondolati megragadásának az elemi lét felé mutató irányát fölvezetni. Mintha az egyszer már történtnek a „történeti” jelenlétben azonosságként való földélezhetetlensége eredendően nyelvi probléma lenne. Vagy, mint

<sup>32</sup> Erre a törekvésre mutat rá Benjamin, Baudelaire allegorikus ábrázolásmódjával kapcsolatban: „Az allegória iránti érdeklődése nem a hangzásnak, hanem a látványnak szól: »Les images, ma grande, ma primitive passion«.” Benjamin, W. (1974), Bd. 1:2, 686. o.

látjuk, Benjamin a talányos hamanni mondat szellemében — „Sprache ist Vernunft, λογος” — éppen a nyelvet akarta a közvetlen tapasztalatban előttünk álló elemi és episztemikus tudáson túli tudás szabályai szerint működtetni, s ebben az „ősnyelvben”, a világ eredeti nyelvi állapotában a történelmi valóság elgondolt és kifejezett azonosságát megragadni. Igaz, egyáltalán nem idegen tőle az az elképzelés sem, hogy a történelemben valójában a „történeti” jelenlét azonossága, mint egy múlttá tett másság jelenik meg. Ahogy utolsó töredékei egyikében megjegyezte: „A történelem egy konstrukció tárgya, amelynek színterét nem a homogén és üres idő, hanem a »mosttal« [Jetztzeit] kitöltött idő alkotja.”<sup>33</sup> Azonban Benjamin nem tud lemondani az elgondoltnak és a kifejezettnek egy majdani redemptív történelemben megjeleníthető azonosságáról egy olyan történelmi helyzetben sem, amely mindig csak a másság kifejezését engedi meg számunkra.

Túl a modernitás, a fejlődéstörténeti terv nagy hatású XIX–XX. századi kritikáin, a tudás és a beszédmódokban szüntelenül megjelenő másság teremtő aspektusának fölismerése sokkal inkább századunk második felének fejleményei közé tartozik. Persze ehhez nemcsak egy hierarchizált tudás szabályai szerint föltárható s a jelenléten túlnyúló és az emberi cselekvések intencionalitásától független történeti valóság fikciójától kellett megszabadulni, hanem be kellett látni a tudás metaforikus és a nyelv gondolati dimenziói közötti átfedések természetességét is.<sup>34</sup>

## 5. A „történeti” visszavétele a modernitáson túl

A módszerrel s egy a történeti és társadalomelméleti gondolkodásban napjainkban is elterjedt beszédmód vizsgálatával és bírálatával kezdtem. A tudományos elokvencia e megkövesedett szabálygyűjteménye, az udvari tudomány etikettje persze önmagában nem túlságosan lebilincselő téma. A kérdés sem elsősorban az, hogy fönnmaradhat-e a fejlődéstörténeti paradigma uralma a jövőben avagy sem; van-e, lehet-e még helye egy hatalmi érdekeket historizáló tudománynak a modernitáson túl? Nyilvánvaló, hogy a jövőben is lesz a hatalmat konzerváló vagy a hatalommegragadás céljait szolgáló tudományos paradigma, mégha ez a hagyomány a modernitáson túl egyre kevésbé lesz folytatható, s még kevésbé megvédhető. A valódi kérdés sokkal inkább az, hogy a „történeti” jelenlét megértéséhez vezető másnak, amely világosan megkülönböztethető

<sup>33</sup> Benjamin, W. (1974), Bd. 1:3, 1249. o.; vö. 1237–38. o.

<sup>34</sup> Derrida, J. (1972), kül. 271–273. o.

egy hatalmi logika szerint működtetett tudománytól és a felülről megtervezett élethelyzetektől, mi lehet az alapja? Egyetlen kérdésről — egy autentikus „történeti” jelenlét lehetőségéről, egyszerűbben a saját életünkről — van tehát szó, amelyet az európai tradíció a történeti-társadalmi világ valamiféle objektív és tudományosan rögzíthető törvényeinek birtokában képzelve magát mindig leértékelt. Ennek nyomán a történeti-társadalmi világ a tudomány privilegizált nyelvének szabályaiban és a fenomenális világ kontingens nyelviségében, mint történelem és mint „történeti” jelenlét kettőződött meg. Az elszemélytelenített történelem fikciójában és az ily módon megtervezett élethelyzetekben, amelyeket persze mindig magasabb rendűnek képzeltek a fenomenális világ történéseinél és a be nem avatott benneélők cselekvéseinél, az ember képtelen megpillantani a „történeti” jelenlét egyediségeinek különböző módjait és megtalálni a társadalmi részvétel személyes értelmét. Paradox módon, a személyes értelmetlenség érzése egyben fönntartotta a tudományosan megtervezett történelem szükségességének, egy uralkodó világmagyarázat igényének állandó föltételét; jóllehet a tudományosan megtervezett történelem játékszabályainak követése sohasem bizonyult elégséges föltételnek az így megszerkesztett és totalizált valóság-fikció individualizálásához. Keresni kell tehát a megértésnek azt a föltételét, amely nélkül sem a történelem, sem a „történeti” nem tud létrejönni. Sajátos tévedés lenne azt hinni, hogy a „történeti” jelenlét és a történelem közötti átjárhatatlanságot, mint egy belső (személyes) és egy külső (objektív) világ szembenállását a történelem totalizációja útján lehetne megszüntetni. Persze ezeknek a törekvéseknek többnyire nem is az a céljuk, hogy a megértés föltételét fölmutassák: a tudományos terv valóság-fikciója abban a történelmi állapotban lép a fenomenális világ közvetlen megértésének helyébe, akkor lép föl a világban való létezés föltételeit érintő általános magyarázat igényével, amikor az ember nem gyakorolhatja saját élethelyzete fölötti ellenőrzését vagy kétségbe vonják az ehhez való hozzászólásjogát. Az episztemikus tudás ornamentikája mintegy eltakarja a fejlődéstörténeti terv — egy sajátos történeti-társadalmi helyzetből eredő — ideologikus jellegét, s ez egyben tovább erősíti a fenomenális világhoz való közvetlen hozzáférhetetlenség dogmáját.

Először is ennek a totalizált történelemnek a nyelvét kell megvizsgálni. S ki kell mondani azt, hogy nem a tudományos konstrukció történelme az, amely a fenomenális világ történéseinek és egyediségeinek jelentést ad, hanem a történelem tudományos konstrukciója maga is csak a fenomenális világ kontingens nyelviségének horizontján belül fogalmazható meg. Ezzel persze nem a tudományos nyelv hasznát és szükségességét akarom kétségbe vonni, hanem a *téloszra*, a dolgok kimenetelére vonatkozó magabiztos ítéletérvényességét, amelyet a modernitás gondolkodói tulajdonítottak fejlődéstörténeti tervüknek, azt gondolva, hogy maga a történelem privilegizált nyelve az, amelynek

alapján a megértés egyáltalán létrejöhet. A világ kontingens nyelviségevel szemben, az elődeink által megtervezett, totalizált és reánk hagyott történelem fikciója nem más, mint normatív tájékozódási pont a fenomenális világ egy kiváltságolt konstrukciójának, a modernitás és a racionalitás mítoszának fönntartásához. Ez az örökölt történelmi valóság-fikció a hierarchia, a szabadsághiány, a tekintélyelvűség nyelvén szólít meg bennünket. Ezért az ezen az uniformizált nyelven rögzített valóság-fikció keretei között a következő nyelvi-kulturális közösségek számára, számunkra ki sem fejezhető, létre sem hozható az a teremtő kölcsönhatás, amely a cselekvések intencionalitása, kognitív és nyelvi aspektusa között fönnáll(hat) egy (majdani) szabad társadalomban. Ezt a hagyományt elhagyva, ezen az állapoton túllépve kell visszatalálnunk a történeti-társadalmi világ olyan szemléletéhez, amely nem az episztémére, a módszerben rögzült beszédmód, a tudományos elokvencia szabályainak követésére, hanem egy hatalmi érdekek nélküli dialógusra épül. Egy olyan dialógusra, amelynek során a történelem egyik vagy másik kiváltságolt konstrukciójával — ahogy Benjamin mondaná: a mindenkori győztesek történelmével — szemben szabad és egyenrangú résztvevők párbeszéde szüntelenül létrehozza, fölmutatja és újfogalmazza a „történeti” jelenlét kimeríthetetlen lehetőségeit. A történeti-társadalmi világ ontologizálása és episztémologizálása után, amely egyfelől a nyelviséget pusztán a történet dolgok reflektív létezéséként fogta föl, másfelől a nyelv előtti elszemélytelenített tiszta tudás kognitív sémáinak mozgósításával igyekezett szilárd értelmet adni nekik, a dialógussal a történelem visszakerülhet a fenomenális világ kontingens nyelviségébe. Oda, ahonnan egyébként is származik. Oda, ahol a különböző beszédmódok közötti dialógus ismét elkezdődhet. Az ontológiai renddel és az episztémikus sémákkal szemben ez a dialógus egyszerre tudja biztosítani a „történeti” jelenlét személyes értelmének interszubjektív kicserélését, s egyben a fenomenális világnak a hagyományokon mindig túllépő egzisztenciális elsajátítását.

A történelmet az egzisztencia, a temporalitás és a nyelviség egysége teszi közvetlenül elgondolhatóvá és átélhetővé. A fejlődéstörténeti terv és általában a történelem különböző tudományos konstrukciói ezt az egységet — a közvetlen elgondolhatóság és átélhetőség föltételét — szüntetik meg akkor, amikor a valóságot a fenomenális világ töredékességének és egy autentikus világ teljességének, a temporalitást a belső történetek idejének és a történelem idejének, a nyelviséget a különböző korok és kultúrák nyelvi különösségének és a tudományos nyelv egyetemességének ellentétében akarják megragadni. Mintha nem az ember lenne saját, jelentéssel bíró történetének közép-pontjában, mintha nem ez az elkerülhetetlen egzisztenciális adottság lenne a történetben való részvétel fölfedezésének kezdete. Miután a történelem a hétköznapiság metaforiku-

san átértelmezett világának díszletei közé helyezi az embert, megszünteti számára az élet közvetlenségét.

Ezt, az élet közvetlenségének megszüntetése nyomán létrehozott, a tudomány privilegizált nyelvén kifejezett történelmi valóság-fikciót a modernitás és a racionalitás nagy vívmányaként állították be egykor a fenomenális világ töredékességével, belső időivel és kontingens nyelviségével szemben; ez őrizi a történelmi *télosz* föltárásának, az egyetlen történelmi igazság határozott megnevezhetőségének naiv vágyát. Ehhez persze szükség volt arra a metafizikai előfeltevésre, hogy a tudományos megismerés kognitív sémája, annak nyelvi reprezentációja és a történelem rendje lényegileg megfelelnek egymásnak; továbbá arra az ideologikus előfeltevésre, hogy a kognitív sémáknak és a jelenlétben túlnyúló történelem rendjének megfeleltetését és nyelvi rögzítését egy erre a fáradságos munkára kiképzett társaság — a múltban történt dolgok kutatói és a *télosz* tudói — hivatott elvégezni. Akiket személyes kívülállásuk hite is erősített abban, hogy ez a jelenlétben túlnyúló autentikus történelem mások számára is csak általuk nyilatkozik meg. Akkor, amikor egy privilegizált nyelv segítségével a történelmet tudománnyá tették — s ezzel elválasztották az embert alapvető egzisztenciális adottságától: történetének közvetlen elgondolhatóságától és átélhetőségétől —, eredetileg nem a „történeti” jelenlét személyes kifejezésének és kicserélésének primér nyelvétől, a dialógustól igyekeztek azt megtisztítani, hanem a történelmi narrációtól, amely a tudomány nyelvén megalkotott valóság-fikció felől nézve legfőljebb a különböző emberi értékek, érdekek, szelektív emlékezések és felejtések nyelvi *troposzok*ba és *figurák*ba zárt gyűjteménye lehetett, s mint ilyen az irodalmi fikció, de nem a múlt föltárásának tudományos eszközeivel előállított történelem világához tartozott. A történelmi narráció csupán a folytonosság illúzióját kelthette egy olyan világban, amelyben a teljes történelmi valóság hiányát a tudományos nyelv által konstruált teoretikus valóság volt hivatva helyettesíteni. A modernitás gondolkodóinak ítélete szerint a dialógus még inkább alulmúlta a történelmi narráció megbízhatóságát, a hétköznapiaságnak olyan alacsony szintjéhez tartozott, hogy komolyan föl sem merülhetett a dialógusnak, ennek az értékeknek és érdekeknek sűrűn behálózott nyelvi-exzisztenciális szövetnek a vizsgálata a *télosz*nak (vagy egyszerűbben a dolgok kimenetelének) megismerhetősége és megnevezhetősége szempontjából. A *télosz* helyét az autentikus történelmi világban jelölték ki és az ahhoz tartozó nyelven jelölték meg. Ebben az értelemben a narratív hagyományt meghaladni akaró tudományos nyelvet egy teljesebb valóság felé tett lépésnek szánták, de ezzel persze csak tovább szűkítették a „történeti” megnevezhetőségének nyelvi (s átélhetőségének egzisztenciális) horizontját. Azonban azt is látnunk kell, hogy a narráció, a történelem elbeszélése, bármennyire is lenézett az a tudományos történelem képviselőinek szemében a meseszöveg irodalmi konvenciói miatt, valójában az első lépés a „történeti” jelenlét

elszemélytelenítése, a belső időket és a kontingens nyelviséget radikálisan fölszámoló történelmi konstrukció létrehozása felé. Ezért nem egyszerűen a valóság és a fikció között húzódó határvonal választja el a tudományos és az elbeszélt történelmeket egymástól, sokkal inkább a retorikai megszerkesztettség eltérő szigorában lelhető föl az a különbség, ahogy megidézik és elénk állítják a tudományos konstrukció vagy a narratív konvenció történelmeit. Az autentikus valóság távollétének hite — a jelenlét időbeliségének és nyelviségének semlegesítése — viszont föltétlenül összekapcsolja a kétféle beszédmódot. Ennek a valóságnak távollétét a narráció a meseszövéis folytonosságával, a tudományos nyelv pedig a történeteket, a történőket és a történendőket egyaránt felölelő valóság szerkezeti állandóságával igyekezett kipótolni a „valóságos” történelem létrehozása során. Éppen ezért nekünk itt a dialógushoz kell visszatérnünk, mert a korábbi lépés elhamarkodott volt, mert nem a narráción túl, hanem még innen kezdődik a világ, amely a „történelmi” jelenlét megmutatkozásának természetes helye és a történelem megértésének egyetlen kiindulópontja lehet.

A „történelmi” jelenlét dialogikus föltárulkozása nem egyszerűen azt jelenti, hogy vizsgálódásaink során a nyelv paradigmatisz ágá helyett — ahol a tudomány privilegizált nyelve egyszerre jelenik meg úgy mint a történelmi valóságot föltáró módszer kognitív tartalmainak jelkészlete és mint e valóság kategóriákba sűrített jelentéshordozója — most a szintagmatisz ágon kellene elindulnunk. Ezt a kettéválasztást kerülnünk kell, elsősorban azért, mert nyilvánvalóan hiányzik az a nyelven túli vagy egyetemes nyelvi alap, amelyen ez a kettéválasztás elvégezhető lenne. Eddigi problémáink éppen a történelmi megismerés nyelven túli megalapozhatóságának és nyelvi rögzíthetőségének illúziójából származtak, s ez az illúzió vezetett ahhoz, hogy a valóság, a történelem eredendően nyelvi létrehozásából egy nyelven túli létező és nyelviileg rögzített történelmi valóság rendjére vontak le messzemenő következtetéseket, s ezt a bizonyosság és az igazság forrásaként állították szembe a „történelmi” jelenléttel. Más szóval a tudományos nyelv ontológiai és episztemológiai irányultságából arra következtettek, hogy annak a világhoz/tudáshoz fűződő valóságos, közvetlen és megkülönböztetett kapcsolata a „történelmi” jelenlét és a világ kontingens nyelviségének szféráján túlra, az objektív történelmi világhoz/tudáshoz vezet el az embert. De ha nem innen, honnan ered az a *jelentéstöbblet*, amely a privilegizált történelmi nyelv kereteinek szétfeszítésére, a történelem szüntelen újrafogalmazására készít bennünket? A múltira irányuló tudásunk gyarapításának ontológiai és episztemológiai alapjainak hiányában a történelem szüntelen újrafogalmazása a nyelv valóságteremtő képességének köszönhető, amely a legteltjesebben egy nem-hierarchizált és a hagyomány által nem-megmerevített kommunikációban, a dialógusban bontakozik ki. A dialógus a „történelmi” jelenlét végső helye, s a történelem újrafogalmazásának, az úgymond múltira vonatkozó

tudás gyarapításának és átértékelésének *a priori* eredője. Éppen ezért a történeti-társadalmi világ egykor felállított és megöröklött törvényei helyett nekünk az értékek és érdekek, gondolatok és cselekvések nyelvi konkretizációjának útját kell követnünk ahhoz, hogy közelebb kerülhessünk a „történeti” megértéséhez.

## Irodalom

- Adorno, Th.W.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Frankfurt/M. 1970.
- Apel, K.-O.: *Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*. Versuch einer Metakritik der „kritischen Rationalismus“, in: Sprache und Erkenntnis, hg. v. B. Kanitschneider, Innsbruck 1976, 55—82. o.
- Benjamin, W. (1966): *Briefe*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1966.
- Benjamin, W. (1977): *Die Erzähler*, in: Walter Benjamin Gesammelte Werke, Bd. 2:2, Frankfurt/M. 1977, 438—465. o.
- Benjamin, W. (1982): *Das Passagen-Werk*, in: Walter Benjamin Gesammelte Werke, Bd. 5:1—2, Frankfurt/M. 1982.
- Benjamin, W. (1974): *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: Walter Benjamin Gesammelte Werke, Bd. 1:1, Frankfurt/M. 1974.
- Benjamin, W. (1977): *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in: Walter Benjamin Gesammelte Werke, Bd. 2:1, Frankfurt/M. 1977, 157—171. o.
- Benjamin, W. (1974): *Über den Begriff der Geschichte*, in: Walter Benjamin Gesammelte Werke, Bd. 1:1, Frankfurt/M. 1974, 691—704. o.
- Benjamin, W. (1977): *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in: Walter Benjamin Gesammelte Werke, Bd. 2:1, Frankfurt/M. 1977, 140—157. o.
- Benjamin, W. (1974): *Zentralpark*, in: Walter Benjamin Gesammelte Werke, Bd. 1:2, Frankfurt/M. 1974, 655—690. o.
- Benveniste, E.: *Problèmes de linguistique générale*, Tome 2, Paris 1974.
- Berger, P.L. — Luckmann, Th.: *The Social Construction of Reality*, New York 1967.
- Cicourel, A.V.: *Cognitive Sociology*, Harmondsworth 1973.
- Coseriu, E.: *Synchronie, Diachronie und Geschichte*, München 1974.
- DeMan, P. (1969): *The Rhetoric of Temporality*, in: Interpretation: Theory and Practice, ed. by Ch. S. Sigleton, Baltimore 1969, 173—209. o.
- DeMan, P. (1984): *The Rhetoric of Romanticism*, New York 1984.

- Derrida, J. (1967): *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, in: Jacques Derrida: L'Écriture et la différence, Paris 1967, 409—428. o.
- Derrida, J. (1972): *La mythologie blanche*, in: Jacques Derrida: Marges de la philosophie, Paris 1972, 247—324. o.
- Fehér M.: *A tudományfejlődés kérdőjelei. A tudományos elméletek inkommensurabilitásának problémái*, Bp. 1983.
- Ferry, J.-M.: *Habermas. L'éthique de la communication*, Paris 1987.
- Gadamer, H.-G.: *Igazság és módszer*, Bp. 1984.
- Garfinkel, H.: *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs 1967.
- Habermas, J.: *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Bd. 1.: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt/M. 1982.
- Hamann, J.G.: *Schriften über Sprache, Mysterien, Vernunft. 1772—1788*, Wien 1951. [Johann Georg Hamann Sämtliche Werke, Bd.3.]
- Hempel, C.G.: *Aspects of Scientific Explanation*, New York 1965.
- Jauss, H.R.: *Geschichte der Kunst und der Historie*, in: Jauss, H.R.: Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt/M. 1970, 208—251. o.
- Jennings, M.W.: *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Ithaca-London 1987.
- Kanngiesser, S.: *Aspekte der synchronen und diachronen Linguistik*, Tübingen 1972.
- Krieger, M.: „A Waking Dream": *The Symbolic Alternative to Allegory*, in: Allegory, Myth and Symbol, ed. by M.W. Bloomfield, Cambridge 1981, 1—22. o. [Harvard English Studies, 9.]
- Kuhn, Th.S.: *A tudományos forradalmak szerkezete*, Bp. 1984.
- Lukács Gy. (1923): *Történelem és osztálytudat*, Bp. 1971.
- Lukács Gy. (1964): *Az esztétikum sajátossága, 2. köt.*, Bp. 1965.
- Nagel, E.: *The Structure of Science. Problems in the Logic of Scientific Explanation*, New York 1961.
- Nietzsche, F.: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke, Bd. 1, Berlin 1980, 873—890. o.
- Parfit, D.: *Reasons and Persons*, Oxford 1984.
- Positivismusstreit: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, von Th.W. Adorno, R. Dahrendorf, H. Pilot, H. Albert, J. Habermas, K.R. Popper; Neuwied—Berlin 1970.
- Salmon, W.C.: *Four Decades of Scientific Explanation*, Minneapolis 1989.
- Saussure, F. de: *Cours de linguistique générale*, Paris 1955.
- Todorov, T.: *Théories du symbole*, Paris 1977.



- Vuillemin, J.: *Internal translations and reality in science*, in: *Sprache und Ontologie*, Wien 1982, 313—326. o.
- Witte, B.: *Walter Benjamin. Der Intellektuelle als Kritiker*, Stuttgart 1976.
- Wittgenstein, L.: *Logikai-filozófiai értekezések*, Bp. 1989.
- Wohlfarth, I.: *History, Literature, and the Text*. The Case of Walter Benjamin = MLN, 1981, Vol. 96, 1002—1014. o.
- Wolin, R.: *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, New York 1981.

## SUMMARY

### *Method, history, and discourse. (Approaches to unfolding „historical“.)*

After many good trials made by Aristotle, Descartes, Kant, Frege, Wittgenstein and others, it may seem to be nonsense to write even a single line on method. On the occasion of social and economic sciences to write on method is even unnecessary. Because, according to the well-established opinion, the rules and the motivations of social and economic actions and the historical laws of their institutionalization have been already unfolded for a long time. In addition, hundreds of the university textbooks dealing with econo- and sociometrics, statistics, applied mathematics offer the rules of the game for all kind of scientific enterprise. Among these large selection, everybody can easily chose the most appropriate and the most scientific technique to his/her inquiry in social and economic sciences. What, for instance, the university textbooks dealing

with method put forward is, in my opinion, such a directions for use for the student's puzzle box which disclose „le secret de fixer le reasonament“ (Leibniz). In this essay, I would like to disclose a quite different secret, even it is if nonsense and unnecessary, to with, let us not fix the way of reasoning. Therefore, I do not have any intention to write about the hypothetico-deductive method of the rationalist tradition or the impact of the Hempel—Oppenheim deductive-nomological method on the human sciences. I will not give you useful advises about how to use your SORITEC software package for an inquiry in economic and social sciences. To be sure, I do not want to indicate that I could easily write any of the above-mentioned topics. Quite opposite is the case. I would like to write none of them in order to be able to write all of them.

# TÖRTÉNELEM ÉS INTENCIONALITÁS

SZÉCSI GÁBOR

## I. A történelem analitikus filozófiája

A XIX. századtól színre lépő társadalomtudományok eredményei, interdiszciplináris módszertani megfontolásai számos történetfilozófus számára kezdettől fogva azzal a tanulsággal jártak, hogy a történetfilozófia csak akkor őrizheti meg létjogosultságát, ha a történelem egésze, a történelmi folyamatok célja és iránya helyett a történelmi megismerés föltételeit és lehetőségeit, a történelmi ismeret természetét kutatja; ha elemzése tárgyául a történelmet cselekvéseiben föltételező és megértő individuumot választja. Így Dilthey, Croce és Collingwood munkásságát követően a szubsztantív, tehát a történelemre magára irányuló teóriákat mindinkább a történeti gnoszológiára vonatkozó kutatások váltották föl. A történetfilozófia eszerint a történetírás filozófiáját, a történeti megismerés ismeretelméleti, metodológiai, tudományfilozófiai alapjait fogja jelenteni. A történetfilozófus számára ugyanis, éppúgy, mint a történész és a szociológus számára, csak a cselekvő ember érthető meg, akire minden történelmi és társadalmi folyamat visszavezethető. Ennek a megértésnek a forrása pedig, ahogy az Dilthey óta mind egyértelműbb a történetfilozófusok egy része számára, az a benső tapasztalat, amely a történeti és társadalmi élet benső realitását öleli föl, s amelynek föltételeit ily módon a cselekvő emberben magában kell megkeresni. A kérdés tehát, amelyre (a szubsztantív fölfogást e „megértő” történetfilozófia oldaláról elutasító) valamennyi ismeretelméleti megközelítésnek választ kell találnia, az, hogy miként rekonstruálhatók a történelmi és társadalmi összefüggések az embernek mint ezen összefüggések alaptényének a megértése révén? Hogyan vezethetők vissza történelmi és társadalmi tények a megértett ember intencionális aktusaira? Az ezekre a kérdésekre adott társadalom- és történetfilozófiai válaszok kezdettől fogva a vizsgálatok elengedhetetlen interdiszciplinaritását; a cselekvésfilozófia, nyelvfilozófia és történetfilozófia diszciplináris elkülönítéesezmjének föladását sugallták. A történeti megismerés lehetőségeit kutatva tehát a filozófus számára éppúgy megoldandó problémát kell hogy jelentsen az intencionalitás összefüggéseinek kérdése, mint a nyelv és tudat, a nyelv és valóság viszonyának problematikája. E kérdések megválaszolása nélkül ugyanis a történeti gnoszológia körébe tartozó egyetlen kijelentés sem tekinthető megalapozottnak. Ez az interdiszciplináris vonás jellemzi az elsősorban a történetírás fogalmi készletének és metodológiai gyakorlatának elemzésére vállalkozó analitikus történetfilozófiát, amely

a történelmi megismerés számos új, egymással különböző mértékben polemizáló megközelítésével szolgál napjainkban is. Az analitikus történetfilozófia ismeretelméleti rendszereinek kikristályosodása a történeti és természettudományi magyarázat azonosságának neopozitivistá eszméjét posztuláló Hempel—Popper-féle „átfogó törvény”-modell megszületésétől; az e modellel szembeforduló, a történelem specifikus sajátosságait hangoztató analitikus filozófusok első föllépésétől, s a vita során megfogalmazott analitikus álláspontok megjelenésétől válik mindinkább érzékelhetővé. Amikor tehát az analitikus filozófusok — az ötvenes évek második felétől — állást foglaltak a deduktív-nomologikus magyarázatok történeti alkalmazhatósága körül kialakult polémiában, elméleteik megalkotásakor már az analitikus nyelvfilozófia és cselekvésfilozófia bizonyos eredményei jelentkeztek eszmei forrásként. Így az analitikus történetfilozófia az analitikus nyelvfilozófia és cselekvésfilozófia „laboratóriumává” vált; keretein belül nyernek új árnyalatokat a nyelvfilozófiában és a cselekvésfilozófiában már elfogadottá vált fogalmak. Ez pedig azt jelenti, hogy az analitikus történetfilozófia logikai, konceptuális elemzései olyan nyelvfilozófiai és cselekvésfilozófiai megfontolásokkal egészülnek ki, amelyek révén a történetfilozófus az általa legmegfelelőbbnek tartott magyarázat-modellt megalapozhatja. A történeti megismerés, a történeti magyarázat kérdése tehát egyúttal nyelvfilozófiai és cselekvésfilozófiai kérdés is lett, amelynek vizsgálata olyan filozófusok esetében, mint Dray vagy Martin, nem korlátozódott csupán a történetírói gyakorlat konceptuális elemzésére. Így vált történetfilozófiai problémává az a cselekvéseméleti kérdés is, hogy a motívumok, intenciók valóban okai a cselekvésnek, vagy pedig a cselekvésnek mint intencionális cselekvésnek a leírását biztosító logikai föltételek, más szóval, elemezhetők-e az intenciók kauzális fogalmak főhasználásával, vagy sem? Ez, az analitikus cselekvésfilozófiában központi jelentőséggel bíró probléma tehát állásfoglalásra készíti azt a történetfilozófust is, aki a történeti megismerés rekonstrukciója szempontjából a cselekvés intencionális összefüggéseinek elemzését alapvető föladatnak tartja. Ahhoz, hogy mind a múlt emberének, mind a múltat megismerőnek a cselekvései rekonstruálhatók legyenek, meg kell határozni azokat az intencionális összefüggéseket, amelyek valamennyi cselekvés univerzális jellemzőjeként értelmezhetők. Csak a cselekvésfilozófiai fogalmak ilyen irányú tisztázásával lehet kielégítő választ adni azokra — az analitikus történetfilozófia magvát jelentő — kérdésekre is, amelyek elsősorban a történelmi magyarázatok természetére; az általánosítások, törvények történelmi magyarázatokban betöltött szerepére kérdeznak rá. A történelmi magyarázatokra vonatkozó elméletek eltérő vonásai tehát egyúttal különböző cselekvéseméleti megfontolásokat is sejtetnek, amelyek végeredményben a történetírói gyakorlat más és más értelmezéséhez vezetnek el.

E tanulmány célja ezért egyrészt az, hogy a történelmi magyarázatok kérdését érintő analitikus megközelítések fontosabb eredményeit áttekintve azok cselekvésfilozófiai aspektusaira is rávilágítson. Ezt követően kerül sor, a tanulmány célkitűzésének megfelelően, egy új intencionalitás-modell főlvázolására, amelynek révén, a cselekvő és a valóság viszonyának újraértelmezésével, az intencionalitás kauzális összefüggéseinek és ezen összefüggések jelentéstani vonatkozásainak az eddigiektől eltérő meghatározásához juthatunk el. Végül kísérletet teszünk arra, hogy ennek az új, az intenciók kauzális fogalmakban való elemzésére épülő intencionalitás-modellnek a történetfilozófiai (történeti gnoszeológiai) tanulságait, egy új történelmi magyarázat-modell ismeretelméleti alapjaiként, megfogalmazzuk.

A tanulmányban főlvázolt intencionalitás-modell tehát egy olyan kauzális magyarázat magva, amely az intencionalitás struktúrájának, nyelv és intencionalitás viszonyának egy új megközelítésével kutatja a cselekvő és a valóság viszonyának főbb összefüggéseit. Ily módon válhat ez a modell egyik lehetséges alapjává azoknak a vizsgálatoknak, amelyek a cselekvés komplex kérdéskörének elemzésével vállalkoznak az intencionalitás kauzális szerkezetének a föltárására, s ezáltal a történelem és az intencionalitás közötti összetett viszony természetének az eddigieknél árnyaltabb, a történelmi megismerés rekonstrukciója számára új lehetőségeket teremtő meghatározására.

## II. A történelmi magyarázat analitikus modelljei

A történelmi magyarázat logikai sémájának neopozitivistá rekonstrukciója — amely Hempel—Popper-féle modellként illetve Dray találó elnevezésével „átfogó törvény elmélet” (covering law theory) néven vált ismertté a történetfilozófusok körében —, bár több módosítást élt meg, azzal, hogy a Hempel és Popper kezdeti megfogalmazásában szereplő deduktív-nomologikus modell pusztán a tudományos magyarázat általános sémájának logikai rekonstrukciójára tett kísérlet volt, kezdettől fogva vitathatónak bizonyult.<sup>1</sup> Annak ellenére, hogy mind Hempel, mind Popper fölismerte azt, hogy a

<sup>1</sup> Hempel a későbbiek során ugyan kiterjeszti vizsgálatai körét a statisztikai törvényekre is, mint a tudományban ténylegesen alkalmazott induktív-valószínűségi magyarázatok alapjaira, hogy — ily módon enyhítve a kezdeti explikatív szigort — a Hempel—Popper-modellt még inkább közelítse a tudomány valóságos problémáihoz; egyetemesség-igénye és a történeti kutatásban való alkalmazhatósága azonban mindvégig vitatható maradt. Lásd C. G. Hempel: „Reasons and Covering Laws in Historical Explanation”, in: *Philosophy and History. A Symposium*, szerk. S. Hook, New York 1963.

történelmi és természettudományos magyarázat azonosítására az általános törvényeket posztuláló deduktív-nomologikus magyarázatok történelmi magyarázatként való alkalmazására tett kísérletet a történészi gyakorlat eleve lehetetlenné teszi, válaszukat a klasszikus pozitívista szellemben fogalmazták meg. Hempel arra hívja föl a figyelmet, hogy a történelem „törvényei” csupán vélt törvények, amelyeket a történelmi megismerő a mindennapi életből kölcsönöz, vagy egyszerűen csak egy folyamat valószínűségéről tájékoztató tendenciák. Így a történelmi gyakorlat a kiinduló feltételekre és törvényekre vonatkozó utalások együttesét jelentő „magyarázat vázlatok” alkalmazását mutatja, amelyeket további empirikus vizsgálatok szilárdíthatnak csak meg.<sup>2</sup> Hasonlóképpen fogalmaz Popper is, aki szerint a történészek magyarázatai azért hiányosak, mert azok az átfogó törvények, amelyekre hivatkoznak, egyszerűen trivialitások: nem specifikusan történelmi, hanem olyan pszichológiai, szociológiai törvények, amelyek segítségével csak statikus állapotokban lévő tényeket magyarázhatunk, s amelyek révén a történelem rajta kívüli; pszichológiai, szociológiai diszciplínák alá rendelődik.<sup>3</sup> A történészek, véli Popper, mégis ragaszkodnak ezekhez a „törvényekhez”, hiszen ezek a forrásai a különböző történelmi interpretációknak, amelyek ily módon alapvetően különböznek a tudományos elméletektől. A történelmi fejlődésnek tehát nem lehet tudományos elmélete, „a múltat nem ismerhetjük meg olyannak, amilyen az ténylegesen volt”<sup>4</sup>, hanem csupán különféle interpretációkat alkothatunk róla, amelyek azután nemzedékről nemzedékre változhatnak.

Az „átfogó törvény” neopozitívista modellje azonban, a történelmi magyarázat természetét érintő kérdésekre adott korántsem kielégítő válaszok ellenére, a történelmi gondolkodás konceptuális apparátusának, a történészi gyakorlatban alkalmazott általánosításoknak egy logikailag letisztult terminológiával való analizisével lehetővé tette azt is, hogy a történelmi megismerést a „megértő” történetfilozófia oldaláról vizsgáló és a Hempel—Popper-féle modellt erről az oldalról bíráló történetfilozófusok éppen ilyen logikailag letisztult formában fogalmazhatták meg a történelmi megismerés kérdéskörében született koncepcióikat, foglalhattak állást az „átfogó törvény”-modell alkalmazhatósága kapcsán kialakult vitában. Ezért elfogadható mind Mandelbaumnak<sup>5</sup>, mind Dantónak<sup>6</sup> az a fölosztása, amely az „átfogó törvény”-modellel szemben

<sup>2</sup> C. G. Hempel: „The Function of General Laws in History”, in: *Theories of History*, szerk. P. Gardiner, Glencoe (Illionis) 1959, 351. o.

<sup>3</sup> K. R. Popper: *The Poverty of Historicism*, London 1957, 145. o.

<sup>4</sup> K. R. Popper: *The Open Society and Its Enemies* II.köt., rev. ed., London 1952, 268. o.

<sup>5</sup> Lásd M. Mandelbaum: „Historical Explanation: The Problem of »Covering Laws«”, *History and Theory* I.köt., 1961.

az ötvenes évek második felétől föllépő analitikus filozófusokat külön csoportként határolta el a „megértő” történetfilozófia „idealisták”-nak nevezett klasszikusaitól: Diltheytől, Crocétól, Collingwoodtól. Annak ellenére ugyanis, hogy az ötvenes évek második felétől föllépő analitikus filozófusok; Dray, Scriven, Donagan, Danto és mások elméletei több ponton kapcsolódnak az „idealisták” által megfogalmazott elképzelésekhez, mégis két, egymástól már kiindulópontjában különböző történetfilozófiai megközelítésről beszélhetünk. Dray, Scriven, Donagan és mások ugyanis — akiket Mandelbaum „reakcionista”-nak nevez — a történetírói gyakorlattal összhangban, a ténylegesen megfogalmazott történeti ítéletek és magyarázatok elemzésével foglalkoznak a történelmi magyarázatok természetének meghatározásához, az általánosítások és törvények történelmi magyarázatokban betöltött szerepének tisztázásához. Ennek oka pedig az, ahogy arra már korábban is utaltunk, hogy a történelmi magyarázatok kérdésében állást foglaló analitikus filozófusok számára az eszmei forrást az analitikus nyelvfilozófiának a mindennapi nyelv területén elvégzett elemzése és az analitikus cselekvésfilozófia tézisei jelentették. Az analitikus történetfilozófia „reakcionista” csoportja számára tehát a történeti megismerés, a történeti magyarázat kérdése egyúttal nyelvfilozófiai és cselekvésfilozófiai kérdés is, amelynek vizsgálata ugyanakkor nem korlátozódhat csak a történetírói gyakorlat elemzésére. Ahogy azt már Dray is világosan látta, a történetfilozófus feladata egy olyan „racionális rekonstrukció”, amely egy, a történelmi folyamat természetét érintő koncepció megfogalmazásával egyúttal a történelmi magyarázat valamely ideális modelljét is föltételezi.<sup>7</sup> Ahhoz viszont, hogy egy ilyen koncepciót meg lehessen fogalmazni, a történetírói gyakorlat logikai, konceptuális elemzését szélesebb filozófiai kérdésekkel kell összekapcsolni. Így Dray a történeti magyarázat általa javasolt modelljét egyrészt a történészek mindennapi nyelvének konceptuális elemzéséből vezeti le, másrészt viszont olyan cselekvésfilozófiai megfontolások igazolását is látja benne, amelyek (számára, mint voluntarista filozófus számára) a történelmi indeterminizmus megalapozásához is elvezethetnek. Egy ilyen történetfilozófiai megközelítés korlátai tehát, mint ahogy azt majd Dray esetében is látni fogjuk, pontosan visszavezethetők lesznek a logikai, konceptuális elemzések filozófiai hátterét jelentő cselekvésfilozófiai koncepciók korlátaira.

<sup>6</sup> Lásd A. C. Danto: *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.

<sup>7</sup> Lásd W. H. Dray: „The Historical Explanation of Actions Reconsidered”, in: *Philosophy and History*, id. kiad., 107. o.

Dray számára tehát világos volt az, hogy a történeti megismerés rekonstrukciójához a történeti gyakorlat konceptuális elemzése önmagában nem vezethet el. Más történetfilozófusok, mint például Gallie, ezzel szemben a történelmi magyarázatok konceptuális analizisét látták az egyetlen járható útnak. Ez számukra azzal a következménnyel járt, hogy az általuk javasolt magyarázat-modellek a megfelelő filozófiai alapok hiányában hamar sebezhetőkké váltak. Ez történt tehát akkor is, amikor Gallie a „genetikus” magyarázatot mint a történelmi magyarázatok egyik típusát határozta meg.<sup>8</sup> Gallie szerint a történelmi magyarázatok csupán a vizsgált eseményeket kiváltó leglényegesebb, a magyarázat szempontjából legszükségesebb okok föltárására tesznek kísérletet, lemondva az összes lehetséges ok rekonstrukciójáról. A történészek elbeszélése biztosítja ugyanis azt a kontinuitást, ami ezeknek, a magyarázat szempontjából kiemelkedő jelentőségű okoknak a megnevezésével teremti meg a vizsgált történelmi események rekonstrukciójának lehetőségét. Gallie azonban, érvelése konceptuális korlátai következtében, pontosan arra a lényeges kérdésre nem ad választ, hogy egy történelmi esemény rekonstrukciója szempontjából miért tarthat a történész egy okot lényegesebbnek, fontosabbnak, a magyarázata szempontjából szükségesebbnek, mint egy másikat; mik a lehetséges történeti okok közötti választás motívumai? Gallie magyarázata tehát azoknak a filozófiai alapoknak a hiányában vált elégtelenné és ezáltal sebezhetővé, amelyeket Dray a „racionális rekonstrukció” elengedhetetlen föltételének tartott.

Lényegében ugyanezt mondhatjuk el Scriven magyarázat-modelljéről is, annak ellenére, hogy ő, Gallie kísérletétől eltérően, konceptuális elemzéseit már bizonyos cselekvésfilozófiai megfontolásokkal összhangban végzi el.<sup>9</sup> Scriven az „általános” és „statisztikai” törvények történelemben való alkalmazhatóságát elutasítva mutat rá, hogy a történetírói gyakorlatban léteznek olyan „kevesebb-mint-általános” törvények, amelyek se nem általánosak, se nem statisztikaiak. Ezek a törvények egy adott történelmi esemény kapcsán azt határozzák meg, hogy minek kellett történnie „szabályos körülmények között”, azaz várhatóan hogyan cselekednének a vizsgált individuumok egy bizonyos szituációban. Scriven rámutat, hogy a történészek ezeket, a viselkedési standardokra vonatkozó általánosításokat mint a mindennapi gondolkodás széleskörűen alkalmazott eljárásait adoptálják történeti magyarázataik megalkotásakor.

<sup>8</sup> Lásd W. B. Gallie: *Philosophy and the Historical Understanding*, Chatto and Windus, London 1964.

<sup>9</sup> Lásd M. Scriven: „Causes, Connections and Conditions in History”, in: *Philosophical Analysis and History*, szerk. W. H. Dray, Harper and Row, New York 1966.

A történészek számára ezek az általánosítások tehát éppúgy egy probléma megoldására szolgálnak, mint a mindennapi gondolkodás bármely területén. Scriven elmélete azonban nem ad választ arra a — cselekvésfilozófiai összefüggéseket is érintő és az általa javasolt magyarázat-modell szempontjából lényeges — kérdésre, hogy mi az az elv, aminek alapján bizonyos körülmények szabályszerűnek tekinthetők; hogy a történész, a mindennapi gondolkodás mintájára, miért tekint bizonyos cselekvéseket ilyen, „szabályszerű” körülmények között végrehajtható cselekvéseknek; milyen viselkedési standardok figyelembevételével választják ki egy adott szituációban végrehajtható lehetséges cselekvések közül azokat, amelyek ebben a szituációban egy cselekvőtől normális körülmények között elvárhatók lehetnek?

Tehát, mint Gallie magyarázat-modelljében a „lényeges okok” esetében is megfigyelhettük, a történész választásának intenciója, motívumai jelentenek megválaszolatlan problémát Scriven számára is; ami alapvetően a logikai, konceptuális elemzéseken túlmutató, és Dray által a megfelelő „racionális rekonstrukció” kritériumának tartott filozófiai alapok hiányára vezethető vissza. Ezért nem tudta Dray sem egyértelműen eldönteni, hogy Scrivennek ez a viselkedési standardokra mint a történelmi magyarázatok egy típusának alapelemeire hivatkozó teóriája tekinthető-e az általa kidolgozott „racionális magyarázat”-modell egyik változatának? Ha az adott történelmi szituációkban cselekvők intencióit, motívumait meghatározó viselkedési standardokra mint a történelmi magyarázatok alapjaira való utalást tekintjük; igen. Ha azonban ezen viselkedési standardok motívumokhoz, intenciókhoz való viszonyának mint cselekvésselméleti szempontból nem értelmezett összefüggéseknek magyarázati elemként történő felhasználását tekintjük; aligha. Dray ugyanis magyarázat-modelljét a főnti összefüggéseket is érintő cselekvésfilozófiai megfontolások figyelembevételével fogalmazta meg.<sup>10</sup> Dray az általa kidolgozott és „racionális magyarázat”-nak nevezett modellen olyan magyarázatot ért, amely a vizsgált individuumok vélekedései, motívumai és cselekvései közötti intencionális összefüggések megállapítására törekszik. Dray, elutasítva az „átfogó törvények” történelmi magyarázatokban való alkalmazásának lehetőségét, a vizsgált eseménynek mint egymást követő történések sorozatának a magyarázatát javasolja. A történész feladata tehát ezeknek az egymást követő eseményeknek a magvát jelentő cselekvések intencionális összefüggéseinek a rekonstrukciója. A történelmi ágensnek intencionális aktusainak megértése pedig, annak ellenére, hogy csak intuitív úton történhet meg, mégsem tekinthető pusztán egy heurisztikus eljárásnak, hiszen források tanulmányozásán, azaz empirikus vizsgálatokon alapul. A

<sup>10</sup> Lásd W. H. Dray: *Laws and Explanation in History*, Clarendon Press, Oxford 1957.



„racionális magyarázat” tehát a cselekvések és a motívumok közötti intencionális összefüggések intuitív rekonstrukciójával mutatja ki egy adott szituációban végrehajtott cselekvés racionális jellegét. Dray „racionális magyarázat”-modelljének így módon két fontos eszmei forrását határozhatjuk meg. Ez egyrészt a Collingwood (és más, a „megértő” történetfilozófia ismeretelméleti elveit osztó filozófusok) által kidolgozott filozófiai intuitivizmus alapelveinek adoptálását, másrészt viszont az analitikus cselekvésfilozófia — Anscombe intencióról írt munkáját<sup>11</sup> követően mindinkább kikristályosodó — leírás-központú koncepciójának történetfilozófiai alkalmazását jelenti. Ez az Anscombe, Dray, Danto és mások által elfogadott cselekvésfilozófiai megközelítés (az intenció és a cselekvés benső, logikai kapcsolatára utalva) tagadja a cselekvések kauzális magyarázatának lehetőségét, azzal a kijelentéssel, miszerint e benső, logikai kapcsolat következtében az intenciót nem lehet a cselekvés okaként értelmezni. Az intenció tehát, amely logikailag nem különböztethető meg a cselekvéstől, nem lehet alapja egy kauzális magyarázatnak. Ezért egy cselekvésintencionális jellegét csak akkor tudjuk megállapítani, ha megadjuk azt a leírást, amely alatt az adott cselekvés intencionális. A cselekvések szempontjából tehát fontos, hogy milyen leírást adunk róluk; milyen cselekvésként értelmezzük őket. Ez a modell azonban éppen azoknak a kauzális összefüggéseknek a vizsgálatát hagyja figyelmen kívül, amelyek egy adott cselekvést egy adott leírásban intencionálissá tesznek. Azok a magyarázatok pedig, amelyek erre a nem-kauzális, leírás-központú cselekvéseméleti megközelítésre épülnek, szükségszerűen deduktív szerkezetűek lesznek. Nem kivétel ez alól Dray „racionális magyarázata” sem, amelynek deduktív jellegére már maga Hempel is föl hívja a figyelmet.<sup>12</sup> Eszerint mind Hempel, mind Dray magyarázat-modellje deduktív. A különbség csak az, hogy amíg az „átfogó törvény”-modell egy univerzális törvényt posztulál mint fő premisszát, a Dray-féle „racionális magyarázat” számára viszont ennek a fő premisszának a helyét a cselekvés alapja tölti be. Mindezek alapján Terence Ball, aki ennek a kérdésnek a részletes elemzésével fogott hozzá magyarázat-modellje kidolgozásához, arra a következtetésre jutott, hogy Dray „átfogó törvény”-elméletre vonatkozó kritikája nem különbözik radikálisan más kritikáktól, így például Scriven magyarázat-modelljétől sem, amelyek kevésbé foglalkoznak a cselekvés intencionális összefüggéseinek magyarázatával.<sup>13</sup> Mi tehet akkor történetivé egy ilyen deduktív

<sup>11</sup> G. E. M. Anscombe: *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1957.

<sup>12</sup> Lásd C. G. Hempel: „Reasons and Covering Laws...”, id. kiad., 154—156. o.

<sup>13</sup> Lásd T. Ball: „Rational Explanation Revisited”, *Proceedings of the Fifth International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, London, Ontario 1975.

magyarázat-modellt? Ball erre a kérdésre adott, korántsem kielégítő válasza nagymértékben emlékeztet arra a Helmer és Rescher által megfogalmazott magyarázat-sémára, amely a történelmi magyarázatokban alkalmazott általánosítások tér- és időbeli korlátozottságát hangsúlyozza.<sup>14</sup> Ball szerint ugyanis történelmi magyarázatnak tekinthetünk minden olyan magyarázatot, amelyben legalább egy történelmileg behatárolt érvényű „törvény”-állítás szerepel. Világossá kell tehát tenni azt, hogy a  $C_1 \dots C_n$  típusú szituációban cselekvő ágensek  $X_1 \dots X_n$  cselekvései történelmileg: tér és idő által determináltak. Ball azzal, hogy a cselekvésméleti összefüggések kérdését zárójelbe teszi, ennek a koncepciónak a megfogalmazása során vizsgálatait ismét egy olyan konceptuális, logikai síkra tereli, ahol ezek a „történelmileg determinált” cselekvések már elemezhetetlenné válnak. Így Ball, bármennyire is a Dray által kidolgozott modell pontosításának szánta elképzeléseit, azok — a „racionális magyarázat” cselekvésméleti szempontokat is megfogalmazó teóriájához képest — mindenképpen egyfajta visszalépésként értékelhetők. Éppen ezért, ahogy azt kezdettől fogva sugalltuk, a Dray által javasolt magyarázat-modell korlátainak forrását azokban a cselekvésfilozófiai megfontolásokban kell keresnünk, amelyeket Dray e modell megalkotásakor figyelembe vett. Ezek a megfontolások pedig, ahogy arra már korábban rámutattunk, az intencionalitás összefüggéseinek nem-kauzális, leírás-központú elméletére vezethetők vissza, éppúgy, mint a Danto révén fölvázolt modell esetében.

Danto, aki az analitikus történetfilozófiáról írt könyvében magyarázat-modelljét mint a hempei „átfogó törvény”-tézis posztulálásának, de egyúttal a „dedukció”-tézis föllazításának eredményét mutatja be, Drayhez hasonlóan egy leírás-központú analitikus cselekvésmélet felől közelíti meg a történelmi magyarázatok természetének problematikáját.<sup>15</sup> Olyannyira, hogy ennek a leírás-központú modellnek a logikáját teljes mértékig alkalmazhatónak találja a történelmi magyarázatok és „átfogó törvények” viszonyának meghatározása szempontjából. Danto szerint ugyanis az, hogy alkalmazható-e „átfogó törvény” egy adott történelmi magyarázatban, mindig a megmagyarázandó esemény leírásától függ. Ha ez a magyarázandó esemény egy bizonyos leírásban nem előfeltételez logikailag egy általános törvényt, akkor helyett a leírás helyett folyamodhatunk egy olyanhoz, amelynek esetében a magyarázandó esemény már előfeltételez egy „átfogó törvényt”, és *vice versa*. A történelmi magyarázat problémája tehát Danto fölfogásában elválaszthatatlan a leírás kérdésétől. Az „átfogó

<sup>14</sup> Lásd O. Helmer—N. Rescher: „On the Epistemology of the Inexact Sciences”, *Management Science* VI, No.1 (October 1959), 25—40. o.

<sup>15</sup> A. C. Danto: *Analytical Philosophy of History*, id. kiad.

törvények”-nek egy ilyen, leírás-központú magyarázat-modellben való posztulálásával egyetemben Danto elutasítja a múltbeli cselekvések intuitív megértését biztosító „empatikus azonosulás” tételét. Szerinte ugyanis lehetnek a cselekvéseknek olyan nem-intencionális, általános leírásai is, amelyek esetében ez az „empatikus azonosulás” elvileg helytelennek bizonyul. Danto koncepciója tehát a Dray magyarázat-modellje szempontjából is korlátokat jelentő, leírás-központú cselekvéseméleti megfontolások következtében inkább tekinthető a történetírói gyakorlat konceptuális, logikai megközelítésének, mint a Dray által javasolt „racionális rekonstrukció” egyik változatának.

Úgy tűnik, jogos Raymond Martinnak az az „átfogó törvény”-elmélet körül kialakult polémiaát jellemző megállapítása, miszerint mind a pozitivisták, mind a tudományok metodológiai autonómiáját valló „humanisták”, Dray kivételével, osztottak olyan előfeltevéseket, amelyek mindkét tábort konceptuális megközelítésre sarkallták.<sup>16</sup> Martin, figyelmen kívül hagyva a nem-pozitivisták koncepciók cselekvésfilozófiai alapjainak a fentiekben bemutatott korlátait, ennek okát a „humanisták” azon szándékában látja, hogy a konceptuális megközelítés fölvállalásával álláspontjaikat közvetlen konceptuális konfliktusba hozzassák a pozitivisták álláspontokkal. Ennek eredményeként fogadták el a „humanisták”, érveléseikben, a pozitivistáknak például azt a hibás előfeltevését is, miszerint egy történésznek ahhoz, hogy igazolja választását az egymással rivalizáló magyarázatok közül, meg kell kísérelnie „átfogó törvények”, vagy az azokat megközelítő általánosítások meghatározását és megerősítését. Holott, mutat rá Martin, a történészek a gyakorlatban képesek igazolni az általuk előnyben részesített magyarázatot „átfogó törvények” nélkül, azoknak a rendelkezésre álló bizonyítékoknak a fölhasználásával, amelyeket arra szántak, hogy megmutassák: a kiválasztott magyarázat jobb, mint az azzal rivalizáló többi magyarázat. Ezért az általa javasolt, instrumentalista magyarázat-modell megalapozásához a történetírói gyakorlat olyan mozzanatainak „empirikus” vizsgálatát tartja szükségesnek, mint a különböző történelmi interpretációk közötti választások; ezen választások szubjektivitásának kérdése; annak mértéke, hogy ezeket a választásokat milyen mértékben határozzák meg a konvenciók és a bizonyítékok, illetve a rendelkezésre álló bizonyítékok valós, hagyományokból is táplálkozó értelmezési lehetőségei. Martin tehát ezen mozzanatok „empirikus” vizsgálatával jut arra a következtetésre, miszerint a történészek a magyarázataikat komparatív úton fogalmazzák és védik meg, azt a szempontot tartva

<sup>16</sup> Lásd R. Martin: *The Past within Us. An Empirical Approach to Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1989.

szem előtt, hogy a lehetséges magyarázatok közül a legmegfelelőbbet válasszák ki. Vagyis azt kell megmutatniuk, hogy az általuk kiválasztott magyarázat az adott szituációban jobb, mint a vele rivalizáló többi magyarázat. A történelmi megismerésnek ez az instrumentalista megközelítése, amelyet Martin „mérésékelt empirikus szubjektivizmus”-nak nevez, a történelmi tanulmányok szubjektivitása kapcsán arra a megállapításra jut, hogy a történészek az általuk alkalmazott és közöttük megállapodás tárgyát képező, meg nem védhető ítéleteket mintegy „hézagpótlóként” (megfelelően konfirmált általánosítások illetve elméletek megfogalmazása érdekében) építik be magyarázataikba. Ilyen történészi ítéletekkel azonban, mutat rá Martin, nem csupán a történészek élnek. Mivel a múlt mindennapi tapasztalatunk, ezért valamennyien alkalmazunk olyan érveléseket, amelyek történelmi ítéleteken nyugszanak. Ezeket az érveléseket pedig, akár a történetírók, gyakorlati célokat követve, egy, az adott szituációban megfelelő döntéshozatal érdekében használjuk föl, mivel föltételezzük róluk, hogy megbízható módon vezetnek el bennünket az igazsághoz. A múlt tehát mindennapi tapasztalatunk, s a jelen ennek a bennünk élő múltnak a helyes értelmezésével érthető csak meg. Martinnak ez a filozófiai kiindulópontként is szolgáló megállapítása tökéletes összhangban van a „megértő” történetfilozófiának Dray által is elfogadott alapeszméjével, ami a jelenben továbbélő múlt megismerését egyúttal az önismeret forrásának is tartja. Azt pedig, hogy Martin maga is fölvállalja ezt a gnoszeológiai örökséget, jól mutatja az, ahogyan a Dray elemzéseit is meghatározó „Verstehen” mint a történészi gyakorlatban legitimnek tekintett konfirmációs eljárás mellett érvel. Ennek a konfirmációs eljárásnak a lényege pedig az, hogy a történészek implicit indítékok alapján, intuitív úton határozzák meg a rivalizáló magyarázatok relatív valószínűségét. Martin tehát arra tesz kísérletet, hogy a konceptuális, logikai síkra tévedt elemzéseket visszaterelje a történelmi ágens cselekvéseinek intuitív megismerését hangsúlyozó „megértő” történetfilozófiai vizsgálatok területére, ahonnan azok Dray munkásságát követően mindinkább eltávolodtak. Az általa javasolt instrumentalista modell azonban, bár rávilágít a történészi gyakorlat elemeinek természetére és a mindennapi gondolkodásban föllelhető forrásaira, nem ad választ arra a mélyebb cselekvésfilozófiai összefüggéseket érintő kérdésre, hogy melyek az intencionalitásnak azok a viszonyai, amelyek minden megismerő számára a múltat megismerhetővé teszik, s ezáltal a megismerők önismeretének forrásaivá is válnak? Egyszóval: hogyan közvetítik a megismerő számára cselekvései a múltat? Martin megközelítése ugyan implicite azt sugallja, hogy a történész, mint probléma-szituációkban cselekvő individuum, és a múlt egy szituációjában cselekvő ágens cselekvése között az intencionalitás általános struktúrája töltheti be a híd szerepét. Az intencionalitásnak ez a közös struktúrája az, aminek alapján egy történelmi ágens cselekvései rekonstruálhatókká válnak a történész számára. E közös szerkezet révén

ismerheti meg egy individuum a múltat saját múltjaként, s így jelenti a múlt megismerése egyúttal önmaga megismerését is.

Egy történelmi magyarázat-modell megalkotására irányuló kísérlet tehát csak abban az esetben lehet eredményes, ha az intencionalitás univerzális összefüggéseit érintő cselekvésfilozófiai megfontolásokra épül. Ezek nélkül a cselekvésfilozófiai megfontolások nélkül a javasolt magyarázat-modell csupán egy — a történelmi események magvát jelentő cselekvések rekonstrukciójára alkalmatlan — konceptuális sémának bizonyul. Meg kell kísérelnünk tehát azoknak az intencionális összefüggéseknek a meghatározását, amelynek révén egy történelmi ágens cselekvése magyarázhatóvá válik. Ehhez, mint ahogy azt Dray „racionális magyarázat”-modellje esetében is megfigyelhettük, az analitikus cselekvésfilozófia leírás-központú, nem-kauzális elméletei nem bizonyultak megfelelő alapnak. Ezért a következő fejezetben az intenciók kauzális értelmezésére épülő elméletek fontosabb eredményeinek összefoglalásával egyetemben egy olyan kauzális intencionalitás-modell megfogalmazására kerül sor, amely új cselekvésfilozófiai fogalmak bevezetésével, az intencionalitás struktúrájának, nyelv és intencionalitás viszonyának egy új megközelítésével tesz kísérletet a cselekvő és a valóság viszonyának történetfilozófiai szempontból tanulságos rekonstrukciójára.

### III. Az intencionalitás kauzális összefüggései

Annak, aki az analitikus cselekvésfilozófiában uralkodóvá vált leírás-központú fölfogás ellenére kísérte meg egy kauzális magyarázat megfogalmazását, a cselekvések leírásai felől a cselekvések tényleges összefüggései, az intencionalitást meghatározó tények felé kellett közelítenie, föladvá azokat a metodológiai elveket, amelyeket a nem-kauzális magyarázat-modellek standardként fogadtak el. Erre, a cselekvések intencionális összefüggéseinek és a cselekvések leírásainak árnyaltabb elemzését igénylő föladatra vállalkozott Donald Davidson is.<sup>17</sup> Davidson a kauzális magyarázatának elemeit egy „ontológiai redukció” révén határozza meg, amikor kijelenti, hogy egy cselekvés magyarázatához bizonyos „pro-attitűdökre”, mint a vágy, előítélet vagy kötelességérzet; a hitekre és magára a cselekvésre van szükség.<sup>18</sup> A magyarázat célja, hogy rekonstruálja az ezek között fönnálló kauzális összefüggéseket: „egy kauzális

<sup>17</sup> Lásd D. Davidson: *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980.

<sup>18</sup> D. Davidson: i. m., 87—88. o.

világban létező, autonóm cselekvés lehetőségeit”.<sup>19</sup> Egy intencionális cselekvés leírásának sikere tehát az adott cselekvés intencióiáról, a cselekvést meghatározó hitekről és a magáról a cselekvésről mondottakból következik. Davidson teljes mértékig Winch vonalán halad akkor, amikor megállapítja, hogy a cselekvések rekonstruált okai nem engednek arra a következtetésre jutni, miszerint cselekvésnek csak az értéket előállító, a cselekvők számára szubjektív értelemmel bíró viselkedés tekinthető. Winch ugyanis, aki a kauzális magyarázat-modell egyik megalapozójának tekinthető, minden speciális viselkedést jelentéssel bíró, a wittgensteini értelemben vett szabálykövető viselkedésként fog föl.<sup>20</sup> Ennek alapján mutat rá Davidson is arra, hogy mivel valamennyi cselekvés értelemmel bír, minden esetben kimutathatók olyan intenciók, amelyek okai voltak az adott cselekvésnek. Hozzáteszi azonban azt, hogy az intenció megnevezését tartalmazó leírások rendszerint nem érintik a cselekvés valamennyi okát, s ezért nem rekonstruálható telj. mértékig a cselekvés alapját jelentő kognitív aktus sem. Ezért pontosan az a kérdés marad megválaszolatlan, hogy a cselekvő miként jut el vágyaitól és más attitűdjeitől addig a konklúzióig, miszerint cselekvése az adott kontextusban kívánatos volt? Azaz, hogy ezek a „pro-attitűdök” miként szolgáltatnak okokat az intenciók számára, s hogy ez a folyamat hogyan írható le? Davidson számára tehát az általa részletesen elemzett kauzalitásnak éppen az egyik legfontosabb, valamennyi cselekvésben tapasztalt mozzanata jelent megoldhatatlan problémát.

Ugyanez mondható el Searle nagy vitát kiváltó intencionalitás-elméletéről is, amelyben a Davidson által is vizsgált kauzalitást az intencionális okság fogalmával jelöli.<sup>21</sup> Searle, szemben a kauzalitás hagyományos, hume-i fölfogásával, a kauzális kapcsolatok észlelhetőségéről beszél. Szerinte a cselekvésben megjelenik az okság tapasztalata, amely így magának az okozásnak a forrása lesz. Ez pedig a cselekvés intencionális tartalma kauzális ön-referencialitásának az eredménye. Ez a kauzális ön-referencialitás a cselekvés estében tehát azt jelenti, hogy a magát a cselekvést prezentáló intenció egyúttal a cselekvés oka is. Ugyanez a kauzális ön-referencialitás jellemzi, Searle szerint, az észlelést is, amely a cselekvéstől megfeleltetési és oksági viszonyban különböző tranzakció a tudat és a világ között, ahol az észlelési tapasztalat saját kiváltó okát prezentálja. Az észlelési tapasztalat tehát kauzális következménye az észlelt ténynek, a maga kielégülési feltételeinek. A cselekvési tapasztalat viszont, amit egy ellenkező

<sup>19</sup> Uo., 88. o.

<sup>20</sup> Lásd P. Winch: *The Idea of Social Science*, Routledge and Kegan Paul, London 1958.

<sup>21</sup> J. Searle: *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge—London—New York 1983.

megfeleltetési irány jellemez, kauzálisan váltja ki a cselekvés cselekvésbeli aspektusait, azaz saját kielégülési feltételét. Ez a cselekvési tapasztalat Searle számára kulcsfontosságú fogalomnak bizonyult az intenció fogalmának meghatározása, illetve az „előzetes intenció” és a „cselekvésbeli intenció”, a meghatározást árnyaltabbá tévő dichotómiájának bevezetése szempontjából. A cselekvés egészére viszont, amely a „cselekvésbeli intenciót” is magában foglalja, az „előzetes intenció” vonatkozik. Ennek az „előzetes intenció”-nak, amely a „cselekvésbeli intenció”-val szemben nem minden cselekvést jellemez, intencionális tárgya az egész cselekvés. A „cselekvésbeli intenció” viszont nem az egész cselekvést, csupán a „fizikai mozgást” prezentálja, intencionális tárgya tehát a cselekvés mozgásos eleme. Az „előzetes intenció” tehát kauzális forrása az egész cselekvésnek, amelyen belül a „cselekvési intenció” a „fizikai mozgás” számára szintén kauzális tényezőként jelenik meg. Ez a magyarázat azonban nem ad választ arra a kérdésre sem, hogy mi annak a kauzalitásnak a lényege, amelyben az „előzetes intenciók” mint okok vannak jelen? Searle, Davidsonhoz hasonlóan, nem ad választ — az észlelésnek és a cselekvésnek egymástól funkciójuk, megfeleltetési és kauzális irányuk szerint megkülönböztethető jelenségeként való fölfogása következtében — arra a kérdésre, hogy miért lehet a cselekvés tárgyának észlelése vagy az annak hatására kialakult bármely „pro-attitűd” magának az intenciónak a forrása? Vagyis az észlelés és cselekvés folyamatának ez a konceptuális izolálása épp az intencionalitás alapját jelentő kauzális folyamat lényegének a megértését teszi lehetetlenné.

Úgy tűnik, ettől a problémától nem mentesek az e kérdéskörben elvégzett legújabb vizsgálatok sem, amelyek közül mindenképpen kiemelkednek Michael E. Bratman elemzései<sup>22</sup>, aki Davidson és Robert Stalnaker<sup>23</sup> eredményeire támaszkodva nyújt az eddigieknél árnyaltabb áttekintést az intencionalitás kauzális összefüggéseiről. Bratman a kognitív háttér és a cselekvés kontextusának viszonyát kutatva mutat rá egy cselekvő hitének kontextus-független jellegére. Ezek a kontextus-független hitek, Bratman érvelése szerint, annak igazságát célozzák meg, amit hiszünk: rendes körülmények között nem esnek akaratlagos ellenőrzés alá, s koherens módon integrálódnak hiteink rendszerébe. A cselekvés során azonban egy adott kontextusban bizonyos gyakorlati kényszerek, mint amilyen az érvelések egyszerűsítésének, a tévedések következményeiben rejlő aszimmetriának, a társadalmi kooperációnak, vagy a másokhoz való sajátos

<sup>22</sup> Lásd M. E. Bratman: „Cognitivism about Practical Reason”, *Ethics* 102, 1991, 117—28. o.; M. E. Bratman: „Practical Reasoning and Acceptance in a Context”, *Mind* Vol.101. 401, 1992, 1—15. o.

<sup>23</sup> Lásd R. Stalnaker: *Inquiry*, MIT Press, Cambridge 1984.

viszonyoknak a kényszere, határozzák meg a kognitív háttérben adott proposíciók elfogadását. Ezek a kényszerek abban az értelemben kontextus-viszonylagosak, hogy csupán bizonyos kontextusokban jelentkeznek azok közül, amelyekben ezek a proposíciók relevánsak. Bratman szerint léteznie kell egy kontextus-viszonylagos kognitív háttérnek, amely a kontextus-független kognitív háttérnek egy adott kontextussal való egyeztetése során jön létre. A hitnek ilyen kontextus-viszonylagos kognitív párját nevezi Bratman „elfogadás”-nak. Eszerint „valamit elfogadni egy kontextusban annyit jelent, mint ezt a valamit az egyeztetett kognitív háttérben az illető kontextus szempontjából adottnak fogni föl”.<sup>24</sup> Van, Bratman szerint, e kognitív pár mellett egy gyakorlati pár is: az intenció és az „elhatározás”. Az „elhatározások”, amelyek a lehetőségek közötti mérlegelések következményei, a kontextus-viszonylagosság jegyeit hordozzák magukon. Az „elhatározások” eredményeként létrejött intenciók ezzel szemben kontextus-függetlenek, s mint ilyenek egyaránt összeegyeztethetők kell hogy legyenek a cselekvő releváns hiteivel és más intencióival. Ezeknek az intencióknak azonban kölcsönösen összeegyeztethetőnek is kell lenniük, hogy ezáltal biztosítsák a cselekvés koordinációjához szükséges alapokat. Így módon körvonalazódik ki Bratman elemzéseiben a két pár kölcsönösen összefüggő szerepe egy kontextus-beli cselekvés esetében. Az „elfogadás” és az „elhatározás” kontextus-viszonylagossága a Bratman által fölvezetett gyakorlati kérdésekre való fogékonyság biztosítója a cselekvések során, amíg a hitek és intenciók kontextus-függetlensége biztosítja a cselekvések kontinuitását és folyamatos koordinációját. Bár Bratman intencionalitás-elmélete a kontextus-viszonylagosság és kontextus-függetlenség dichotómiájának bevezetésével már sugall bizonyos, eddig még meg nem határozott kauzális összefüggéseket, továbbra is megválaszolatlan kérdés marad az, hogy miként kapcsolódik a kontextusbeli cselekvés tárgyának észlelése mint konstatív aktus a gyakorlati, direktív cselekvésekhez; miként észlelheti egy cselekvő kontextusbeli cselekvésének tárgyait; hogyan jön létre a cselekvések sikerességét biztosító implicit kognitív háttér?

Ezek olyan kérdések, amelyekre az intencionalitás-elméletek hagyományos, az észlelés és cselekvés konceptuális dichotómiájára épülő előfeltevései birtokában nehéz lenne válaszolni. Ezért a következőkben egy olyan kauzális magyarázat-modell fölvezetésére teszünk kísérletet, amely szakít a hagyományos előfeltevések bizonyos elemeivel, így az észlelés és cselekvés klasszikus dichotómiájával is.

E modell kiindulópontjaként a cselekvő és a valóság viszonyát mint a problémák totalitására irányuló cselekvések viszonyrendszereiben való létezést fogjuk föl. A valóság

<sup>24</sup> M. E. Bratman: „Practical Reasoning and Acceptance in a Context”, id. kiad., 11. o.



tehát a cselekvő számára mint problémák totalitása létezik. A valóságnak mint problémák totalitásának az észlelése pedig nem más, mint a problémaként-létezés ön-referenciája. A cselekvő cselekvései révén észleli önmagát és a valóságot mint problémák rendszereit. A cselekvő ily módon észleli a közte és a valóság között kialakult viszonyt; önmagát és a valóságot mint e viszonyban létező problémák rendszereit. Ezáltal oldja föl a valóságot mint problémák rendszerét saját problémaként való létezésében. Ezért egy adott kontextusbeli problémára irányuló cselekvése során a cselekvő számára ez a probléma egyrészt a probléma megoldásához rendelkezésére álló lehetséges cselekvések, másrészt a cselekvése számára adott lehetséges problémák viszonyában létezik. Egy cselekvő minden, a cselekvései számára adott problémát ebben a kettős viszonyban észlel.

Minden egyes cselekvés tehát egy problémaészlelés elemeként értelmezhető. A problémaészlelés során a cselekvő észlelése tárgyát minden esetben mint a cselekvése során létrejött kettős viszonyban, azaz a lehetséges cselekvések és lehetséges problémák viszonyában létező problémát, önmagát pedig mint e kettős viszonyban cselekvő létezőt észleli. Az észlelés és a cselekvés dichotómikus fölfogásával szemben ezért fogalmazhatjuk meg azt a konklúziót, miszerint valamennyi cselekvés: észlelés, és *vice versa*, valamennyi észlelés: cselekvés.

A problémák észlelésekor kialakult kettős viszony azután a cselekvő tudatában az adott problémákra irányuló cselekvések ismétlődése során a cselekvésekkel és a problémákkal együtt rögzül. Az ily módon memorizált cselekvések alkotják majd minden egyes cselekvés alkalmával a lehetséges cselekvések tartományát, amíg lehetséges problémákként az e kettős viszonyban rögzült problémák jelentkeznek. Egy cselekvés ismétlődésével tehát mind a cselekvés tárgyát jelentő probléma, mind maga a cselekvés a kontextusban a cselekvő számára adott lehetséges cselekvések és lehetséges problémák viszonyában rögzül. Ez a kettős viszony kódolja az így memorizált problémát és cselekvést, a lehetséges problémák illetve a lehetséges cselekvések tartományában. Ez a kódolás biztosítja egy cselekvő számára, hogy egy adott kontextusban cselekvése tárgyát mint a lehetséges problémák viszonyában rögzített problémát, e lehetséges problémákhoz való viszonyában észlelje, s megoldásához a lehetséges cselekvések közül az adott kontextusban a lehető legmegfelelőbbet válassza. Ily módon válnak a cselekvések során kialakult kettős viszonyok azon implicit kognitív háttér alapjaivá, amely a cselekvések és problémák tudati rögzülése révén határozza meg cselekvéseinket. Ez az implicit kognitív háttér lesz az, ami majd a problémák megnevezése következtében a megnevezésre használt fogalom jelentéstartományával azonosul minden kontextusban.

Ennek az implicit kognitív háttérnek, mint a kettős intencionális viszonyok rendszerének a kialakulását jelentő problémaészlelés egy elsődleges vagy alapintenció

kiváltotta intencionális folyamat. Ez az elsődleges intenció a cselekvőnek azon szándéka, hogy önmagát mint egy probléma-kontextus viszonyaiban cselekvő létezőt ismerje föl, akinek felelnie kell a kontextus problémáinak a kihívására. Az elsődleges intenció tehát a problémák kihívásának eredményeképpen kialakult válaszadási szándék. Ezzel az elsődleges vagy alapintencióval együtt jelentkezik egy elsődleges hit is, amely a cselekvés végrehajtásának a biztosítója. Ez pedig annak hite, hogy a cselekvő képes a problémák kihívására válaszolni, illetve hogy a probléma valóban cselekvése tárgya, s az csak az ő cselekvése révén válik a cselekvés során létrejött intencionális viszonyokban problémává. Az elsődleges intenció mellett tehát az elsődleges hit lesz minden cselekvés kiindulópontja, a cselekvés megkezdésének föltétele. A problémaészlelés folyamatában azonban az alapintenció mellett létrejön egy másodlagos intenció is, mégpedig a problémaészlelés során végrehajtott cselekvés kettős intencionális viszonyában, ahol egy problémát a cselekvő számára adott lehetséges cselekvésekhez és a cselekvése szempontjából adott lehetséges problémákhoz való viszonyában jelenik meg. E kettős viszonyban implicite van jelen a más problémákra irányuló lehetséges cselekvések intenciója. Amikor a cselekvések viszonyai egy problémaészlelés során egy összetett viszonyrendszer részei lesznek, akkor e viszonyok egymáshoz-viszonyulásában az implicit másodlagos intenciók újabb cselekvések forrásaivá válnak. Ezek a másodlagos intenciók ugyanazon cselekvések ismétlődésekor a problémaészlelő cselekvések kettős viszonyaival együtt rögzülnek a cselekvő tudatában. A kettős intencionális viszonyokkal együtt ilyen módon rögzülő másodlagos intenciók később, az adott probléma ismételt észlelésekor olyan rögzített intencióként jelennek meg, amelyek a lehetséges cselekvések közötti választást egyértelműsítik a viszonyok kialakulását követően. Így válnak a másodlagos intenciók a tanult cselekvések forrásaivá.

Ezeknek a másodlagos intencióknak az elsődleges intenciókhoz való viszonyában alakul ki az a másodlagos hit, amely, a cselekvések kohéziós elemeként, a cselekvések folyamatosságának és koordinációjának alapja. Ez a hit propozicionális tartalmát tehát az intenciók viszonyában nyeri el. Ezért ez a propozicionális tartalom egyetlen cselekvés során sem lehet kontextus-független tartalom, ahogy azt Bratman is föltételezte. Nem lehet egy hit kontextus-független akkor sem, ha rögzített, hiszen egy már rögzített hit fölidézése is egy olyan intencionális aktus, amely az intenciók és hitek fönt bemutatott rendszerére épül. Tehát egy rögzített hit fölidézése, mint intencionális aktus során a fölidézett hit maga is a fölidézés kontextusának kettős intencionális viszonyaiban jelenik meg, mint kontextus-viszonylagos jelenség; azaz tartalma feltöltökezik az adott kontextus elemeivel. Ezeket a rögzített hiteket valóban jellemzik a Bratman által is meghatározott „kategorikus vonások”, mint az igazságra irányultság, az akaratlagos kontroll alóli mentesség, az integrálhatóság; ezekhez a vonásokhoz azonban éppen

tudati rögzítésüknek folyamatában jutnak hozzá. Ez pedig azt jelenti, hogy ezek a már rögzített hitek implicit megőrzik kontextus-viszonylagosságukat, ami a rájuk irányuló reflexió során az adott cselekvések vagy problémák révén ismét explicitté válik. Ezek a Bratman által is fölvezetett „kategorikus vonások” tehát csak a hitek tudati rögzítésének feltételei, nem pedig kontextus-függetlenségük bizonyítékai. A hit kontextus-viszonylagosságáról itt elmondottak természetesen az intenció kontextus-viszonylagosságára is érvényesek.

Az intencionalitás elsődleges és másodlagos intenciókra és hitekre épülő kauzális összefüggései tehát valamennyi cselekvés számára adott tartalmi összefüggések, függetlenül a cselekvés tárgyát jelentő probléma összetettségi fokától. Azaz amíg az elsődleges intenció és hit a cselekvések létrejöttének feltételei, a másodlagos intenciók és hitek viszont a cselekvések intencionalitásának kohéziós elemei, tehát a cselekvések folyamatosságának és koordinációjának kritériumai. Ezek a tartalmi összefüggések vannak jelen olyan összetett problémára irányuló cselekvések esetében is, mint az intenciók és hitek, illetve a közöttük levő viszonyok megnevezésének aktusa. Ez az aktus azonban a megnevezés általánosabb problematikáján keresztül már a nyelv és intencionalitás viszonyának kérdésköréhez vezet el bennünket.

A cselekvések tárgyának mint a cselekvések során kialakult kettős intencionális viszonyokban létező problémának a megnevezése tehát maga is intencionális aktus, amelyet az intenciók és hitek valamennyi cselekvésre jellemző rendszere határoz meg. A megnevezés mint cselekvés számára így módon egy kontextusbeli probléma egyrészt a probléma megoldásához a cselekvő-megnevező rendelkezésre álló lehetséges cselekvések, másrészt a megnevezés mint cselekvés számára adott lehetséges problémák viszonyában létezik. Ez a megnevezés során kialakult kettős intencionális viszony rögzül a megnevezésre használt fogalom jelentésében. Egy fogalom jelentése tehát egy, a megnevezés mint cselekvés során létrejött kettős intencionális viszonyban létező probléma.

A megnevezésre szolgáló fogalmak, amelyekhez a cselekvő mint társadalmi örökségekhez jut hozzá, a megnevezéskor még magát a problémát jelölik csak, az intencionális viszonyokat mint lehetőségeket foglalva jelentéstartományukba. E fogalmak jelentésének társadalmiságát az adja, hogy a problémát lehetséges viszonyok összességében jelölik a megnevezés pillanatában. A megnevezést követően azonban a kifejezések jelentéstartománya feltölthetkezik a cselekvő tudatában a megnevezés során rögzült viszonyokkal. Így jutnak ezek a fogalmak a probléma megnevezése során egy tulajdonképpeni jelentéshez. A fogalom jelentése tehát, azáltal, hogy a kettős intencionális viszonyban rögzült problémát jelöli, lesz annak az implicit háttértudásnak az alapja, amelynek tartalmát ez a tudatban rögzült kettős intencionális viszony adja.

A kognitív háttér, a wittgensteini „Gewissheit” ily módon lesz egy fogalom jelentésének implicit tartalma. A fogalom tehát, egy adott kontextusban, jelentésében hordozza annak a háttértudásnak az alapjait, amely a fogalom kontextus-viszonylagos használatát meghatározza.

Szemantikai modellünk fölvázolásával a cselekvő fogalmi készlete kialakulásának és rögzülésének aspektusából tettünk kísérletet, egy új intencionalitás-modell elemeinek a fölhasználásával, nyelv és intencionalitás viszonyának rekonstruálására. Ennek a folyamatnak a megértése ugyanis elengedhetetlen föltétele annak, hogy a fogalmi készlete birtokában cselekvő mind bonyolultabb, absztraktabb problémákra irányuló cselekvéseinek; nyelv és társadalom, nyelv és történelem viszonyának, magának a gondolkodásnak mint a problémaészlelések során kikristályosodó kognitív aktusnak a természetét megértsük. Hiszen a gondolkodásnak mint a fönt bemutatott intencionalitás-modell szerint értelmezhető aktusnak a megértése teheti lehetővé annak meghatározását is, hogy miként képes egy történelmi megismerő nyelvi kompetenciája birtokában olyan, összetett intencionális viszonyrendszerekben létező problémák megnevezésére, mint a történelmi individuumok cselekvéseinek intencionális összefüggései.

#### **IV. Intencionalitás és történelmi megismerés**

Az előző fejezetben bemutatott intencionalitás-modell magva tehát egy olyan kauzális magyarázat, amely egyúttal új jelentéstani megfontolások alapjává is vált. Ez, a történelmi megismerés kérdését érintő vizsgálataink szempontjából, azért fontos, mert egy múltbeli cselekvés rekonstrukciójához annak a nyelvnek a megértésén keresztül juthatunk el, amely mind szemantikai, mind szintaktikai szinten, egy kognitív háttér elemeiként rögzíti a cselekvés intencionális viszonyait. Így azokra a kérdésekre, amelyek egy múltbeli cselekvés megértésének lehetőségét, magyarázatának természetét, az általánosítások és törvények történelmi magyarázatokban való alkalmazhatóságát, a szóbeliségen és az írásbeliségen alapuló kultúrák megismerésének eltérő aspektusait, a történelmi szövegek interpretációjának ismeretelméleti alapjait érintik, csak egy, az intencionalitás kauzális összefüggéseit valamint a nyelv és intencionalitás viszonyát elemző cselekvéseméleti és szemantikai modell ismeretében válaszolhatunk.

A megfelelő történetfilozófiai rekonstrukció érdekében ily módon föltételezzük azt, hogy a történelmi események magvát alkotó cselekvéseket is az intencionalitás föntiekben megfogalmazott általános összefüggései jellemzik. Eszerint egy történelmi ágens bármely kontextusbeli cselekvése tárgyát alkotó probléma a probléma megold-

dásához a történelmi cselekvő részéről elvárható lehetséges cselekvések, illetve a cselekvése számára adott lehetséges problémák viszonyában létezett. Tehát egy múltbeli cselekvőnek is a cselekvései számára adott valamennyi problémát ebben a kettős intencionális viszonyban kellett észlelnie, amely azután a cselekvő tudatában az adott problémákra irányuló cselekvések ismétlődése során a cselekvésekkel és a problémákkal együtt rögzült. Az ily módon memorizált cselekvések alkották minden egyes cselekvés alkalmával a lehetséges cselekvések tartományát, míg a cselekvő számára az ebben a kettős intencionális viszonyban rögzült problémák jelentkeztek lehetséges problémaként. Egy múltbeli cselekvés ismétlődésével tehát mind a cselekvés tárgyát jelentő probléma, mind maga a cselekvés a kontextusban adott lehetséges cselekvések és lehetséges problémák viszonyában rögzült a cselekvő tudatában. E kettős intencionális viszony kódolta az így memorizált problémát és cselekvést a lehetséges problémák illetve lehetséges cselekvések tartományában. A memorizálásának ez az útja biztosította egy múltbeli cselekvő számára is, hogy egy adott kontextusban cselekvése tárgyát, mint a lehetséges problémák tartományában rögzített problémát, e lehetséges problémákhoz való viszonyában észlelje, s a lehetséges cselekvések közül az adott kontextusban a legmegfelelőbbet válassza. Ily módon válhattak egy történelmi ágens számára a cselekvései során kialakult kettős intencionális viszonyok annak a kognitív háttérnek az alapjává, amely tehát a cselekvések illetve problémák tudati rögzülése révén határozta meg cselekvéseit, s amely, a nyelvi kompetencia kifejlődésével, a problémák megnevezését követően a megnevezésre szolgáló, társadalmilag elfogadott fogalmak jelentéstartományával azonosult minden kontextusban. Egy probléma memorizálásának alapelemei tehát egy múltbeli cselekvő számára is a probléma megoldásához rendelkezésére álló lehetséges cselekvések, mint ahogy egy cselekvés memorizálása sem történhet meg az adott kontextusban fönálló lehetséges problémák nélkül. A kettős intencionális viszonyban memorizált lehetséges cselekvések és lehetséges problémák tartományának kiterjedése mindenkor szoros összefüggésben volt a cselekvő számára észlelhető problémák összetettségi fokával. Minél nagyobb számú lehetséges cselekvés és lehetséges probléma rögzült ugyanis a cselekvő tudatában, annál összetettebb, bonyolultabb problémák válhatnak cselekvése tárgyává. És mivel a problémák megnevezése, mint cselekvés során a problémák valamint a megnevezési aktusok a lehetséges problémákkal, illetve a lehetséges cselekvésekkel való viszonyukban a megnevezésre használt fogalmak jelentéseinek tartalmává váltak, a problémák és a cselekvések memorizálásának lehetőségei a nyelvi kompetencia szintjéből, a nyelvhasználat módjából adódtak. Minél kiterjedtebb a megnevezés ismétlődése következtében rögzült lehetséges cselekvések illetve lehetséges problémák tartománya, annál absztraktabb problémák észlelésére és ezáltal megnevezésére volt képes a cselekvő,

kognitív aktusai során. A mind absztraktabb problémákra irányuló kognitív aktusok kialakulásával pedig egyre fokozottabban volt jelen a problémaként-létezésen-kívüliség tudata; egy artikulált én-tudat, amelynek következtében a cselekvő számára már saját cselekvése, e cselekvés és ily módon önmaga, valósághoz való viszonya jelentkezhettek mindinkább problémaként.

Egy történelmi cselekvés rekonstrukciója; intencióinak és motívumainak a megértése tehát azoknak a lehetséges problémáknak, valamint lehetséges cselekvéseknek a meghatározását föltételezi, amelyek intencionális viszonyában a cselekvés problémája, illetőleg maga a cselekvés is létezett. Egy történelmi cselekvés magyarázatának ezért az ezekre a lehetséges problémákra és lehetséges cselekvésekre vonatkozó megállapításokra kell épülnie. A lehetséges problémák és lehetséges cselekvések kérdése azonban, ahogy arra a fentiekben rávilágítottunk, csak a nyelvre; a nyelvhasználat módjára, a nyelv és gondolkodás viszonyára kiterjedő tágabb problémakörrel összefüggésben tárgyalható. Azaz egy történelmi kontextusban egy cselekvő számára adott lehetséges problémák és lehetséges cselekvések a cselekvő nyelvi tudásának, gondolkodása absztrakciós képességének, műveltségének az összetevői. Ebből pedig az következik, hogy a múltbeli cselekvő cselekvései számára adott problémák összetettségi fokát, bonyolultságának mértékét meghatározó lehetséges problémák és lehetséges cselekvések tartományának kiterjedése egyúttal a fenti tényezők, tehát a cselekvő nyelvi tudásának, absztrakciós képességének, műveltségi szintjének a fokmérője is. Egy történelmi cselekvő tehát annál bonyolultabb, absztraktabb problémák észlelésére lehetett képes, más szóval annál összetettebb nyelvi tudással és kognitív képességgel bír, minél több elemű a tudatában rögzült lehetséges problémák illetve lehetséges cselekvések tartománya, amelyek viszonyában válik bármely kontextusbeli cselekvése tárgya számára problémává. A lehetséges problémák illetve lehetséges cselekvések tartományának meghatározásához, vagyis a nyelvi tudás, a kognitív képesség és ezáltal a műveltségi szint rekonstrukciójához ily módon a nyelv és cselekvés, nyelv és gondolkodás viszonyát érintő nyelvi elemzések útján juthatunk el. Ezek az elemzések az írásbeliségen alapuló történelmi kultúrák esetében a fennmaradt történelmi dokumentumok hermeneutikai interpretációját jelentik, amelyek során a jelentésekben, szintaktikai viszonyokban, szóhasználatban megőrzött nyelvi tudás és gondolkodásmód alapján következtethetünk a történelmi cselekvések intencionális összefüggéseire, a cselekvések mentális illetőleg gyakorlati föltételeire, valamint ezek viszonyára. A szóbeliségre (oralitásra) épülő történelmi kultúrák rekonstrukciójához azonban nem állnak a történész rendelkezésére ilyen dokumentumok, így az ezekre a kultúrákra vonatkozó történelmi magyarázatok alapelemeivé azoknak a szinkron vizsgálatoknak az eredményei kell hogy váljanak, amelyek a szóbeliség (oralitás) kérdését mint pszichológiai, etnográfiai, szociológiai

problémát tárgyalják. Ezek a szóbeliségre irányuló vizsgálatok posztulálják azt az elképzelést, amely egy a szóbeliség és írásbeliség között húzódó, elvi határra vonatkozik. Ezt az elvi határt tekinti Walter Ong egyúttal bizonyos mentális különbségek alapjainak is.<sup>25</sup> A szóbeliség maga, amit újabban az „elsődleges szóbeliség” terminussal határolnak el az írásbeliségből napjainkban kinövő, az elektronikus kommunikációs eszközök szakaszát jelentő „második szóbeliségtől”, valamennyi korban és kultúrában létező kommunikációs formaként feltöltelekezik ugyan az adott kultúrát jellemző nyelvi, mentális vonásokkal, de létének kontinuitása konzerválta azokat a lényegi mozzanatokot, amelyek a beszéd képességének kialakulásától a korai kultúrák elsősorban szóbeliségen alapuló rendszereit is jellemezték.

Ilyen lényegi mozzanat a memorizálás rituális jellege is. A szóbeliségen alapuló kommunikációs rendszerekben ugyanis a problémák tudati rögzítésére nem áll rendelkezésre egy az elmén kívülre helyezhető „raktár”, ezért a megőrzendő dolgokat a cselekvések ismételtgetésével kell memorizálni. Ez egyrészt a problémáknak ugyanazon kontextusban való többszöri megnevezését, másrészt a megnevezéseket kísérő cselekvések megismétlését jelenti. Ezen az úton válnak a memorizálandó dolgok a rájuk irányuló ugyanazon aktusok során kialakult intencionális viszonyokban rögzítetté. A cselekvések ismétlésével memorizált probléma tehát többnyire ugyanazokban az intencionális viszonyokban épül be a lehetséges problémák rendszerébe, miképpen a ráirányuló cselekvések is a lehetséges cselekvések tartományába. Ez pedig azt fogja jelenteni, hogy a tudatban rögzített problémának egy új kontextusban való észlelésekor a cselekvés számára jelentkező lehetséges problémák, s a probléma megoldásához adott lehetséges cselekvések tartománya egyaránt csupán a kérdéses probléma memorizálása során rögzített lehetséges problémákra illetve lehetséges cselekvésekre terjed ki. Vagyis, annak ellenére, hogy a probléma egy új kontextusba kerül, a cselekvő számára ez a probléma ugyanazoknak a lehetséges problémáknak és lehetséges cselekvéseknek a viszonyában jelenik meg, mint a rögzítés kontextusában. A probléma tehát egy új kontextusban is ugyanazt, a memorizálása során ismételt cselekvést fogja kiváltani. Így a cselekvő az emlékezetbe-vetés ilyen formája következtében válik érzéketlenné az új kontextus kínálta lehetséges problémákat és lehetséges cselekvéseket illetően. Ezért azzal, hogy ez a cselekvő a különböző kontextusba került problémára ugyanazzal a cselekvéssel reagál, cselekvése, legyen az a cselekvés megnevezés vagy bármely más kognitív illetve gyakorlati aktus, magától a kontextustól nyeri el tulajdonképpeni jelentését.

<sup>25</sup> Lásd W. J. Ong: *Orality and Literacy*, Methuen, London—New York 1982.

Ez a cselekvések ismétlésére épülő ritualizált memorizálás, amely tehát az írásbeliségen alapuló kultúrákban is tovább él, határozta és határozza meg döntő mértékben a szóbeliségen nyugvó kultúrákban végrehajtott cselekvések intencionális szerkezetét. A főnti megállapításokat látszanak igazolni azok az etnográfiai, nyelvészeti megfigyelések is, amelyek az írásbeliség szintjére még el nem jutott kultúrák vagy csoportok körében születtek. Lurija például Üzbegisztánban és Kirgiziában figyelte meg azt, hogy az írásbeliség szintjére el nem jutott közösségek tagjai úgy azonosítottak geometriai alakzatokat, hogy azoknak konkrét tárgyak neveit adták, amelyek kapcsolatban voltak az adott dologgal; a kört így tányérnak, szitának, vagy órának nevezték.<sup>26</sup> Amikor ezek az írástudatlanok szembekerültek egy olyan listával, aminek elemei a kalapács, a fűrész, a fatuskó és a fejsze voltak, nem gondoltak arra, hogy a fatuskót a három szerszámtól eltekintve azonosítsák. Mind a négy tárgyat, mint egyazon szituációhoz tartozó problémát, azonos státuszúnak fogadták el.

Erich A. Havelock, aki e kérdéskör Lévi-Strauss és Ong munkáit követő legátfogóbb áttekintését nyújtja, arra mutat rá, hogy amit Lurija megfigyelt, az a szóbeliség kultúráit jellemző „orális tudat” tovább élése volt.<sup>27</sup> A nyelv szintaxisa a vizsgált közösségek esetében éppolyan „cselekvő”-nek és dinamikusnak bizonyult, mint amilyen a szóbeliségen alapuló korai kultúrák idején lehetett, szemben az írásbeliséggel együtt kifejlődő statikus, kategorikus nyelvi jellemzőkkel. Havelock kiemeli továbbá Lurijának azt a megfigyelését is, miszerint a szóbeli megfogalmazás és annak előadása során ezekben az orális kultúrákban bizonyos közös cselekvési sémákat alkalmaznak. Lurija ugyanis a szövegek előadása alatt a test fizikai mozgásának ritmusos mintáira figyelt föl. Ezek a Havelock által is kiemelt megfigyelések a főntiekben bemutatott rituális memorizálási folyamat természetére világítanak rá. Arra tehát, hogy egy probléma a memorizálása során megismételt cselekvések viszonyában rögzülve fogja bármely kontextusban ugyanazokat a cselekvéseket indukálni. Ennek oka pedig az, hogy a memória korlátai következtében mind a lehetséges problémák, mind a lehetséges cselekvések tartománya ezekre a ritualizáltan bevéselt problémákra és cselekvésekre korlátozódik, ami egyúttal az absztraktabb, bonyolultabb összefüggések fölismerésére is képtelenné teszi a cselekvőt. Így a problémák megnevezése esetében, ha egy probléma új kontextusba kerül, egy ilyen orális kultúra tagja ugyanazzal a megnevezési aktussal

<sup>26</sup> Lásd A. R. Luria: *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, Harvard University Press, MA, London 1976.

<sup>27</sup> E. A. Havelock: *The Muse Learns to Write*, Yale University Press, New Haven—London 1986, 39—40. o.



válaszol az adott probléma kihívására. Az oralitásnak ezek a jellemzői így módon a nyelvi fogalmi készlete fejlődésének korlátaivá is válnak. A problémák memorizálásának rituális útja, amely a cselekvő számára az egy kontextusban adott lehetséges problémák és lehetséges cselekvések tartományának viszonylag kis kiterjedését eredményezve válik az összetettebb problémák észlelésének gátjává, nem teszi szükségessé a bonyolultabb összefüggések megnevezését szolgáló fogalmak bevezetését. Ehelyett az adott kontextusokban rituálisan rögzített, megszilárdult fogalmakat alkalmaznak a problémák megnevezésére mondanivalójuk megfogalmazása során. Ez egy olyan ritualizált beszédmód, ahogy arra Havelock is rávilágít, „amely mint olyan rítus válik megismerhetővé, ahol a szavak egy rögzített sorban maradnak”.<sup>28</sup> Egy szóbeliségre épülő kultúra tagjai számára csak az ilyen ritualizált szövegek voltak az emlékezetbe bevéshetőek. E ritualizáció magasabb rendű formája lesz az ütemes társalgás, amelynek során a megszilárdult kifejezésekből fölépülő, variálható állítások beleszőhetőkké váltak bizonyos megegyező hangsémákba. Ez tette lehetővé azt, hogy kiépüljön egy speciális nyelvi rendszer, amely „rábírhhatja az emlékezetet arra, hogy elvezessen bennünket az egyik partikuláris állítástól a másikig”.<sup>29</sup> Így született meg azután az orális kultúrák költészete, amely így módon a kulturális információk elraktározásának; egy kulturális tradíció megalapításának funkcionális eszközét is jelentette az írásbeliség kialakulásáig.

Az írás kifejlődésével azután a problémák memorizálásának olyan új távlatai nyíltak meg, amelyek átalakították a tudat struktúráját. Azzal ugyanis, hogy az írás megjelenése lehetővé tette a problémák rögzítésének nem-rituális módját, az így módon rögzített probléma a kognitív aktusok számára a lehetséges problémák és lehetséges cselekvések táguló horizontú tartományainak viszonyában létezik. Ez pedig azt jelenti, hogy egy probléma más és más szituációkban való észlelése más és más lehetséges problémák és lehetséges cselekvések viszonyában kódolja magát a problémát és az adott kontextusban ráirányuló cselekvéseket, kognitív aktusokat. A problémák észlelésekor jelentkező lehetséges problémák és lehetséges cselekvések ilyen bővülő köre teszi lehetővé, hogy a megismerő aktusok mind bonyolultabb, összetettebb problémákra irányulhassanak, megteremtve ezáltal a tudományos-filozófiai gondolkodás mentális alapjait. A tudati struktúrának ez a változása egyúttal új problémák megnevezésének az intencióját is eredményezi. A régi fogalmi apparátus már nem elegendő az új problémák és cselekvések megnevezésére. Ezért az írásbeliség megjelenése a fogalmi készlet fokozatos bővülésével, ugyanakkor — mivel a megnevezés kettős intencionális viszonyai mint implicit kognitív

<sup>28</sup> Uo., 70. o.

<sup>29</sup> Uo., 71. o.

hátterek válnak azonossá a megnevezésre használt fogalmak jelentésével — a szókincs elemeinek szemantikai gazdagodásával is járt. Egy írásbeliségen alapuló kultúra tagja tehát az absztrakciós képesség, a deduktív gondolkodás olyan szintjére juthat el, ahol egy tesztölegetes kontextusban egy probléma cselekvései számára már nagyszámú lehetséges probléma és lehetséges cselekvés viszonyába ágyazottan létezik. Így válik lehetségessé az, hogy a cselekvő egy kontextusbeli cselekvésével több problémát is észlelhet, és *vice versa*, egy kontextusbeli probléma kihívására több cselekvéssel is válaszolhat. A lehetséges problémák és lehetséges cselekvések tudati tartományának kiterjedése pedig elválaszthatatlanul összefonódik a cselekvések tágabb kontextusát jelentő műveltségi, társadalmi, gazdasági viszonyok specifikumaival. Egy írásbeliségen nyugvó történelmi kultúrában egy meghatározott problémára irányuló bármely cselekvés rekonstrukciójához az ebből a történelmi kultúrából származó dokumentumok hermeneutikai elemzése vezethet el, amely a dokumentum nyelvezetéből, fogalmi apparátusának, szóhasználatának szemantikai és szintaktikai jellemzőiből következtet a rekonstruálandó cselekvés tágabb kontextusát jelentő viszonyok specifikumaira, amelyek elvezethetnek a cselekvő számára a cselekvése során adott lehetséges problémák illetve lehetséges cselekvések meghatározásához. Ily módon egy írásbeliségen nyugvó történelmi kultúrában végrehajtott cselekvés intencionális összefüggései úgy is rekonstruálhatók válnak az adott történelmi kultúra fennmaradt dokumentumai alapján, hogy a rekonstruálandó cselekvésről magáról írásos emlékek nem, vagy csak töredékesen szólnak.

Az orális kultúrák esetében azonban, mivel ilyen dokumentumok nem állnak a történelmi megismerő rendelkezésére, egy múltbeli cselekvés intencionális összefüggéseit a cselekvés tárgyát jelentő probléma meghatározásával és az oralitást jellemző rituális cselekvési modell elemeinek erre az adott problémára való (a kultúrából fennmaradt tárgyi leletek, művészeti alkotások vizsgálata révén föltételezett, a probléma rituális memorizálásának föltételeit meghatározó műveltségi, társadalmi és gazdasági viszonyok specifikumainak fényében) alkalmazásával kell megvilágítani. Mindezt teheti azzal a megfontolással, hogy mivel az orális kultúra tagjának cselekvésekor a lehetséges problémáknak és lehetséges cselekvéseknek csak egy szűk tartománya állt rendelkezésére, ezért a probléma és a ráirányuló cselekvések memorizálását meghatározó intencionális viszonyok jellemzőinek ismeretében, az adott probléma kihívására várhatóan egy bizonyos cselekvéssel fog válaszolni. Egy szóbeliségen alapuló kultúra tagjának cselekvései tehát, a föltárt régészeti anyagokból kikövetkeztetett, a kultúra valamennyi tagjára vonatkoztatott általános cselekvési séma alkalmazásával válik rekonstruálhatóvá. Ennek alapján föltételezzük például azt, hogy a neolitikum különböző kultúráit jellemző díszítő motívumok, e motívumok emlékezetbe vésésének

és alkalmazásának rituális jellege révén váltak az adott kultúra tagjai számára általánosan elfogadott díszítőelemekké. Ezért nevezhetik el jogosan a történészek ezekről a díszítő elemekről magukat a kultúrákat is („vonaldíszes edények” kultúrája, „harang alakú edények” kultúrája).

Az írásbeliségen alapuló kultúrák esetében azonban a történelmi ágensek cselekvéseire a történész már nem alkalmazhat ilyen kiterjedt, az egész kultúrát átfogó általánosításokat. Ehelyett a rendelkezésére álló dokumentumok alapján kell megneveznie azokat a lehetséges problémákat és lehetséges cselekvéseket, amelyek viszonyában a történelmi ágens számára egy adott probléma létezett. Csak ezen az úton tehet ugyanis kísérletet az egy adott kontextusban cselekvő történelmi individuum intencióinak és hiteinek a megértésére. Így például annak megértése, hogy Marcus Aurelius fia, Aurelius Commodus miért mondott le apja utolsó éveinek nagyratető terveiről, s tért vissza Hadrianus konzervatív módszereihez, csak azoknak a — dokumentumok, egykorú források hermeneutikai elemzése útján meghatározott — lehetséges problémáknak illetve lehetséges cselekvéseknek a megnevezésével juthatunk el, amelyek viszonyában a hódítás mint probléma létezett. Ezért nem lehet kielégítő az a rekonstrukciós kísérlet, amely az ókori történetírói hagyományokra támaszkodva szűkíti le a Commodus számára adott lehetséges cselekvések tartományát azzal a kijelentéssel, miszerint Commodus új politikájának forrása a tunyaság és közömbösség volt. Ehelyett a történész feladata azoknak a lehetséges problémáknak (például a birodalom gazdasági és katonai erejének gyöngülése), valamint lehetséges cselekvéseknek (például a Traianus alatti hódítás sorsán okult tanácsadók meghallgatása), a dokumentumok hermeneutikai elemzése útján történő meghatározása, amelyek viszonyában az adott probléma Commodus mint történelmi cselekvő számára a különböző kontextusokban létezett.

A történelmi cselekvések rekonstrukciója során tehát a szóbeliségen és az írásbeliségen nyugvó kultúrákra vonatkozó magyarázatok esetében a lehetséges problémák illetve lehetséges cselekvések tudati tartományának meghatározása a cél. Az orális történelmi kultúrákban végrehajtott cselekvések magyarázatok a cselekvések számára adott lehetséges problémák és a megállapított probléma megoldásához adott lehetséges cselekvések kis tartománya következtében föltételezheti a történész, hogy a cselekvő különböző kontextusokban ugyanazzal a cselekvéssel reagál az adott problémára. Ezért alkalmazhat olyan általánosításokat, amelyek felölelik a kérdéses orális kultúra valamennyi tagjának cselekvését.

Az írásbeliségen nyugvó történelmi kultúrákban viszont egy adott problémára irányuló cselekvések magyarázata során, a cselekvő számára adott lehetséges problémák és lehetséges cselekvések kiterjedt tartománya következtében, a történész abból a föltételezésből indulhat ki, hogy egy múltbeli cselekvő ugyanazon kontextusban

különböző cselekvésekkel reagálhat az adott problémára. Ez a fölismerés viszont eleve tagadja bármely, a kultúra egészét átfogó általánosítás alkalmazásának a jogosságát.

A szóbeliségen és az írásbeliségen nyugvó történelmi kultúrák rekonstrukciójának módját illetve lehetőségeit tárgyaló magyarázat-modellünk kiindulópontját tehát a cselekvés intencionális összefüggéseinek olyan kauzális magyarázata jelentette, amely a cselekvő és a valóság viszonyának egy új megközelítésével tett kísérletet a cselekvést meghatározó intencionális viszonyok értelmezésére. Ily módon válik egyikévé azoknak a kísérleteknek, amelyek a történelem megismerésének kérdését elválaszthatatlannak tartják a múltbeli cselekvések intencionális összefüggéseinek problematikájától. A történelem megismeréséhez tehát az annak magvát jelentő emberi cselekvések intencionális szerkezetének megértésén keresztül vezet az út. Ahhoz, hogy a múltbeli cselekvések intenciói és motívumai a történelmi megismerő számára elemezhetőek legyenek, meg kell határozni azt az univerzális intencionális rendszert, amelyben ezek az intenciók és motívumok léteznek. Egy ilyen módon megfogalmazott történelmi magyarázat lehetőségei ezért az alapnak tekintett intencionalitás-modellben rejlenek. Ez pedig a történelmi megismerés kérdését vizsgáló történetfilozófus számára azt is jelenti, hogy az intencionalitás mind bonyolultabb összefüggéseinek a feltárása egyúttal a történelmi megismerés új dimenzióinak a felfedezéséhez is elvezethet.

## VI. Irodalom

- G. E. M. Anscombe: *Intention*. Basil Blackwell, Oxford, 1957.
- T. Ball: Rational Explanation Revisited. *Proceedings of the Fifth International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*. London, Ontario, 1975.
- M. E. Bratman: Cognitivism about Practical Reason. *Ethics*, 102, 1991.
- M. E. Bratman: Practical Reasoning and Acceptance in a Context. *Mind*, Vol. 101. 401. 1992.
- L. J. Cohen: *Belief and Acceptance*. *Mind*, 98. 1989.
- R. G. Collingwood: *The Idea of History*. Oxford University Press, Oxford, 1946.  
Magyar nyelven: R. G. Collingwood: A történelem eszméje. Gondolat Kiadó, Budapest, 1987.
- A. C. Danto: *Analytical Philosophy of History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1965.
- A. C. Danto: *Analytical Philosophy of Action*. Cambridge University Press, Cambridge, 1973.
- D. Davidson: *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press, Oxford, 1980.

- W. H. Dray: *Laws and Explanation in History*. Oxford University Press, London, 1957.
- W. H. Dray: *The Historical Explanation of Actions Reconsidered*. In: Philosophy and History. A Symposium. Szerk. S. Hook. New York, 1963.
- W. H. Dray: *Perspectives on History*. Routledge and Kegan Paul, London, 1980.
- W. B. Gallie: *Philosophy and the Historical Understanding*. Chatto and Windus, London, 1964.
- P. Gardiner (szerk.): *The Philosophy of History*. Oxford University Press, Oxford, 1974.
- G. Graham: *Historical Explanation Reconsidered*. Aberdeen University Press, Aberdeen, 1983.
- E. A. Havelock: *The Muse Learns to Write*. Yale University Press, New Haven and London, 1986.
- O. Helmer—N. Rescher: *On the Epistemology of the Inexact Sciences*. Management Science, VI, No.1 (October, 1959), 25-40 p.
- C. G. Hempel: *The Function of General Laws in History*. In: Theories of History. Szerk. P. Gardiner. Glencoe (Illinois), 1959.
- C. G. Hempel: *Reasons and Covering Laws in Historical Explanation*. In: Philosophy and History. A Symposium. Szerk. S. Hook. New York, 1963.
- Cl. Lévi-Strauss: *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris, 1958.
- A. R. Luria: *Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, Harvard University Press, MA, London, 1976.
- C. B. McCullagh: *Justifying Historical Descriptions*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- M. Mandelbaum: *Historical Explanation: The Problem of „Covering Laws”*. History and Theory, 1961.
- M. Mandelbaum: *The Anatomy of Historical Knowledge*. The John Hopkins University Press, Baltimore, 1977.
- R. Martin: *Historical Explanation*. Cornell University Press, Ithaca, New York, 1977.
- R. Martin: *The Past within Us*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1989.
- W. J. Ong: *Orality and Literacy*. Methuen, London—New York, 1982.
- K. R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*. Routledge and Kegan Paul, 1952.
- K. R. Popper: *The Poverty of Historicism*. Routledge and Kegan Paul, London, 1957.
- Magyar nyelven: K. R. Popper: A historizmus nyomorúsága. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.
- M. Scriven: *Causes, Connections and Conditions in History*. In: Philosophical Analysis and History. Szerk. W. H. Dray. Harper and Row, New York, 1966.
- J. Searle: *Intentionality*. Cambridge University Press, Cambridge—London—New York, 1983.

- R. Stalnaker: *Inquiry*. MIT Press, Cambridge, 1984.
- M. White: *Foundations of Historical Knowledge*. Harper and Row, New York, 1965.
- P. Winch: *The Idea of Social Science*. Routledge and Kegan Paul, London, 1958.  
Magyar nyelven: P. Winch: A társadalomtudomány eszméje. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1988.
- L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*. Basil Blackwell, Oxford, 1953.
- L. Wittgenstein: *Über Gewissheit — On Certainty*. Basil Blackwell, Oxford, 1969.
- G. H. von Wright: *Explanation and Understanding*. Ithaca, New York, 1971.

## SUMMARY

### *History and Intentionality*

The nature of historical explanations is the main subject of the investigations of analytical philosophy of history which investigates the possibilities and method of the historical cognition by its historical epistemological examinations executed in regard to the results and methodical considerations of social sciences.

The possibilities and limits of the historical explanation-models created by analytical philosophers of history lie in conceptions of analytical philosophy of action considered as theoretical source.

Therefore the aim of this essay, on the one hand, is to investigate the philosophical

aspects of the analytical approaches of historical explanations.

Then we sketch a causal model of intentionality which can answer the questions considering intentional relations by a novel conception of the relation between action and its object since these unanswered questions result the limits of the explanation-models of analytical philosophy of history.

Finally we attempt to determine the philosophical, historical epistemological conclusions of this causal model of intentionality as the epistemological bases of a novel approach of historical explanation.

# NYELVFILOZÓFIA ÉS ESZMETÖRTÉNETÍRÁS\*

HUORANSZKI FERENC

Minden, az eszmetörténet módszertanával foglalkozó tanulmánynak két alapvető filozófiai kérdésre kell választ adnia. Először is meg kell tudnia válaszolni azt a kérdést, miért van szükség interpretációra.<sup>1</sup> Ez a kérdés egyáltalán nem triviális. Az olvasott vagy hallott szövegeknek túlnyomó többsége semmilyen interpretációt nem követel meg. Furcsa, sőt képtelen helyzet volna, ha a közértben, a munkahelyi értekezleten avagy baráti sörözgetés közben beszélgetőpartnerünk szavait, mondatait interpretálnunk kellene. Még irodalmi művek olvasása esetében is, az interpretáció nem a szöveg elsődleges megértését, hanem mint irodalmi mű *esztétikai* értékének megismerését szolgálja. Az eszmetörténet célja azonban nem elsősorban egy ilyen, „másodlagos megértést”, *értékelést* elősegítő elmélet kidolgozása, hanem a történeti szövegek, fogalmak *jelentésének* vizsgálata. Az eszmetörténeti munkák különböző műfajait, a biográfiákat, filozófiatörténeteket, hatástörténeteket és természetesen a fogalomtörténeteket is az különbözteti meg a pusztá *történeti szöveggyűjteményektől*, hogy a szövegek valamilyen interpretációját, azaz értelmező-elemzését nyújtja.

Az eszmetörténetírás másik központi kérdése a helyes interpretáció kritériumainak megtalálása. Ez utóbbi kérdés azonban már maga is egy episztemológiai előfeltevésen nyugszik: ti. hogy létezik valamely történeti szöveg *egy* helyes (igaz, elfogadható, megbízható stb.) interpretációja. Természetesen nem vagyunk kötelesek ezt az előfeltevést elfogadni. Azon intuíciónk, hogy valamely adott tárgyról csak egyetlen igaz ismeret lehetséges, és az ismeretelmélet (legalábbis egyik) alapvető föladata, hogy ezen ismeret kritériumát föllelje, a természettudományos megismerés példájára támaszkodik. A természetet azonban nem *megértjük*, ahogyan reggel a szomszédunkat, amikor jó reggelt kíván nekünk, vagy ahogyan Arisztotelész vagy Thukydidesz által ránk maradt szövegeket, hanem *leírjuk* és *magyarázzuk*. A szövegek azonban nem *események*, így értelmetlen volna „leírásukról” (természetesen nem a szó konkrét értelmében) beszélni, és ha „magyarázatukról” szoktunk is beszélni, az nagyjából egyet jelent megértésükkel. De még ha föl is tesszük, hogy egy adott szövegnek sok (esetleg végtelen sok) helyes

\* 1991. december 9-én az ELTE Bölcsészettudományi Karán elhangzott nyilvános előadás szövege.

<sup>1</sup> „Interpretáció” alatt itt mindig *szövegek* álelemzését értem. Zeneművek, képzőművészeti alkotások vagy pl. viselkedés értelmezése külön probléma.

értelmezése lehet, ebből még nem következik, hogy *minden* értelmezés helyes. Az interpretációelmélet sem nélkülözheti tehát a kritérium problémájának vizsgálatát: bármennyi helyes interpretáció legyen is, képesnek kell lennünk arra, hogy elválasszuk a bűzát az ocsútól, meg kell tudnunk mondani, hogy melyik interpretáció helyes és elfogadható, s melyik képtelenség.

A két kérdés, amelyet fentebb említettem, azonban mintha éppenséggel ellenkező megvilágításba helyezné a megértés problémáját. Az a kérdés, hogy miért van szükség egyáltalán értelmezésre, mintha azt sugallná, hogy az interpretáció kérdése nem nyelvfilozófiai probléma (hiszen az interpretációt éppen a mindennapi szövegértés megszokott gyakorlatával állítottam szembe), majd a kritérium problémáját tárgyalva azt állítottam, hogy az értelmezés kritériumát az különbözteti meg a helyes leírás vagy magyarázat kritériumától, hogy egy szöveg (szemben a természettel) *jelentéssel* bír. S ha ez így van, akkor az interpretáció problémája valamilyen módon mégis a nyelvfilozófia kérdésköréhez tartozik. Legalábbis annyit feltétlenül állíthatunk: a nyelvfilozófiának választ kell tudnia adni arra a kérdésre, miért kell, vagy lehetséges bizonyos szövegeket értelmeznünk, és miért fölösleges, sőt zavaró ez más szövegek esetében. Az interpretáció-elmélet alapkérdése tehát fölvethető oly módon, mint *jelentés* és *megértés* viszonyának kérdése. Miért van az, hogy bizonyos szövegek jelentésének megértéséhez szükségünk van interpretációra, más szövegek megértéséhez pedig nincs? Az eszmetörténetírás módszertanának szemszögéből tehát a kérdés úgy vethető föl, hogy, amennyiben az „eszmetörténet” nem azonos szöveggyűjtemények összeállításával, úgy miért van szükség a történeti szövegek jelentésének értelmezésére?

Első látásra a válasz elég kézenfekvőnek tűnik. Ha reggel a szomszédom „jó reggelt” kíván nekem, vagy az újságban a kormány legújabb csínytevéseiről olvasok, a megértés problémája szinkron jellegű, vagyis a megértendő szöveg nagyjából (természetesen a „történeti időt”, bármi is legyen az, nem pedig a fizikait, alapul véve) egyidejű. A történeti szövegek esetében azonban *per definitionem* diakron jellegű. Egy történeti szöveg megértésében tehát két dolog zavarhat: egyrészt az, amit tudok, másrészt az, amit nem tudok. Hogy világosabb legyen a probléma, hadd idézzek egy példát. Az 1840-es évek magyar sajtójában gyakran olvashatunk az „északi óriás” fenyegetéséről. Ha valaki számára semmilyen interpretációs kulcs sem adott, könnyen lehet, hogy az állatkertből kiszabadult jegesmedvére gondol. Másfelől, ha valaki jól ismeri a történeti *eseményeket*, sőt még azt is tudja, hogy az „északi óriás” Oroszországra történő célzás, a fenyegetésről szóló citátumokban végtelen bölcsességet vélhet fölfedezni, hiszen a rémálom (azóta többször is) valósággá vált. Pontosabban fogalmazva most már azt állíthatjuk, hogy aki túl keveset tud, s ezért nem ért egy szöveget, az egy bizonyos *fordítási* problémával áll szemben: nem érti bizonyos kijelentések illetve fogalmak jelentését. Aki viszont túl



„sokat” tud, az figyelmen kívül hagyja bizonyos kijelentések *indexikus* természetét, s ezért bizonyos történeti eseményeket hajlamos prófétikus jövőndölések beteljesüléseként értelmezni. Bárhogy is, az eszmetörténet módszertanának kérdése a nyelvfilozófia kérdéseihez vezetett bennünket.

Azon interpretáció-elméletek közül, amelyek az értelmezés kérdését explicit módon a nyelvfilozófia kérdéseihez kötik, Q. Skinner elmélete a legjelentősebb és vitathatatlanul a legnagyobb hatású. Skinner módszertana egy metodológiai imperatívusz és egy a nyelvfilozófiából kölcsönzött jelentésemélet sajátos keveréke. Hatását kétségtelenül erősítette az a tény is, hogy Skinner nem csupán módszertanász, hanem valóban kiváló eszmetörténész is, akinek a reneszánsz és a reformáció politikai eszmetörténetéről írt munkája az utóbbi idők egyik legjelentősebb történeti vállalkozása.

Hogy az egyszerűbb kérdéssel kezdjük, miben is áll Skinner módszertani imperatívusza? Először is megmondja nekünk, milyen történeti munkát *lehetetlen* írni. Ezek közé tartozik többek közt az életrajz, a hatástörténet és a fogalomtörténet is. A legfőbb hiba azonban, ha egy művet önmagában, kontextusát mellőzve kívánunk megérteni. Skinner ezért keresztelte módszertanát „nyelvi kontextualizmusnak”. A nyelvi kontextualizmus módszertani imperatívusza tehát, hogy egy történeti szöveget csakis az adott szöveghez képest szinkron szöveggörnyezetből érthetünk meg. Egy történeti szöveg megértéséhez tehát zárójelbe kell tennünk mindazt, amit *ma* tudunk, s minél több, az adott korban íródott szöveget kell olvasnunk. E kontextualizmus tehát azért *nyelvi*, mert Skinner véleménye szerint nem a társadalomtörténet, hanem a történeti szöveggörnyezet ismerete segíthet bennünket egy adott szöveg megértésében. De ha így is van, miért értelmetlen Skinner szerint a hatástörténet, a problémátörténet vagy fogalomtörténet, mint műfaj? Hiszen valamennyi, első látásra legalábbis, hozzátartozhat egy mű szöveggörnyezetének feltárásához. A választ erre a kérdésre akkor kapjuk meg, ha megvizsgáljuk azt a nyelvfilozófiai álláspontot, amelynek segítségével Skinner megkísérli alátámasztani fent említett módszertani elveit. A módszertana megalapozásául szolgáló nyelvfilozófiai elképzelés egy speciális ötvözet a grice-i jelentéseméletnek és az austini beszédaktuselméletnek. Így ha meg akarjuk érteni Skinner értetlenségét bizonyos műfajok iránt, óhatatlanul meg kell vizsgálni ezen nyelvfilozófiai elképzelések azon elemeit, amelyet Skinner érvei során felhasznál. Skinner nyelvfilozófiai alaptézise ugyanis, hogy a „*jelentés*” és a „*megértés*” fogalmai nem szimmetrikusak, vagyis ahhoz, hogy egy szöveget *megértsek*, többet kell tudnom róla, mint a jelentését. De vajon mi lehet az a többlet, ami a jelentéshez kapcsolódik? Skinner szerint az *illokúciós erő*. Az „illokúciós erő” kifejezést Austin vezette be. A klasszikus, pozitivistá jelentésemélet szerint a mondatok jelentése verifikációjuk, tehát igazságértékük meghatározásának módjában áll. Austin azonban fölfigyelt rá, hogy számos mondat, amelynek értelmetlen lenne

igazságértéket tulajdonítanunk, jelentéssel bír, illetve hogy számos mondat/kijelentés megértéséhez nem elegendő, ha pusztán igazságértékük meghatározásának módját vizsgáljuk. Előbbiekre a legnyilvánvalóbb példák az úgynevezett „performatív” igékkel bevezetett mondatok, mint például a „Köszönöm, hogy...”, „Vigyázz, mert...” stb. típusú kijelentések. Amikor megköszönök valamit, vagy figyelmeztetek valakit, akkor azzal, hogy mondok valamit, egyben cselekszem is, egy aktust hajtok végre, innen az igék elnevezése: „performatív”. Austin azonban azt is észrevette, hogy bizonyos esetekben *bármely* kijelentésnek kölcsönözhető illokúciós erő, hiszen sok esetben elhagyjuk a performatív igét. Ha például az utcán éppen átkelni óhajtó barátom után kiáltok: „Jön egy autó!”, ezzel nem egyszerűen egy (adott kontextusban) igaz kijelentést kívántam tenni, hanem figyelmeztetni szándékoztam arra, hogy éppen az életével játszik.

Mielőtt továbbmennénk, s megvizsgálánk, hogyan kapcsolódik ez a nyelvfilozófiai elképzelés Skinner módszertani nézeteihez, meg kell valamit jegyeznünk Austin fogalomhasználatáról, anélkül persze, hogy elméletének részleteibe belemennénk. Bár Austin, mint láttuk, az illokúciós erőt a nyelvi kommunikáció fontos elemének tartotta (olyannyira, hogy később amellett érvelt: valamennyi kijelentés rendelkezik illokúciós erővel), a „jelentés” kifejezést továbbra is fregei vagy a korábban Fregének tulajdonított értelemben használta. Eszerint egy szó vagy kifejezés jelentése két részből tevődik össze: részben egy pszichológiai tartalomról („Gedanke”-ból, ahogyan Frege nevezte, vagy „belief”-ből, proporcionális attitude-ből, modernebb szóhasználattal), részben pedig az ún. „extenzióból”, tehát a szó azon tulajdonságából, amely bizonyos mondatokat, melyekben az illető szó vagy kifejezés előfordul, igazzá vagy hamissá tesz. A „Parlament” szó jelentése tehát részben az elmében megjelenő, mondjuk mentális kép a Parlament épületéről, részben pedig a Parlament szó azon tulajdonsága, ami a „Parlament a XIX. sz.-ban épült” kijelentést igazzá, „A Parlament Debrecenben található” kijelentést pedig hamissá teszi. Austin úgy vélte, hogy egy állítás, pontosabban kijelentés (tehát meghatározott szövegösszefüggésben elhangzó állítás) megértéséhez nem elegendő, ha ismerjük a szavak jelentését (tehát a nekik megfelelő pszichológiai tartalmakat valamint extenziójukat<sup>2</sup> megértjük), hanem többre van szükség, jelesül az illokúciós erő „megragadására”, amit bizonyos konvenciók határoznak meg.

Az „illokúciós erő” a kijelentések megértésében betöltött szerepére később még visszatérünk. Most azonban világossá válhat Skinner módszertani imperativusainak értelme. Skinner véleménye szerint az eszmetörténet egyetlen értelmes célja a vizsgált szerző *intencióinak* megragadása lehet. Ám ha az illető szerző által közölni akart

<sup>2</sup> Ha van! Hiszen a performatív kijelentéseknek nemigen tulajdoníthatunk igazságértéket.

intenció nemcsak a fregei értelemben vett jelentést „tartalmazza”, hanem az illokúciós erőt is, mely utóbbit a kijelentés szöveggörnyezete határozza meg, akkor a történeti megértés során fölsőleges fogalmak története után kutakodni, hiszen azzal úgy sem tudunk meg többet a szerző intencióiról; fölsőleges megírni egy eszme hatástörténetét, hiszen a vizsgált szerző intenciója nem lehetett az, hogy későbbi, általa soha nem ismert szerzőre hasson, s lehetetlen egy művet, vagy egy szerző életművét önmagában megérteni, hiszen az illokúciós erőt a más, kortárs szerzők művei által meghatározott szöveggörnyezet biztosítja. Az illokúciós erő megértéséhez, a szerző intencióinak megértéséhez bizonyos *konvenciók* megragadására van szükség, s ezeket a konvenciókat csakis a szinkron szöveggörnyezet vizsgálata fedheti föl. Persze kétségkívül probléma (Skinner ezzel nem foglalkozik), hogy a performatív aktusok értelmezése nem nyelvi, hanem éppenséggel nyelven kívüli konvenciók ismeretét föltételezi. Ha például azt a kijelentést teszem, hogy „Kinevezem önt az MTV elnökének”, s úgy vélem, hogy ezzel megoldottam az MTV válságát, akkor nyilván nem vagyok tudatában egy *nyelven kívüli* konvenciónak, jelesül, hogy ezt csak a Magyar Köztársaság elnöke teheti meg. Ha a fönti mondatot köztársasági elnökké való kinevezésem előtt kiejtem, akkor senki sem fogja azt hinni, hogy nem tudok magyarul (hiszen az általam kiejtett mondat szemantikailag jól képzett, értelmes), ellenben mindenki meg lesz győződve arról, hogy bolond vagyok (joggal). Őrületem viszont nem abban nyilvánul meg, hogy nem tudok beszélni, hanem hogy nyelvtudásomat nem vagyok képes bizonyos alapvető társadalmi konvenciókhoz igazítani. Legalábbis ezt kell föltételeznem akkor, ha elválasztom egymástól a jelentés és megértés problémáját, s úgy gondolom, hogy egy szöveg- (és kulturális) görnyezet által abszurdá tett kijelentés is bírhat jelentéssel. Csakhogy a probléma Skinner esetében az, hogyan fedezhetem föl ezeket a *nyelven kívüli* konvenciókat, *pusztán* a szöveggörnyezet vizsgálatával? A kérdés talán nem megválaszolhatóan, de semmiféleképpen sem válaszolható meg Skinner metodológiai elképzeléseinek keretében. Hogy miért, arra Skinner nyelvfilozófiai nézeteinek további elemzése vet fényt.

Mint említettem, Skinner az illokúciós-erők austini elméletét a grice-i jelentéselmélettel elegyítette, tehát, Austinnal ellentétben a jelentésnek nem a fregei fogalmát használja. Grice a jelentést pszichológiai tartalmakra, még pontosabban *jelentés-intenciókra* kívánta visszavezetni, oly módon, hogy az „U azt akarta mondani, hogy...” (U means that...) típusú kijelentések érvényességi föltételeit vizsgálta.<sup>3</sup> Anélkül hogy a mind a

<sup>3</sup> Érdekes megfigyelni, hogy Grice elemzése mennyire nyelv függő: a „meaning” (jelentés) főnév és a jelentés-explikációban használt *íge* (I mean that...) azonos gyökét használja ki.

maga Grice által, mind Skinner által többször is finomított elmélet részleteibe belemennék, csak a Grice által adott legtömörebb definíciót idézzük. „Adott »A« hallgatóság számára, »U« személy »X« állításával »X«-ban »E« hatást (választ) kívánt keltetni, oly módon, hogy »A« felismeri ezen szándékot.”<sup>4</sup> Úgy gondolom, nem szorul különösebb magyarázatra, hogy Skinner számára miért vonzó ez a jelentésemélet. Ha a történeti szövegek elemzésének célja a szerzők intencióinak azonosítása, azt valóban semmi sem támasztja jobban alá, mint egy a kommunikációs szándéokra alapozott jelentésemélet. Mielőtt azonban rátérnénk arra, mi is a probléma ezzel az első látásra talán vonzóan egyszerűnek, világosnak tűnő és kétségtelenül intuitív erőt hordozó elmélettel, ki kell térnem az elmélet két további következményére. Az egyikre maga Skinner hívja föl a figyelmet. Ha egy szöveg jelentését az egyes kijelentések vagy kijelentéscsoportok jelentés-intencióinak azonosítása határozza meg, akkor a szöveg-egész nem kell koherens rendszernek tartanom ahhoz, hogy az egyes kijelentéseket megértsem. A skinneri rendszerben a „hermeneutikai kör” problémája, úgy tűnik, nem létezik: ha egy szöveg vagy egy életmű egészét nem kell koherens egésznek/rendszernek tekintenem, akkor a „szöveg-egész” nyilvánvaló módon nem fog az egyes kijelentések értelmezése során se segíteni, se zavart okozni. Az ördögi körből történő efféle kitörés azonban elméleti veszélyeket is rejt magában. De erről majd később. Előbb vizsgáljuk meg a skinneri–grice-i elmélet másik fontos, Skinner által ki nem mondott következményét.

Skinner — Grice jelentéseméletének segítségével — választ tud adni a tanulmány elején fölített két kérdésre: Miért van szükség interpretációra, vagy kantianus megfogalmazásban „hogyan lehetséges az interpretáció?”; és: mi a helyes interpretáció kritériuma? Skinner elméletéből az következik, hogy a két kérdésre adandó válasz végül is a grice-i jelentésemélet segítségével lelhető föl. Interpretáció azért lehetséges, s a történeti szövegek esetében azért szükséges, hogy a szövegek mögött rejlő intenciókat megragadhassuk. Ehhez az szükséges, hogy fölfedezzem (fölismerjem?) azokat a konvenciókat, amelyek a jelentés-intenció átadását vezérlik, vagyis a nyelvi és nyelven kívüli

Bár nem hiszem, hogy a grice-i jelentésemélet ezen az alapon kritizálható volna, de érdekes megfigyelni, hogy más nyelveken ez nem így van. Pl.: „Je veux dire que” (ill. *c'est-à-dire que*) a francia, „Ich meine damit”, „das heisst” a németben. Azt már csak a nyelvi humor kedvéért jegyzem meg, hogy a magyar „Jelentem” mennyire más performatív jelentéssel bír. A németben, franciában, magyarban csak a „nyelvi entitásról” (szóról, kifejezésről stb.) állíthatom elsődleges, nem-metaforikus értelemben, hogy „jelent” valamit.

<sup>4</sup> Grice, 177. o.

konvenciókat is. Ebben segít, ha a vizsgált korból sok szöveget olvasok. Az interpretáció tehát a modern nyelven újrafogalmazott jelentés-intenciót jelenti. A helyes (elfogadható, megbízható stb.) interpretáció kritériuma is világos: a szerző intencióinak azonosítása. A jelentés-intenciót sokféleképpen leírhatom, ez teszi lehetővé az interpretációt – de csak az a helyes interpretáció, amely a szöveg szerzőjének jelentés-intencióját írja le, ez tehát a helyes interpretáció kritériuma.

(Zárójelben jegyzem csak meg: ahhoz, hogy a grice-i jelentéseméletet ily módon az interpretáció elméletére is tegyük, még valamit föltételeznünk kell: jelesül, hogy az interpretációk, akár az események, leírásuktól függetlenül azonosíthatók. Ez pedig egyáltalán nem triviális föltételezés. Világos ugyanis, hogyha akár „Magyarország földarabolásának”, akár „a francia nagyhatalmi törekvések áldatlan következményének” nevezem azt, amit néhányan „a trianoni békeszerződés aláírásának” neveznek, az adott esemény 1920. június 4-én történt, s valamennyi (nem intencionális kontextusban) tett kijelentés esetében a főnti kifejezések felcserélhetők anélkül, hogy az adott kijelentés igazságértéke megváltozna. Ez azonban nem annyira evidens a „Brutus meg akarta menteni a köztársaságot” illetve „Brutus meg kívánta ölni az atyját” kijelentések esetében. Vajon két különböző intencióról van itt szó, vagy egy azonos intenció két különböző leírásáról? Mindenesetre úgy tűnik, a leírástól független intenció föltételezése mellett legalább annyi érv szól, mint ellene, úgyhogy anélkül, hogy részletekbe mennénk, elfogadhatjuk, hogy az interpretáció célja és egyben a helyes interpretáció kritériuma az adott szöveg szerzője intencióinak azonosítása (=újra-leírása).)

Vajon elfogadható-e a Skinner által javasolt módszertan és annak nyelvfilozófiai megalapozása? Talán érdemes az alapokkal kezdeni. A grice-i jelentésemélet jó alapot adhat egy filozófiai interpretáció-elméletnek, de problémát okozhat Skinner számára, hogy összeegyeztethetetlen az austini jelentésemélettel. Mint láttuk, Skinner azért tartja az „illokúciós erő” fölismerését a helyes szövegértelmezés kulcsának, mert szerinte a jelentés és a megértés fogalmai aszimmetrikusak. Ha a „jelentés” szót klasszikus, fregei értelmében használjuk, ez a föltételezés talán elfogadható. De a grice-i jelentésemélettel, a skinneri elmélet másik pillérével, logikailag összeegyeztethetetlen. Ha „X” kifejezés jelentése „az»U« X-szel azt akarta mondani, hogy...” kifejezés érvényességi föltételeivel magyarázható; képtelenség azt állítani, hogy „A” hallgatóság ugyan tudja, mit *jelent* X, de nem *érti*. Ha egy kifejezés jelentése a kommunikációs szándék sikerétől függ, nem állíthatjuk, hogy a „jelentés” és a „megértés” aszimmetrikus. Mivel a jelentés és megértés aszimmetriáját Skinner szerint az illokúciós erő jelenléte magyarázza, érdemes ismét fölidéznünk egy már említett példát. Ha az utcán átkelni szándékozó barátomnak odakiáltom: „Egy autó jön!”, vajon a grice-i jelentéseméletet alapul véve érdemes-e azt

mondani, hogy a barátom ismerte a mondat jelentését, de nem „értette meg”, ha ezek után az autó alá sétál? Úgy hiszem, aligha. Ha a jelentés fogalmát a hallgatóban kiváltott fölismeréshez kötjük, nem állíthatjuk, hogy valaki ismerhetné egy kijelentés *jelentését* anélkül, hogy *megértette* volna. Akkor mondhatom ugyanis, hogy barátom megértette az általam kiejtett mondat jelentését, ha fölismerte, hogy nem egyszerűen egy igaz állítást óhajtottam tenni egy adott eseményről, hanem *figyelmeztetni* akartam őt, vagyis kommunikációs szándékom része volt egy performatív aktus végrehajtása. Az illokúciós erő tehát szükségképpen a grice-i értelemben vett jelentés része kell legyen, amiből ismét az következik, hogy a jelentés és megértés aszimmetriájáról szóló skinneri tétel nem fogadható el.

Bár Skinner maga, amennyire tudom, sohasem ismerte föl ezt a problémát, vagy legalábbis sehol sem foglalkozott vele explicit módon, mégis föltehetjük a kérdést: módszeres állításai alapján vajon melyik elképzelést vetné el: a kommunikációs-szándékra alapozott jelentéseméletet vagy a jelentés és megértés aszimmetriájára vonatkozó tézist? Abból, amit főntebb az interpretáció alapkérdéséről és az arra adott skinneri válaszról mondtam, talán világos, hogy Skinnernek a grice-i jelentésemélet teoretikusan sokkal fontosabb kell legyen, mint a jelentés-megértés aszimmetriájáról szóló tézise. Nemcsak azért, mert a grice-i jelentésemélet segítségével meggyőző válasz adható az interpretációval kapcsolatos alapproblémáikra, hanem azért is, mert az illokúciós erőről szóló austini elmélet minden további nélkül ötvözhető a grice-i jelentésemélettel: egyszerűen az illokúciós erőt a jelentés mint kommunikációs szándék *részeként* kell értelmeznünk, nem pedig valami a megértéshez szükséges és a jelentéshez hozzákapcsolódó aktusként. Ebben az esetben a kérdést úgy tehetjük fel, vajon elfogadható-e a grice-i jelentéseméletre és az illokúciós aktusok szövegbeni megértésének jelentőségére alapozott skinneri metodológia?

Láttuk már, milyen érvek szólhatnak az elmélet mellett, milyen kérdésekre kell választ adni, s milyen metodológiai imperatívuszokat kíván bevezetni. Most vizsgáljuk meg, milyen ellenérvek hozhatók föl vele szemben.

Kezdjük talán az illokúciós aktusokkal. Az illokúciós erő fogalma kétségtelenül hasznos bizonyos kijelentések elemzésére, de vajon érdemes-e fölteleznünk, hogy *minden* kijelentés rendelkezik illokúciós erővel? Saját, kétségtelenül vitatható, álláspontom az, hogy az elmélet efféle kiterjesztése rontott, nem pedig javított annak magyarázóerején. Az illokúciós erő fogalma segítségével Austinnak sikerült megmutatnia, hogyan lehetséges, hogy némely performatív ígét nem tartalmazó, igazságértékkel rendelkező mondat egyben performatív aktus is. De ha *minden* igazságértékkel rendelkező kijelentésnek valamilyen illokúciós erőt kívánok tulajdonítani, akkor hogyan magyarázom az *eredeti* problémát, ti. hogy bizonyos kontextusban bizonyos állítások

mintha másképp viselkednének (ti. performatívak), mint (a kifejezés talán nem a legtalálóbbr) „normális” kontextusban? Ha barátomnak odaszólok, „Jön egy autó”, mielőtt lelépne a járdáról, egy performatív aktust hajtok végre, ti. figyelmeztetem. Ha ugyanezt egy ház erkélyén állva mondom, egyszerűen egy igaz állítást teszek. De ha a különbség nem az, hogy az előbbi helyzetemben rendelkezik bizonyos illokúciós (=tehát a helyzete meghatározta) erővel, az utóbbi esetben viszont nem („pusztán” igaz vagy hamis), akkor mi különbözteti meg ugyanazon mondat két ilyen eltérő használatát? Az egyik lehetséges válasz e kérdésre az, hogy mindkét esetben van illokúciós erő, mégpedig az utóbbi esetben az, hogy egy „állítást teszek”. „Állítást tenni” tehát éppúgy illokúciós aktus lenne, ahogyan valakit figyelmeztetni, köszönteni vagy valamit felolvasni, elemezni stb. stb. Igen ám, de ha valakit a „Jön egy autó” kijelentéssel kívánok figyelmeztetni, akkor nyilvánvaló módon *nemcsak* figyelmeztetem, hanem egy állítást is teszek. Így minden igazságértékkel rendelkező mondathoz tartozik egy illokúciós erő, jelesül hogy állítok valamit és néhány esetben még egy illokúciós erő, pl. hogy figyelmeztetek valakit. Ez viszont számomra egyértelműen az illokúciós erők *sine necessitate* szaporításának tűnik.

Egyébként, ha minden igazságértékkel rendelkező kijelentés az „állítást tenni” illokúciós erejével bír, az Skinner módszertani elképzeléseit semmivel sem viszi előbbre. Egy efféle illokúciós erőt ugyanis aligha tagadott meg bármelyik eszmetörténész az általa vizsgált szövegtől. Skinner azt próbálja hangsúlyozni, hogy van valami más is, ami fontos, valami olyan illokúciós erő, amit csak a kor konvencióinak föltárásával ragadhatunk meg, és csak így azonosíthatjuk a szerző intencióját. De hogyan fedezhetjük föl ezeket a konvenciókat?

Skinner elméletének itt súlyos nehézséggel kell szembenéznie. Mint láttuk, Skinner tanácsa, módszertani imperatívusza a szövegmegértéssel kapcsolatban abban áll, hogy az értelmezőnek minél több, az adott szöveggel egy időben keletkezett szöveget kell olvasnia, s ez majd hozzásegíti őt az illokúciós erő megragadásához elengedhetetlen konvenciók felismeréséhez. Csakhogy az nem evidens: hogyan? Hiszen az illokúciós erőt nem a szavak használatát szabályozó *nyelvi konvenciók* határozzák meg, hanem, mint láttuk, a nyelven kívüli kontextus, illetve a társadalmi konvenciók. (Pl. hogy én nem nevezhetek ki valakit a TV elnökének mindaddig, amíg nem vagyok köztársasági elnök.) Szövegek olvasása hogyan segíthet hozzá ilyen, nyelven-kívüli konvenciók fölismeréséhez?

A magam részéről egyetlen lehetőséget látok: amennyiben nem explikált konvenciókról van szó (amelyekre következtethetünk pl. az alkotmányból, jogrendszerből stb.), bizonyos, a szövegben található ellentmondásokból, vagy legalábbis föltűnően homályos pontokból következtetünk arra, hogy valamely olyan általam nem ismert konvenciónak

kell lennie, amelynek segítségével az adott hely az adott szövegben érthetővé válik. Csakhogy ehhez elengedhetetlen, hogy a szöveget *koherens egésznek* tekintsem. Nyelven-kívüli konvenciók posztulálására azért lehet szükségem egy szöveg értelmezésének adott pontján, mert az illető szövegrész valahogy sehogy sem illeszkedik a többi részhez, valahogy homályos, érthetetlen számomra. Ha fölteszem, hogy a szerző nem kívánt összevissza halandzsászni, azaz igyekezett valamilyen koherens elméletet vagy nézetet kifejteni, azt is fel kell tételeznem, hogy valamely számomra ismeretlen, de a szöveg koherenciája szempontjából elengedhetetlen konvenció magyarázza a homályos pontot.

Csakhogy, mint láttuk, Skinner szerint ez nem lehetséges: igazolhatatlan preconcepció lenne ugyanis, ha feltételeznénk, hogy az adott szerző valamilyen koherens rendszert kívánt létrehozni. Bizonyos esetekben Skinnernek nyilván igaza van, de ha a koherencia bizonyos minimumát nem föltételezzük egy szövegről, egyszerűen képtelenség annak megértése. Egy szöveg koherenciája éppen arra szolgál biztosítékkul, hogy *fölfedhetővé* tegye a szöveg szerzőjének intencióját. Ez nem jelenti azt, hogy egy szövegben ne lehetnének szervesetlen, sőt adott esetben ellentmondó kijelentések. De nem indulhatunk ki abból, hogy a szöveg szerzője eleve inkohereus művel óhajtott előállni, ha egyáltalában meg akarunk érteni egy szöveget. Nem hiszem tehát, hogy Skinnernek sikerült volna kitörnie a „hermeneutikai körből”. (Bár azt sem hiszem, hogy erre feltétlenül szükség lenne, s hogy a „hermeneutikai kör” bármiféle megoldhatatlan paradoxont rejtene magában.) A konvenciók-vezérelte illokúciós aktusok fölfedezéséhez csak a szöveg minimális koherenciájának föltételezésén keresztül vezet út. Kétségtelen, hogy a szinkron szövegkörnyezet ismerete sokat segíthet ebben, ezt aligha lehetne vitatni. De ez a szövegkörnyezet is csak akkor segíthet, ha a vizsgált szerzőről föltételezzük, hogy valamilyen (minimális) módon koherens (tehát egyáltalában érthető) művet szándékozott írni.

De vajon egyáltalán fontos-e a megértéshez a fenti értelemben vett illokúciós erőt keresni? Bizonyos, nagyon általános értelemben vett illokúciós erőt persze tulajdoníthatunk szövegeknek, pl. „fel kívánta kelteni a figyelmet”. Csakhogy enyhén szólva kétséges, hogy egy ilyen meglátás hozzásegítene bennünket a szöveg megértéséhez, legalábbis a „megértés” szó elméletileg érdekes értelmében. Kétségtelen tény például, hogy a legtöbb szerzőnek egy könyv megírása során szándékában állt, hogy a könyvet megjelentesse, de aligha mondanánk, hogy a könyv, mint szöveg jelentésnek megértésében szerepet játszik a szerző azon intenciója, hogy meg kívánja jelentetni a



könyvet.<sup>5</sup> Persze nem vitatom, hogy vannak esetek, ahol valamilyen illokúciós erő tételezése nagyban hozzájárulhat egy szöveg megértéséhez, a legnyilvánvalóbb példa talán a politikai propaganda, vagy annak bizonyos esetei. De már egy tisztán ideológiai természetű munka esetében is bizonyos érvek, problémák megértése sokkal fontosabb, mint bármilyen illokúciós erő feltételezése.

Ami biztosan megmaradt tehát számunkra a skinneri interpretáció-elméletből, az a grice-i jelentésemélet alkalmazása a történeti szövegek megértésének filozófiai megalapozására szolgáló elméletként és a nyelvi kontextualizmus módszertani imperatívusza. De igaz-e, hogy a szövegértelmezés egyetlen értelmes módja a szerzői intenció azonosítása lehet? Első látásra bármilyen meggyőzőnek tűnjék is a föltételezés, vannak bizonyos következményei, amelyek intuitíve, legalábbis kétségesnek tűnnek. Az egyik a radikális műfajbeli korlátozás, amelyet Skinner szerint elmélete megkövetel. Sokan, így én sem, nem tartjuk abszurd vállalkozásnak egy adott szerző adott művének „internális” elemzését, sem a biográfiák, hatástörténetek, vagy éppenséggel fogalomtörténetek írását. Sőt, a világról alkotott történeti ismereteink fontos részének tekintjük ezeket. Kétségtelen persze, hogy nem muszáj elfogadnunk Skinner ikonoklasztikus igényeit (ma már valószínűleg ő sem tenné), sőt mindezen műfajokat értelmezhetjük úgy, mint utat, segédeszközt, adott szerzők intencióinak fölismeréséhez és leírásához. De vajon valóban olyan abszurd eljárás-e az eszmetörténésztől, ha nem az intenciók azonosítását tűzi ki célul?

Hogy a problémát világosabban lássuk, hadd említsek egy filozófiai irodalomban manapság sokat említett példát, melyet a pszichológia filozófiai problémája kapcsán szoktak emlegetni, én viszont úgy vélem, jelen témánk megértéséhez is sokat segíthet. Tegyük fel, hogy a Szophoklész által leírt Oidipusz-történet valóban lejátszódott. Joga van-e a történetet leírván egy történésznek azt állítania, hogy „Oidipusz a saját édesanyját óhajtotta feleségül venni”. A skinneri metodológiát követő történész válasza egyértelmű *nem* lesz. Oidipusz természetesen Jokasztét óhajtotta nőül, s abszurd volna azt az intenciót tulajdonítani szegénynek, hogy az édesanyjával kívánt volna egybekelni, annak minden kellemetlen következményével együtt. *Ha* a történeti magyarázat egyetlen legitim célja a cselekvők (ill. szerzők) intencióinak azonosítása, az érv talán jogos, talán tényleg helytelen azt állítanunk, hogy Oidipusz az édesanyját kívánta felségül venni. Csakhogy a kérdést meg is lehet fordítani: valóban annyira abszurd ezt állítani? Valóban semmilyen történeti tartalommal, magyarázó erővel, jelentéssel nem bír ez a kijelentés?

<sup>5</sup> A dolog nem egészen így áll, ha azt tudjuk, hogy egy szerző mit *nem* akart megjelentetni.

Egy másik példát idézve, immár az eszmetörténet köréből, valóban abszurd és értelmetlen kérdés lenne azt vizsgálni, hogy milyen kapcsolat volt Rousseau demokrácia-fölfogása és a jakobinus ideológia között, pusztán azért, mert nem föltételezhetjük, hogy Rousseau intenciói közé tartozott, hogy a jakobinusok ideológusa legyen? Pontosabban, vajon hozzájárul-e egy efféle vizsgálat történeti ismereteinkhez, vagy csak a világ folyásáról alkotott, talán érdekes, de historiográfiailag mindenképpen értéktelen elmélkedés?<sup>6</sup>

Később még visszatérek e problémára, most csak arra szeretnék utalni, mi motiválhatta Skinnert abban, hogy olyan nagy jelentőséget tulajdonítson a szerzői intenció megragadásának. Mint a bevezetőben említettem, a történeti szövegek elemzésekor azért lehet szükségünk interpretációra, mert vagy túl sokat, vagy túl keveset tudunk ahhoz, hogy a szöveg jelentését megértsük. Skinner számára nyilvánvaló módon a problémát a „*túlso*” tudás jelenti, vagyis hogy történeti szövegeket sok más, a későbbi korokból származó, és bennünk háttérismeretként fölgyülemlett szöveg fényében értelmezzünk. Skinner arra hívja fel a figyelmet, hogy ez a többlet-ismeret valójában hátrányt jelenthet az értelmező számára, mert elvész az a kontextus, amelyben a mű megszületett, s amely a szerző intencióit értelmessé vagy helyes módon azonosíthatóvá teszi.

De valóban „zárójelbe” kell-e tennünk mindazt, amit ma tudunk? Vajon nem az teszi-e ismereteinket történeti ismeretté, hogy a történeti problémákat a jelen ismeretek fényében vizsgáljuk? Vajon nem mondhatjuk-e, hogy bár egy pszichológus számára helytelen megközelítés, ha feltételezi, hogy Oidipusz az édesanyját kívánta feleségül venni, de egy történész számára nem az, mert éppen ez teszi a dolgot *történétté*, vagyis a múltban megtörtént eseménnyé, amit egy szükségképpen kívüllálló harmadik személy, jelesül a történész ír le? A történész e kitüntetett szerepe persze nem jelenti azt, hogy föltétlenül jogos lenne az a kijelentése, miszerint Rousseau *Társadalmi Szerződése* a jakobinus diktatúra ideológiai előképe volt. De azt igenis jelenti, hogy az efféle állítások vitathatók, hogy a történész számára nemcsak az a fontos, amit valaki *szándékolt* tenni, vagy amit *mondani akart*, hanem az is, amit valójában tett (feleségül vette az édesanyját), vagy ahogyan szövegeit később értelmezték (pl. a Közjóléti Bizottságot azonosították az általános akarral). Más kérdés, hogy a történeti szereplők, illetve szerzők *megítélésének* kérdésekor sok esetben a szándékot és következményt, vagy kijelentést és későbbi, hozzá kapcsolódó eseményeket el kell választanunk egymástól. De ez egyáltalán nem *speciálisan történeti* probléma. Kortársaink megítélésekor épp így

<sup>6</sup> Mint ahogyan a természetben érvényesülő célszerűségről szóló értekezések sem igen irnak *természettudományos* értékkel, bár érdekes megfigyelésekhez vezethetnek.

kell eljárunk. Ami speciálisan történeti, hogy mi látunk valamit, amit a szereplő nem láthatott.

Ettől függetlenül Skinner problémája, vagyis az interpretációs probléma még valós probléma marad. Mert ha nem is okoz föltétlenül gondot, hogy „túl sokat” tudunk, az nagyon is gondot okozhat, hogy túl *keveset* tudunk, tehát hogy nem tudunk eleget, bizonyos szempontból éppen a skinneri értelemben: nem értjük igazán egy szöveg jelentését. A „jelentést” azonban nem kell feltétlenül az intencióhoz, vagy még általánosabban, valamilyen kognitív tartalomhoz kötnünk. Lehet a jelentésnek egy másik értelme is, amelynek mintája nem egy kommunikatív aktus, hanem – egy szótár. A jelentés ilyen, a kognitív tartalmaktól bizonyos értelemben független értelmezése talán közelebb vihet bennünket az interpretáció-elmélet kérdéseinek megválasztásához is. Hogy a jelentés fogalmait elválaszthatjuk az egyén pszichológiai állapotára vonatkozó feltevéseinktől, azt legjobban talán Putnam ún. „Ikerföld” problémája bizonyítja.

Tételezzük fel, hogy valahol a világegyetemben létezik egy *Doppelgänger*ünk, akit pontosan ugyanaz a környezet vesz körül, mint bennünket, ugyanúgy használja a „víz” szót, ahogyan mi tesszük. Röviden szólva azok a „pszichológiai tartalmak” (bármik legyenek is ezek, akár jelentés-intenciók), amelyekkel *Doppelgänger*ünk rendelkezik, pontosan ugyanazok, mint a sajátjaink. Ha azonban váratlanul kiderülne, hogy az Ikerföldön a „víz”-nek nevezett anyag összetétele nem H<sub>2</sub>O, hanem mondjuk XYZ, ez azt jelentené, hogy a „víz” szó használatakor bár *Doppelgänger*ünk ugyanabban a pszichológiai állapotban lenne, mint mi, a szó, amelyet használ nem ugyanarra a dolgra vonatkozik, mint a mi „víz” szavunk. Ebből pedig az következik, hogy egy szó jelentését nem azonosíthatjuk egyszerűen a beszélő valamilyen pszichológiai állapotával, így a jelentés-intencióval sem. *Doppelgänger*ünk „vize” nem jelentheti azt, amit a mi víz szavunk, hacsak nem föltételezzük, hogy egy szó jelentése nem kell, hogy meghatározza azt a tárgyat, entitást, anyagtípust stb., amire a szó vonatkozik. Ez viszont azt jelentené, hogy a körülöttünk levő világról egyszerűen semmilyen, vagy legalábbis semmilyen értelmes, vitatható kijelentést nem tudunk tenni. Most azonban induljunk abból, hogy bármilyen teoretikus gyönyörökkel és izgalmakkal kecsegtessen is ez a szkeptikus alternatíva, igenis képesek vagyunk a világról, környezetünkről, és természetesen történelmünkről értelmes és vitatható kijelentéseket tenni. Mi következik mindebből?

Talán a legfontosabb következménye Putnam jelentés-elméletének az ún. „*nyelvi/vi munkamegosztás*” elmélete. Mindnyájan, akik megtanultuk helyesen használni az „arany” szót, ismerjük jelentését, s nagyon jól tudjuk, hogy az arany sok tekintetben különbözik a réztől. (Ha mást nem, annyit mindnyájan tudunk, hogy értékesebb.) Ez azonban nem jelenti azt, hogy pontosan tudjuk, hogyan különböztethető meg az arany a réztől, vagyis azzal, hogy megtanultuk az „arany” szó jelentését, nem tanultuk meg azt

a módszert, amivel az arany, mint fém fölismerhető. Azt azonban föltételeznünk kell, hogy azon a nyelvi közösségen belül, amelyhez tartozunk, *vannak* akik képesek fölismerni és azonosítani az aranyat. Ennyi elég ahhoz, hogy az „arany” szót értelmesen használni tudjuk. Ez azonban elengedhetetlen. A nyelvi munkamegosztás nélkül képtelenek lennénk bizonyos szavakat, kifejezéseket értelmesen használni. Putnam példái persze szinte kizárólag a természetben található tárgyakra, anyagokra, fajokra vonatkoznak. Ezek azonosítása azért lehet probléma, mert föltételezzük, hogy van egy olyan belső, rejtett struktúrájuk, amelyik azonosságukat meghatározza. Lehetséges azonban, hogy a putnami érvelés teljességgel használhatatlan a társadalmi-gazdasági intézmények, történeti események kapcsán, hiszen ezek azonosítása, belső struktúra híján, nem jelenthet különös problémát, ahogyan aligha állítható, hogy pl. a „piros” szó jelentése efféle „nyelvi munkamegosztást” követelne meg. Az érv azonban tartalmaz egy elemet, amit a magam részéről teljesen hamisnak tartok: jelesül, hogy azok a társadalmi, gazdasági, politikai intézmények, amelyekre mindennapi politikai eszmecseréink során, vagy pártprogramok (pártideológiák) megfogalmazásakor hivatkozunk, híján volnának egy belső, és bizonyos értelemben rejtett struktúrának. Mindazon intézmények ugyanis, amelyekre e fogalmak vonatkoznak, bonyolult emberi interakció termékei, s távolról sem áttetszők, mindenki számára érthetők. Mindnyájan, vagy legalábbis sokan közülünk tudjuk például, mit jelent a demokrácia vagy a piacgazdaság, képesek vagyunk értelmesen használni ezeket a fogalmakat anélkül, hogy pontosan tudnánk, hogyan kell egy demokrácia jogi struktúrájának kinézni, vagy hogy sejtenénk, hogyan szabályozza a piaci árrendszert a kereslet és a kínálat, vagy milyen infláció növelő vagy csökkentő hatása lehet egy kormányintézkedésnek. Azt azonban föltételeznünk kell, hogy vannak a társadalomnak olyan tagjai, akik tudják. Még nyilvánvalóbb módon ez a helyzet pl. a történeti eseményekkel kapcsolatban. A legtöbb felnőtt magyar ember pl. értelmesen tudja használni a „Kiegyezés” kifejezést, még vitatkozni is képes annak hatásáról stb., anélkül hogy föltétlenül meg tudná különböztetni a „Kiegyezés” szövegét mondjuk az olmütz-i alkotmányétól. Ugyanakkor tudja, hogy vannak a társadalomnak olyan tagjai (jelesül a történészek), akik első látásra képesek ezt megtenni. Bizonyos társadalmi és történelmi fogalmak értelmes használatához tehát éppúgy elengedhetetlen a „nyelvi munkamegosztás”, mint bizonyos anyagnevek használatához. Ez persze nem jelenti azt, hogy a két kérdés más tekintetben ne különböznék nagymértékben egymástól. De mielőtt rátérnék a különbségek taglalására, szeretném fölhívni a figyelmet a putnami „nyelvi munkamegosztásról” szóló elképzelés egy másik fontos következményére. Arra ugyanis, hogy világossá válik, miért nem érezzük abszurdnak azt a kijelentést, mely szerint Oidipusz az édesanyját vette nőül, s miért gondoljuk úgy, hogy értelmes vitát lehet folytatni Rousseau műveinek és a jakobinus diktatúra ideológiájának kapcsolatá-

ról. Egy cselekedet vagy mű értelmének, jelentésének megragadása ugyanis éppúgy egy társadalmi, nyelvi munkamegosztás terméke lehet, mint bizonyos anyagnevek vagy fajnevek használata. De itt elérkeztünk ahhoz a ponthoz, ahol az analógia az anyagnevek problémája és a társadalomtörténeti fogalmak használata között véget ér. Kétségtelen ugyanis, hogy ha ma már teljesen más módszerek állnak is rendelkezésünkre az arany azonosítására, az „arany” szó számunkra ugyanazt jelenti, mint ezer évvel ezelőtt. És ha a kandalló mellett azt mondjuk „ég a tűz”, az pontosan ugyanazt a folyamatot jelenti, mint amit 300 évvel ezelőtt élt elődünk értett ezen a kifejezésen, függetlenül attól, hogy ő a flogisztont tartotta e folyamat elengedhetetlen föltételének, mi pedig az oxigént. Ez azonban távolról sem ennyire egyértelmű a fönti történeti példa esetében. Ha értelmes dolog az „általános akarat” fogalma és a Közjóléti Bizottság dekrétumaiból kihámozható ideológia közötti kapcsolatról vitatkozni, akkor föltételezhetjük, hogy az „általános akarat” fogalma számunkra már valami mást *jelent*, mint Rousseau számára jelentett. A problémát az okozza, hogy a történeti fogalmaknak nincs olyan jól körülhatárolható extenziójuk (tárgyuk), mint pl. az anyagneveknek, vagy bizonyos természeti fogalmaknak.

Idézzük föl ismét előbbi példánkat. Azt a tézist, hogy „A flogiszton az égés elengedhetetlen föltétele” 300 éve igaznak, ma hamisnak tartjuk, az azonban, hogy 300 éve igaznak tartották, még nem jelenti azt, hogy *ne lett volna már akkor is hamis*. Éspedig éppen azért volt hamis, mert 300 évvel ezelőtt az égés pontosan ugyanazt *jelentette*, mint ma. Ugyanez igaz, mondjuk „a víz vegyi elem” kijelentésről. Képtelenség volna azt állítani, hogy valaki igaz állítást tett volna, valamiről, ami nem ugyanaz a víz, mint amit mi iszunk, és amiről úgy gondoljuk, hogy hidrogén és oxigén atomokból áll. Képzeliük el azonban, hogy valaki 150 évvel ezelőtt Virginiában azt az állítást teszi, hogy a demokrácia nem összeegyeztethetetlen a rabszolgasággal. Vajon képtelenségnek tartanánk-e, ha valaki azt állítaná, hogy az illető állítás igaz; és ugyanakkor ma, 1991-ben az az állítás, hogy „A demokrácia összeegyeztethetetlen a rabszolgasággal” *szintén* igaz? Csakis akkor nem tartanánk annak, ha feltesszük, hogy a „demokrácia” szó a két kijelentésben mást *jelent*. De ha ezt elfogadjuk, nagyon nehéz problémával kerülünk szembe: hogyan dönthetjük el két *prima facie* ellentmondó kijelentésről, hogy az egyiknek igaznak, a másiknak hamisnak kell lennie, vagy pedig a két kijelentésben szereplő szó vagy kifejezés jelentése tér el egymástól, s így a két kijelentés egyszerre igaz lehet? Anélkül hogy ezt a problémát megkísérelném megoldani, az előadás befejező részében szeretném megmutatni, hogy éppen ez a probléma, amely kulcsot adhat az interpretáció-elmélet alapkérdéseinek megválaszolásához.

A kérdést talán célszerűbb úgy megközelíteni, hogy mikor *nincs* értelme a jelentésváltozás föltételezésének. Két megközelítést szeretnék e problémával kapcsolatban

megemlíteni; mindkettőről úgy vélem, hogy segíthet bennünket a fogalomtörténethez kapcsolódó módszertani kérdések megvilágításában. Az egyik Putnam elmélete, miszerint bizonyos szavak vagy kifejezések „rejtett indexikus jelentést” hordoznak magukban, a másik Kripke elképzelése az ún. merev deszignátorokról. Egyik (sokat vitatott) elméletet sem kívánom itt természetesen részletesen kifejteni, csak azokra az aspektusokra szeretném föl hívni a figyelmet, amelyek eredeti kérdésföltevésünk szempontjából hasznosak lehetnek. Kezdjük talán Putnam elméletével. Indexikus kifejezések alatt azokat a kifejezéseket értjük (mint fentebb már említettem), amelyeknek a kiejtés körülményeitől függően változnak az igazságértékük, anélkül azonban, hogy föltételeznünk kellene azt, hogy a bennük szereplő terminusok jelentése megváltozott. Ha például azt mondom „Most előadást tartok”, ez nyilvánvalóan igaz lesz az én esetemben, nem lenne igaz viszont, ha bárki más szájából hangzana el e teremben, s akkor se... ha én ezt a kijelentést mondjuk reggel, étkezés után tettem volna. Ennek ellenére értelmetlen volna föltételezni, hogy ha most valaki azt mondaná: „Most előadást tartok”, a kijelentésben szereplő terminusok *jelentése* megváltozott volna.<sup>7</sup> Az indexikus kifejezéseket tartalmazó mondatok tehát egyszerre lehetnek igazak és hamisak, a bennük szereplő terminusok jelentésének megváltozása nélkül, a kiejtés körülményeitől függően. Putnam mármost azt állítja, hogy bizonyos szavak, például az anyagnevek, ilyen indexikus elemet foglalnak magukban. Azért nem mondhatom például, hogy az Ikerföldön élő *Doppelgängerem* által víznek nevezett valami is víz, csak éppen más szerkezetű víz, mert a víz szó jelentéséhez hozzátartozik, hogy bármi is legyen a szerkezete, vagy bárhogyan is nézzen ki, a víz az, amit *mi* iszunk, *mi* látunk a folyókban stb. — ez a dolog fog mintául szolgálni az Ikerföldi valamik azonosításához. Ha tehát azt mondom, hogy a víz vegyület, nem pedig elem, akkor ugyanarról a dologról fogok valamit mondani, amire 300 évvel ezelőtt élő elődöm már rátette indexikus jegyét, s aminek jelentése nem változik meg azáltal, hogy bebizonyítom, hogy ösömnek a vízről tett valamennyi állítása hamis. Azt fogom mondani, hogy sületlenségeket beszélt, nem pedig azt, hogy ő valami mást értett a „víz” szó alatt.

A másik elmélet, amely a jelentés-változás problémájához kötődik, s amelyhez Putnam explicit módon kapcsolni kívánja saját elméletét, Kripke elképzelése az ún. merev deszignátorokról (jelölőkről). A merev deszignátorok tipikus esetei a tulajdonnevek.

<sup>7</sup> Az egyes szám első személyű jelen idejű igéket tartalmazó mondatok nagy része indexikus. Ha azonban azt feltételezzük, hogy az „én” kifejezés *jelentése minden egyes személy* esetében más, akkor logikailag lehetetlen lenne, hogy az ilyen igéket tartalmazó mondatokat *megértsük*. Ez abszurd követelmény – nincs tehát értelme a jelentésváltozás feltételezésének.

Tekintsünk például egy a filozófiai szakirodalomból is jól ismert történeti személyiséget: Homéroszt. Tegyük föl továbbá, hogy Homéroszról nagyjából annyit tudunk, hogy vak költő, aki Kr.e. 10-9. sz. élt és alkotott, az akkori görög nyelven. Kripke problémája mármost a következő: kiderülhet-e Homéroszról, hogy remekül látott, soha nem írt verseket, egy szót sem tudott görögül, és vagy két évszázaddal korábban élt, mint föltételezzük? Ha a Homérosz szó referenciáját (vagyis a Homérosz nevű személyt) a róla adható igaz kijelentések összességével tudjuk azonosnak, akkor *nem*. Talán azt még elfogadhatjuk, hogy mégsem volt vak, de ha kiderülne, hogy utálta a verseket, különösen az elbeszélő költeményeket, akkor vagy azt kellene mondanunk, hogy Homérosz nem létezett, vagy hogy valaki más volt. Kripke szerint azonban ez a követelmény elfogadhatatlan. Nem igaz az, hogy ha egy személyről adott, korábban igaznak hitt, bizonyos állításokról kiderül, hogy hamisak, akkor szükségképpen más személyről beszélnénk. Röviden, egy személynév egy adott személyt jelöl, függetlenül attól, hogy erről a személyről milyen igaz vagy hamis deskripciók adhatók: ezt értjük azon, hogy a tulajdonnevek „merek jelölők (deszignátorok)”. Fogalmak esetében azt mondhatnánk, hogy egy adott fogalom akkor merev deszignátor, ha extenziója (tehát az a tárgy, amire vonatkozik) nem változik a róla adott definíció megváltoztatásával. A kapott eredmény hasonló a Putnam-féle elképzeléshez: azzal, hogy a vizet vegyületnek, nem pedig vegyelemnek tekintem, nem változott meg a víz szó jelentése, csupán arról van szó, hogy ugyanarról a dologról régebben egy jelenlegi tudásom szerint *hamis* kijelentést tettem.

Ezek után sokkal pontosabban tehetjük föl korábbi kérdésünket a történeti fogalmakkal<sup>8</sup> kapcsolatban: 1. tartalmaznak-e a történeti fogalmak indexikus elemet?; 2. rigid deszignátorok-e? Mint láttuk Putnam válasza ezen kérdésekre az anyagnevekkel kapcsolatban *azonos*: igen. Putnam azt is hozzáteszi, hogy a „merek deszignátorok” elmélete és saját elmélete a „rejtett indexikus elemekről” — „two ways of making the same point”. Én azonban úgy gondolom, hogy a történeti fogalmakkal kapcsolatban az első kérdésre a válasz *igen*, a másodikra viszont *nem*. És pontosan ez az a tulajdonság, ami egy fogalmat *specifikusan* történetivé tesz, s aminek segítségével az interpretációelmélet alapkérdései talán megválaszolhatók, jelesül, hogy a történeti fogalmak *nem merev deszignátorok, ugyanakkor viszont tartalmaznak indexikus elemet*.

Mit jelent az, hogy egy történeti fogalom nem merev deszignátor? Mindenkelőtt azt, hogy jelentése a róla adott definíciók, leírások fényében megváltozhat. Ami igaz kijelentés volt a XIX. sz. első felének amerikai demokráciájáról, az ma ugyanott, valaki más szájából hamis kijelentés lesz. Ez elsősorban nem azzal magyarázható, hogy

<sup>8</sup> „Történeti” alatt mindig társadalmi, gazdasági vagy politikatörténelmi fogalmat értek.

személyekkel, anyagnevekkel stb. ellentétben az intézményekről nyilvánvaló módon nem adható *osztenzív* (tehát nem-nyelvi) definíció.<sup>9</sup> Úgy gondolom, vannak olyan természeti *folyamatok*, melyekről szintén nem adható osztenzív definíció, jelentésük mégsem változik, „merev” (ilyen pl. a „csillagmozgás” fogalma). Sokkal inkább arról van szó, hogy a történeti fogalmak többségében van egy bizonyos *normatív elem*, amely mindig, nyilvánvaló módon a fogalom definíciójától függ. Ma például egyetlen olyan államot sem neveznénk „demokratikusnak”, ahol létezik a rabszolgaság intézménye, mert a demokráciáról alkotott normatív fogalmak összeegyeztethetetlenek a rabszolgaság intézményével.

Ugyanakkor, és éppen emiatt, a történeti fogalmak egy bizonyos értelemben „rejtett” (vagy talán nem is annyira rejtett?) indexikus elemet tartalmaznak. Annak ellenére, hogy „A demokrácia összeegyeztethető a rabszolgasággal” kijelentést ma nyilvánvalóan hamisnak találnánk, egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy szintén az, ha egy XIX. sz. első felében élő virginiai polgár szájából (hogy például Periklészt ne is említsük) hangzik el.<sup>10</sup> Vagyis a kijelentés igazságértékét, mint az indexikus kijelentések esetében általában, a kijelentés megtételének körülményei befolyásolják. Persze nem úgy, ahogy Putnam szerint az anyagnevek esetében, tehát hogy extenziójukat (tárgyukat) mindörökre rögzítenék, hanem épp ellenkezőleg, úgy, hogy a kijelentés igazságát az *aktuális* kontextustól teszik függővé (melyben a kijelentés elhangzott).

Befejezésül két kérdést szeretnék érinteni: egyrészt azt, hogyan válaszolható meg a jelentés ill. jelentés-változás főntebb vázolt putnami-kripkei elméletével az interpretáció-elmélet két alapkérdése, másrészt hogy milyen következményei vannak ezen elméletnek specifikusan a történeti fogalmak szótárának elkészítésével kapcsolatban.

A két kérdés, miért van szükség interpretációra, és mi a helyes interpretáció kritériuma, nyilvánvaló módon ebben az esetben is összefügg. A történeti fogalmak, kijelentések indexikus természete miatt van szükség interpretációra, a helyes interpretáció kritériuma pedig, hogy az adott fogalom történeti használatának körülményeit írja le és a fogalmat úgy definiálja, hogy a történeti szereplők által hátrahagyott mondatok egészére igaz, vagy legalábbis értelmesen vitatható legyen. E kritérium persze nem „szigorú”, a szónak abban az értelmében, hogy sem a jelentés, sem a kontextus, sem az igazságérték nem rögzített, ráadásul a három faktor nyilván logikailag nem független egymástól. Egy adott interpretációt megkérdőjelezhetek azon az alapon, hogy az

<sup>9</sup> Bár nyilvánvaló módon *bizonyos* értelemben az osztenzív definíció is *nyelvi*.

<sup>10</sup> Természetesen itt a fordítási problémáktól eltekintek, ez külön és nem kevésbé bonyolult probléma.



interpretátor valamely fogalmat félreértett (más jelentést tulajdonított neki, mint az adott korban élők), helytelen kontextusba illesztette (ami tulajdonképpen az előző ellenvetés más megfogalmazása), de azon az alapon is, hogy egy történeti szereplő állításáról úgy vélte, igaz (vagyis valamilyen értelemben demokrácia volt a XIX. sz. első felének Amerikájában), holott az hamis. A helyzet súlyos, de nem reménytelen. A jelentés, a kontextus és az igazságérték kölcsönös függősége miatt ugyan nem remélhetjük, hogy végérvényes igazságokat kapunk, de ha feltételezzük, hogy elődeink sem voltak ostobák (tehát a racionalitás bizonyos fokát feltételezzük róluk), s azt is elfogadjuk, hogy nem állt szándékukban összevissza hazudozni (tehát a mondataik jó részéről föltételezhetjük, hogy igaznak szánták), akkor megkísérelhetjük érveiket *koherens* rendszerként elképzelni, s fogalmaiknak olyan jelentést tulajdonítani, amely lehetővé teszi e toleranciát. Hogy valami koherens-e vagy sem, arról pedig saját (talán túlzottan racionalista) meggyőződésünk szerint, lehet és kell is érvelnünk.

Mi következik mindebből a történeti fogalmak szótárára nézve? Először is az, hogy Skinnernek nincs igaza: fogalomtörténetet írni értelmes vállalkozás. A társadalom „nyelvi munkamegosztásának” része, hiszen a történeti fogalmak jelentését, *per definitionem* részben történetük határozza meg. Másrészt viszont Skinnernek igaza van: a kontextus elengedhetetlen föltétele a történeti fogalmak megértésének. A történeti fogalmakról ugyanis nemcsak osztenzív, hanem szigorú értelemben vett szótári definíció sem adható. Éspedig azért nem, mert a történeti fogalmak mindig tartalmaznak indexikus elemet, jelentésük tehát a kontextustól függ.<sup>11</sup> Ezért a történeti fogalmakról alkotott szótár a kontextusváltozással együtt bekövetkező jelentés-változást kell tartalmazza.

<sup>11</sup> Persze nem *abban* az értelemben kontextus-függőek, ahogy az „én”, vagy a „most” szó; hiszen ezek jelentése nem változik.

## Bibliográfia

- Austin, J.L. 1975. *How to do things with Words?* Calrendon Press, Oxford.
- Boucher, D.E.G. 1983. *New Histories of Political Thought for Oxford Political Studies* 12-121.
- Cohen, L.J. 1964. *Do Illocutionary Forces Exist? Philosophical Quaterly* 120-135.
- Collingwood, R.G. 1946. *The idea of History*, Claredon Press, Oxford.
- Collingwood, R.G. 1957. *The Idea of Nature* Claredon Press, Oxford.
- Collingwood, R.G. 1987. *An Autobiography* Claredon Press, Oxford.
- Danto, A.C. 1965. *Analytical Philosophy of History* Cambridge University Press.
- Davidson, D. 1985. *Inquiries into Truth and Interpretation* Claredon Press, Oxford.
- Dray, W. 1957. *Laws and Explanation in History* Oxford University Press.
- Dunn, W. 1957. The Identity of the History of Ideas, in: *Philosophy, Politics, and Society, 4th Series* 158-173.
- Femia, J.V. 1981. An Historicist Critique of „Revisionist” Methods for Studying the History of Ideas, *History and Theory* 113-134.
- Frege, G. 1966. Über Sinn und Bedeutung, in: *Funktion, Begriff, Bedeutung Vandenhoeck & Ruprecht*, Göttingen, 40-66.
- Godin, R.E. 1977. Laying Linguistic Traps, *Political Theory* 491-504.
- Grice, H.P. 1957. Meaning, *The Philosophical Review* 377-388.
- Kuhn, T. 1970. *The Stucture of Scientific Revolutions* The University of Chicago Press.
- Kripke, S. 1972. *Naming and Necessity* Basil Blackwell, Oxford.
- Lewis. D.K. 1969. *Convention* Harvard University Press, Cambridge, Massechusetts.
- Lovejoy, A.O. 1964. *The Great Chain of Being* Harvard University Press.
- Mink, L.O. 1969. *Mind, History and Dialectic* Indiana University Press. London.
- Mulligen, L. et al, 1979. Intentions and Conventions; Quentin Skinner’s Method for the Study of the History of Ideas, *Political Studies* 84-98.
- Nederman, C.J. 1985. Quentin Skinner’s State: Historical Method and Traditions of Discourse, *Canad. J.Pol. Science* 339-352.
- Parekh, B. & Berki, R.N. 1973. The History of Political ideas: A Critique of Q. Skinner’s methodology, *Journal of History of Ideas* 163-184.
- Pocock, J.G.A. 1962. The History of Political Thought: A Methodological Enquiry, In: *Philosophy, Politics, Society, 2nd Series* 183-202.
- Popper, K.R. 1972. *Objective Knowledge* Claredon Press. Oxford.
- Putnam, H. 1975. The Meaning of „Meaning”, in: *Mind, Language and reality, Philosophical Papers Vol.II.* Cambridge University Press.

- Röd. W. 1970. *Geometrische Geist und Naturrecht* Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.
- Schochet, G.J. 1974. *Quentin Skinner's Method*, Political Theory 261-276.
- Schiffler, S.R. 1972. *Meaning* Claredon Press. Oxford.
- Skinner, Q. 1966. The Ideological Context of Hobbes's Political Thought, *The Historical Journal* 87-317.
- Skinner, Q. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas, *History and Theory* 3-53.
- Skinner, Q. 1972. „Social Meaning” and the Explanation of Social Action, in: P. Laslet et al. (eds) *Philosophy, Politics and Society, 4th series* 136-158. Basil Blackwell, Oxford.
- Skinner, Q. 1974. Some problems in the Analysis of Political Thought and Action, *Political Theory* 277-303.
- Skinner, Q. 1983. Convention and the Understanding of Speech Acts, In: P. King (ed), *The History of Ideas* 259-284. Croom Hell, London.
- Strawson, P.F. 1971a. Intention and Convention in Speech Acts, in: *Logico-Linguistic Papers* Methuen & Co London, 149-169.
- Strawson, P.F. 1971b. *Meaning and Truth*, op. cit. 170-189.
- van der Dussen, W.J. 1982. *History as a Science* Martin Nijhoff Publisher, London.
- Warrender, H. 1979. Political Theory and Historiography: a Reply to Professor Skinner, *Historical Journal* 931-940.

## SUMMARY

### *Philosophy of Language and Historiography of Ideas.*

The paper aims at clarifying the concept of interpretation in history of ideas and showing how this problem relates to current problems in linguistic philosophy. Departing from an analysis of methodological ideas proposed by Q. Skinner the paper seeks to prove that „internalist” theories of meaning (such as Grice's) and Austinian theory of illocutionary force

have only limited scope of applicability in a theory of interpretation of historical texts. „Externalized” theories of meaning, however, first of all Putnam's theory of division of linguistic labour and Kripke's causal theory of reference, might turn out to be useful in elaborating a coherent theory of interpretation.

## LESSING SPINOZISTA TÖRTÉNELEMFILOZÓFIÁJA\*

BOROS GÁBOR

Amikor *Az emberi nem nevelése* első ötvenhárom paragrafusa 1777-ben megjelent, aligha lehetett még Lessing átfogó történelemkoncepcióját a maga teljességében megragadni. Nyilván nagyon is célzatosan maradt abba a fejtegetés ott, ahol a korabeli olvasó még inkább csak saját épületes nézetei megerősítését láthatta a műben: „Egy jobb pedagógusnak kell jönnie, s ki kell tépnie a túlhaladott tankönyvet a gyermek kezéből. — Krisztus jött el.”

Amikor azután *Az emberi nem nevelése* 1780-ban teljes terjedelmében megjelent, a kortárs F. H. Jacobi számára — visszaemlékezése szerint — sok minden nem volt érthető a mű gondolataiból. Akkor változott csak meg ez a helyzet, amikor Lessing álláspontját a vele folytatott beszélgetések eredményeképp összefüggésbe hozhatta Spinoza filozófiájával. Ha azonban a lessingi történelemfilozófiát magábafoglaló művet Jacobi szerint — aki pedig, úgy tűnik, mindenki másnál jobban ismerte az öreg Lessing gondolatait, még ha saját filozófiáját illetően, Schelling vitairatai nyomán joggal marasztalható is el — csakis spinozizmusként érthetjük meg igazán, akkor kézenfekvőnek látszik, hogy Lessing *spinozista történelemfilozófiájáról* beszéljünk.

Ha azonban igaza van Schellingnek akkor, amikor Jacobi ellen érvelve arról beszél, hogy sokak számára talán hasznos, ám az igazi gondolkodást nagyon is hátráltató sajátsága az általános „neveknek” az, hogy képesek úgy föltüntetni a dolgokat, mintha már minden rendben is volna, minden el lenne intézve azáltal, hogy megtaláltuk a megfelelő elnevezést egy tárgy számára (hiszen így megtakarítható a gondolkodás fáradsága), akkor — ha nem akarunk *királyi utat* keresni — a mi elsődleges feladatunk sem lehet más, mint hogy megpróbáljuk körülhatárolni a címben szereplő „általános nevek” jelentését, hiszen például nagyon is úgy tűnik, hogy a „spinozizmus” és a „történelemfilozófia” kifejezések a szokásos értelemben kifejezetten ellentmondanak egymásnak.

\* Készült a Magyar Hitelbank „Magyar Tudományért” Alapítványának támogatásával.

Schellingnek pedig igaza van. Így hát nem is igen tehetünk mást, mint hogy a félreértések és az ellenvetések elkerülése érdekében mindjárt az elején leszögezzük: a „spinozista” jelzőt itt nem abban az értelemben használjuk, amely arra utal, hogy az elemzett gondolatrendszer Spinoza írásainak közvetlen hatása alatt, vagy épp tudatos hozzáfordulás által jött létre. Ez volt a kifejezésnek az az értelme, amely körül az ún. „panteizmus-vitának” legalábbis az első fázisa forgott. Távol áll azonban tőlünk, hogy megpróbáljunk állást foglalni ebben a vitában, vagy hogy megpróbáljuk fölsorakoztatni *Az emberi nem nevelésének* azokat a részleteit, amelyek Lessing így fölfogott spinozizmusát támaszthatná alá. Nem a részletekről van szó tehát, még ha ezek a részletek olykor mégannyira „spinozisták” is: mint a 73. paragrafus szentháromságra vonatkozó spekulációja, amelyet — ahogy Jacobi mondja — talán „másként nem is, mint kizárólag csak spinozai eszmék szerint tehetünk érthetővé”. Amiről most szó van, az sokkal inkább az *egész*, vagyis az emberiség egyetemes történetének filozófiai vázlata *sub specie religionis*, hiszen Lessing írásának épp ez a tétje. Ha tehát sikerül álláspon-tunkat meggyőzően előadnunk, akkor magáról az egész koncepcióról fog bebizonyosod-ni, hogy az egy mélyebb, a szerző véletlenszerű olvasmányélményeitől független értelemben „spinozista”.

Miután a „spinozista” jelző értelmét így valamelyest körülhatároltuk, a következő lépésben azt kell meghatároznunk, milyen jelentésben alkalmazzuk a „történelemfilozó-fia” kifejezést. Történelemfilozófián — csatlakozva Heidegger egy gondolatmenetéhez a „Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről” című előadássorozatból — a történelemnek azt a szemléletét értjük, amelynek kialakulása alapvetően csak azt követően vált lehetővé, hogy az európai emberiség világszemlélete az átfogó intellektuális avagy ész-szemlélet alapzatára került. Ez pedig — s itt az én véleményem némiképp eltér Heideggerétől — a kezdemények szintjén Descartes-nál érhető először tetten, míg Spinozáé az érdem, hogy a kezdeményeket a teljesség igényével föllépő rendszerré (a *matematikai észrendszer* heideggeri értelmében) fejlesztette.

Az eddig mondottak azonban joggal kelthetnek megütközést az olvasóban. Hiszen már több alkalommal is összekapcsoltuk egymással a „spinozista” kifejezést vagy Spinoza nevét a történelemfilozófia eszméjével. Márpedig filozófiatörténeti ismereteink szerint a történelemnek Spinoza rendszerében egyáltalán nincs helye. Hiszen Spinoza sehol sem bocsátkozik a történelemmel kapcsolatos fejtegetésekbe, sőt mi több: az effajta fejtegetéseket a korlátozott hatókörű, *túlságosan is* emberi megismerésmód körébe utalja, s mint ilyet száműzi — vagy legalábbis száműzni próbálja — tulajdonkép-peni rendszeréből. Ismerjük az érvtípusokat is, amelyeket e cél elérése érdekében alkalmaz. A „metafizikai” érv abból indul ki, hogy a történelem Spinoza szerint olyan történések szövete, amelyek véges cselekvők, véges okok tevékenységének eredményei.

Ám ha egyszer a rendszer alap-előfeltevése értelmében a végtelen elsődleges a végessel szemben, akkor a végtelen szubsztanciából fakadó hatások tanulmányozása sokkal inkább megfelel a filozófia főadatának, mint a véges modusok történelmének vizsgálata. Az „ismeretelméleti” argumentum kiindulópontja az, hogy a véges modusok szférájába tartozó eseményekről csak nagyon inadekvát, azaz csonka és zavaros ideáink vannak, ideák, amelyek az *imaginatio* megismerési módjához, vagyis a hamisság, a tévedés legfőbb forrásához tartoznak. Végezetül meg lehet még említeni egy „pszichológiai” érvet is: az affektusok, amelyeket a történeti elbeszélések keltenek bennünk, mint pl. a szeretet és a gyűlölet, a harag és az irigység, az együttérzés és a dicső ségvágy, túlnyomórészt passzív affektusok, amelyeket pedig — Spinoza szerint — kerülnünk kell.

Ezen érvek fényében a spinozai álláspont teljesen egyértelműnek látszik. Csakhogy ahhoz, hogy ezek az érvek igazán hatékonyak legyenek, arra volna szükség, hogy bebizonyosodjék: Spinozának sikerült megvalósítania átfogó rendszerét, azoknak az előfeltevéseknek az alapján, amelyek az érvek hátterét is alkotják. Ha ugyanis ez nem sikerült, akkor könnyen megtörténhetik, hogy az a gondolat, melyet az ajtón át kipenderített a rendszeréptményből — ti. az a gondolat, hogy a történelem tanulmányozását is be kellene illeszteni a filozófiai rendszer keretei közé — mintegy az ablakon át mégis visszatér. Sikerült-e tehát Spinozának „törések” nélkül fölépítenie rendszerét, sikerült-e megtalálnia a megfelelő közvetítő elemet az „e világi” vagy inkább *ez időbeli* tökéletlenség és az „e világon” vagy inkább *ez időn* túli tökéletesség — a *salus*, a *beatitudo*, a *sapientia* birtoklása között?

Véleményem szerint nem. Mert például a rendszer egyik alapgondolata nem más, mint hogy minden ember elméjében benne vannak — ember mivoltából fakadóan — azok az adekvát ideák, amelyekből mindenki fölépíthetné az ész vagy a *scientia intuitiva* rendszerét, s így elérhetné az *amor Dei intellectualis*-t, az „örökre állandó és tökéletes öröm élvezetét”, vagyis az üdvösség értelmében vett boldogságot. Ám ezzel kapcsolatban több kérdés is fölvethető. Mert miképp lehetséges például, hogy egyrészt a múltban minderről egészen másként vélekedtek, s hogy másrészt a *mindenkori* jelenben nemcsak hogy az emberek jelentős része még a büntetéstől való félelem által sem vehető rá a zavartalan együttélésre másokkal, míg más részük hol a konkrét büntetések, hol a vallási engedelmesség, hol pedig csak az *Etikában* körvonalazott, inadekvát ideákra épülő technikák révén követi az ész szabályait — sőt még maga a filozófus sem tud teljesen megszabadulni a passzív indulatoktól? Ha pedig az Isten-szubsztancia-természet és a véges modusként értelmezett ember egységét — amely pedig az „intuitív tudomány” garanciája — kérdésesnek tekintjük, akkor ugyan kinek miféle erőfeszítése szükségeltetnék ahhoz, hogy ezt az „egyszer” már elvesztett egységet újra elérjük?

Ha azonban most rövid úton megállapíthatjuk is azt, hogy Spinozának nem sikerült föloldania a *scientia intuitiva* megismerési módjával kapcsolatos elvárások és a *humana imbecillitas*, az „emberi gyöngeség” leküzdhetetlen érzése közti ellentmondást, akkor azért azt mindjárt hozzá kell tennünk mindehhez, hogy az ellentmondások föloldása nem azért nem sikerült, mert Spinoza történetesen elmulasztott volna megtenni valamilyen szükséges lépést. A kudarc oka valójában az egész vállalkozás alapzatában rejlik. S minthogy a „törések”, a lényegi okokból megoldatlanul maradó föladatak éppúgy jellemeznék egy rendszert, mint azok, amelyeket megoldott, ezért a „spinozizmust” nemcsak azáltal jellemezhetjük, hogy utalunk az egyetlen szubsztanciáról szóló tanításra, valamennyi esemény „ésszerűségére” stb., hanem azáltal is, hogy fölhívjuk a figyelmet az alapvető elgondolásokhoz tapadó „törésekre”. Ha pedig másfelől Lessing, történelemfilozófiai vázlatában, úgy próbálja megoldani Spinoza rendszerének megoldatlan föladatait, hogy beemeli a rendszerbe Joachimus követői elég kevésbé ortodox teológiai *történelemértelmezésének* bizonyos elemeit — éspedig úgy, hogy eközben az egységről (lásd: *hen kai pan*) és az ésszerűségről szóló tanítás alapvető elemeit megtartja —, akkor vajon nem érezhetjük-e magunkat följogosítva rá, hogy az itt körvonalazódó történelemfilozófiát „spinozistá”-nak nevezzük? Hiszen Lessing, aki a *hen kai pan* formulára esküszik, s aki elégedetlenségét „az istenségről alkotott ortodox fogalmakkal” kapcsolatban olyképp juttatja kifejezésre, hogy *Az emberi nem nevelésében* alapvető strukturális azonosságot tételez föl az emberi ész és az „isteni” kinyilatkoztatás forrása közt — ami pedig nem más, mint Isten (vagy a természet) terve —, magáról erről a tervről úgy vélekedik, hogy az a természetben működő ész műve. S amikor emez ész illetőségi körét kifejezetten kiterjeszti a történelemre is, akkor a spinozai rendszer nyitva maradt kérdéseire még ugyanennek a rendszernek, ugyanennek a „paradigmának” a keretei közt próbál meg választ adni. *A történelem beépül a rendszerbe, de még nem lesz szubsztanciává.*

Ha így próbáljuk meg értelmezni Lessing írását, akkor új megvilágításba helyezhetjük *Az emberi nem nevelése* végén olvasható különös lélekvandorlás-hipotézist is, amely másfelől akár még a Herder—Kant vitában (később) megfogalmazódó álláspontok sajátos összebékítéseként is fölfogható. A XVII. századból származó szigorú racionalizmusnak megvan ugyanis az a jellegzetessége, hogy az ide tartozó gondolkodók arra törekszenek ugyan, hogy a maguk és mások számára is világossá tegyék álláspontjuk valamennyi következményét, ám ugyanakkor, ugyanazok a gondolkodók, ugyanezeket a radikális következményeket más szempontból mégiscsak enyhíteni igyekeznek. Ennek a filozófus-alkatnak a paradigmája Descartes mint „maszkot viselő filozófus”, s ennek az álláspontnak a csak megkívánható legjobb megfogalmazása a Lessing választotta mottó: „Mindez ugyanabból a szempontból, amelyben bizonyos értelemben igaz,

bizonyos értelemben hamis.” Egy ilyen „enyhítendő” következménynek látszik az is, hogy ha a történelmet olyan folytonos előrehaladásként értelmezzük, amely valamely meghatározott cél felé tart, akkor szinte kénytelenek vagyunk a későbbi nemzedékeket valamiképp e végső állapothoz — akár Istenhez, akár a természethez, akár az észhez — közelebb lévőknak tekinteni, mint a korábbiakat. De miként lehet ebben az esetben „megmenteni” azt a „panteisztikus” tézist, mely szerint *minden* nemzedék egyformán egységben van Istennel — bárhogymint értelmezzük is ezt —, s így egyformán esélyes a boldogságra stb.? S hogyan lehet megmenteni egyúttal az isteni igazságosságban való hitet — bármit jelentsen is ez? Kézenfekvőnek látszik, hogy például egy lélekvándorlás-hipotézissel! Azzal a „legrégebbi hipotézissel”, amelyről a Lessing-írás utolsó paragrafusai szólnak. Mert ha a későbbiek a korábbiak és megfordítva, akkor már igazán minden rendben van: ez már a *hen-pan-teizmus* rendszere.

Ebben az összefüggésben nem érdektelen visszagondolni arra, hogy Spinoza — nem kevésbé különös — lélek-tanát is értelmezték már igen korán (s ráadásul igen illusztris gondolkodók) egyfajta pythagoreus lélek-vándorlás-tanként. Leibniz ugyanis a következőképp tudósít egy Párizsban 1676-ban, Tschirnhaus gróffal folytatott beszélgetéséről: „*Credit [scil. Spinoza] quendam Transmigrationis Pythagoricae speciem [unleserliches Wort] mentes ire de corpore in corpus.*” („Spinoza egyfajta pythagoreus lélek-vándorlásban hisz, [mely szerint] az elmék az egyik testből a másikba vándorolnak”; in L. Stein: *Leibniz und Spinoza*, Reimer, Berlin 1890, 283. o.)



# AZ EMBERI NEM NEVELÉSE<sup>1</sup>

(1780)

G. E. LESSING

Haec omnia inde esse in quibusdam  
vera, unde in quibusdam falsa sunt.  
(Augustinus)<sup>2</sup>

## A kiadó előszava

Ezen írás első felét „Adalékok” című művemben tettem közzé.<sup>3</sup> Most elérkezettnek látom az időt rá, hogy a továbbiakat is közreadjam.

A szerző ebben az írásban egy dombtetőre állt, ahonnan, mint véli, valamivel többet képes átlátni, mint a mai napra előírt utat.

<sup>1</sup> *Az emberi nem nevelése*: Az írás 1780-ban, húsvétkor jelent meg a szerző megnevezése nélkül: Lessing mind a borítón, mind pedig az előszóban pusztán kiadónak nevezte magát. A szerzőséget illetően azonban ma már semmiféle kétely sem merülhet fel, jóllehet korábban folyt némi vita arról, hogy vajon csakugyan Lessinget vagy pedig egy Albrecht Thaer nevű orvost kell-e szerzőnek tekinteni. Nemcsak a jellemző stílusjegyek igazolják azonban, hogy Lessing áll az előszóban említett „dombtetőn”, hanem Lessing levelezése is emellett tanúskodik. A fordítás alapjául szolgáló kiadás: G. E. Lessing: *Gesammelte Werke*, Aufbau, Berlin: 1956, VIII. kötet, 590—615. o.; valamint *Lessings Werke* in fünf Bänden, Aufbau, Berlin u. Weimar 1982, II. kötet, 289—314. o.

<sup>2</sup> *Haec omnia ...*: A mottó Augustinus „Soliloquia” című művéből származik: „Mindez a tekintetben, amelyben bizonyos értelemben igaz, bizonyos értelemben hamis.” (II. könyv, X. fej.)

<sup>3</sup> ... tettem közzé.: Lessing az első 53 paragrafust *További töredékek a névtelen írásaiából — a kinyilatkoztatásról* (Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend) című írásának negyedik töredékéhez („Arról, hogy az Ószövetség könyveit nem azért írták, hogy egy vallást nyilatkoztassanak ki” [Dass die Bücher A. T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren]) kapcsolódó „A kiadó ellenvetései”-ben (Gegensätze des Herausgebers) adta először közre 1777-ben. Vö. G. E. Lessing: *Gesammelte Werke*, Aufbau, Berlin 1956, VII. kötet, 835 skk. o.

Nem akarja azonban a sietős utazót, aki épp csak azt kívánja, hogy az éjszakai szállást mielőbb elérje, letéríteni ösvényéről. Azt sem kívánja meg, hogy az őt elragadó kilátás éppúgy gyönyörködtesse mindenki más tekintetét.

Így aztán azt gondolom, hadd álljon csak ott, s hadd csodálkozzék kedvére ott, ahol áll és csodálkozva néz!

Bárcsak hozna magával valamilyen útmutatást a fölmérhetetlen távolból, amely a halvány alkonypírt nem rejti el, de nem is fedi föl egészen pillantása előtt, útmutatást, amelynek hiánya számomra gyakran oly zavarbaejtő volt!

A következőre gondolok. — Miért ne próbálhatnánk meg valamennyi pozitív vallásban inkább csak azt a folyamatot megpillantani, amely az egyedüli lehetőség volt az emberi értelem számára, hogy elérje mindenkori állapotát, s amely továbbra is az egyetlen lehetőség a további kibontakozásra, inkább, mondom, mintsem hogy e vallások bármelyi!-ét neveltség tárgyává tennénk, vagy épp bosszankodnánk rajta. Nincs semmi e világok legjobbjában, ami kiérdemelné megvető gúnyolódásunkat; s akkor épp csak a vallások érdemelnék ki? Isten támogató irányítása mindenütt jelenvaló volna, csak épp tévedéseinkben nem?

## 1.

Ami az egyes ember esetében a nevelés, az egész emberi nem esetében a kinyilatkoztatás.

## 2.

A nevelés kinyilatkoztatás, amely az egyes ember számára történik; a kinyilatkoztatás pedig nevelés, amely az emberi nemmel történt, s történik még ma is.

## 3.

Hogy a nevelést ebből a nézőpontból tekinteni hasznos lehet-e a pedagógiában, itt most nem kívánom megvizsgálni. A teológiában azonban bizonyosan rendkívüli haszonnal kecsegtet és sok nehézséget fölold, ha a kinyilatkoztatást az emberi nem neveléseként jelenítjük meg a magunk számára.

#### 4.

A nevelés semmi olyat nem ad az embernek, amit ő is ne adhatna meg saját magának; csak azt adja neki, amit ő maga is megadhatna magának, csak épp gyorsabban és könnyebben. Vagyis a kinyilatkoztatás sem ad az emberi nemnek semmi olyat, amihez ne juthatna el az önmagára hagyott emberi ész is, csak épp a legfontosabb dolgokat előbb adta, és adja ma is.

#### 5.

Így aztán, amiként a nevelés során sem mindegy, milyen rendnek megfelelően fejlesztik ki az ember erőit; amiként a nevelés sem taníthatja meg az embert egy csapásra mindenre, éppúgy Istennek is be kellett tartania bizonyos rendet, bizonyos mértéket a kinyilatkoztatás során.

#### 6.

Még ha az első embernek rögtön megadatott is az egyetlen Isten fogalma, lehetetlennek bizonyult, hogy ez a tudomásra hozott (nem pedig megszerzett) fogalom sokáig megőrizze tisztaságát. Mihelyst az önmagára bízott emberi ész hozzálátott e fogalom földolgozásához, az egy mérhetlent több mérhetővé szabdalta föl, s e részek mindegyikének külön ismertetőjegyet adott.

#### 7.

Így jött létre természetes úton a sokistenhit és a bálványimádás. S ki tudja, hány millió évig bolyongott volna még ezeken a tévutakon az emberi ész — függetlenül attól, hogy mindenütt s mindenkor fölismerték egyesek, hogy ezek az utak tévutak —, ha nem lett volna Istennek tetsző, hogy új lökéssel jobb irányba terelje az emberi ész.

## 8.

Mivel azonban nem tudott — s nem is akart — minden *egyes embernek* megnyilatkozni, egy *egyedi népet* választott ki magának különös nevelésre; még hozzá épp a legcsiszolatlanabbat, a legelvadultabbat, hogy a nevelést egészen előlről kezdhesse vele.

## 9.

Ez a nép a zsidó nép volt, amelyről még azt se tudja senki, miféle istenkultuszuk volt Egyiptomban. Hiszen az egyiptomiak kultuszában az ily megvetett szolgák nem vehettek részt, atyáik istene pedig teljesen feledésbe merült számukra.

## 10.

Talán arról lehet szó, hogy az egyiptomiak kifejezetten eltiltották mindenfajta istentől a zsidó népet; talán arra a hitre kényszerítették, hogy egyáltalán nincs istenük, nincsenek isteneik; hogy istennel, istenekkel rendelkezni csak a jobb egyiptomiak előjoga — mindezt nem másért, mint hogy a jogszerűség annyival nagyobb látszatával zsarnokoskodhassanak fölötte. — A mai keresztények vajon másképp bánnak szolgálkkal?

## 11.

Ennek a nyers állapotban lévő népnek tehát kezdetben pusztán atyáik isteneként adott hírt magáról Isten, előszörre épp csak hogy ismeretessé és meghitté váljék számára a gondolat, hogy van egy őérte felelősséget vállaló isten.

## 12.

Ama csoda által, amellyel Isten kivezette e népet Egyiptomból, s Kánaánban telepítette le, rögtön ezután olyan istennek bizonyult, amely hatalmasabb minden más istennél.

### 13.

S amennyiben a továbbiakban is a leghatalmasabbként valamennyi isten közt tett bizonyosságot magáról — amelyik mégiscsak egy lehet —, fokozatosan az egynek fogalmához szoktatta a népet.

### 14.

De milyen távol volt még az egynek ez a fogalma az egy igazi, transzcendentális fogalmától, amelyet az ész oly későn tanult csak meg biztonsággal kikövetkeztetni a végtelen fogalmából!

### 15.

Az egy igazi fogalmához azonban — még ha a nép legjobbjai már többé-kevésbé közel jutottak is hozzá — az egész nép még sokáig képtelen volt fölemelkedni, s ez volt az egyetlen, igazi oka annak, hogy oly sokszor hagyta el tulajdon egy istenét, s hogy úgy hitte, az Egyet, vagyis a leghatalmasabbat valamely másik nép másik istenében találja.

### 16.

De miféle *morális* nevelésre volt alkalmas az a nép, amely még oly nyers volt, oly kevésbé járatos az elvont fogalmak használatában, amely még olyannyira teljesen gyermekként élt? Csakis arra, amely a gyermekornak felel meg: a közvetlen érzéki büntetés és jutalmazás révén megvalósuló nevelésre.

### 17.

Itt is összetalálkozik tehát a nevelés és a kinyilatkoztatás. Isten semmilyen más vallást, semmilyen más törvényt nem adhatott, csakis azt az egyet, amelynek engedelmeskedve a nép itt, ezen a földön remélt boldogságot, vagy amely ellen lázadva itt félt a boldogtalanságtól. Mert e világon túlra még nem hatolt el pillantása. Nem imerte a lélek halhatatlanságát, nem vágyott az eljövendő élet után. Ha pedig Isten már most kinyilvánította volna ezeket a dolgokat, amelyeket oly kevésbé ért föl ésszel, mi más lett

volna ez, mint a hiú pedagógus hibája, aki a rábízott gyermeket inkább túlságosan is sietteti — inkább dicsekedni akar vele, mintsem hogy alaposan oktatóna.

## 18.

De mire való, kérdezhetnék, emez oly nyers népnek a nevelése, azé a népé, amellyel Istennek mindent oly teljességgel előről kellett kezdenie? Én tudom a választ: arra, hogy a későbbi korokban e nép egyes részeit annál biztosabban tudja majd alkalmazni valamennyi többi nép nevelőjeként. Isten a zsidó népben az emberi nem jövőd nevelőit nevelte fel. Ezek a zsidók lettek és csak a zsidók lehettek, csak az így fölnevelt népből való férfiak lehettek e nevelők.

## 19.

Aztán tovább. Amikor már a gyermek verések és kényeztetések közepette föl-növekedett, s mikor már az értelem irányította évek következtek, az atya egyszer csak idegenbe taszította őt; itt pedig egyszerre fölismerte mindazt a jót, amit atyja házában megkapott, de — nem ismert föl.

## 20.

Mialatt Isten kiválasztott népét a gyermeki nevelés lépcsőin vezette, a földkerekség más népei az ész világosságánál járták tovább a maguk útját. Legtöbbjük messze a kiválasztott nép mögött haladt, csak néhányan kerültek elébe. De ez is megtörténik a gyermekekkel, akiket nevelünk: sokan egészen nyersen maradnak, néhányan azonban meglepően kiművelik önmagukat.

## 21.

Amiként azonban ama néhány szerencsésebb nem cáfolja a nevelés hasznát és szükségszerűségét, úgy semmiképp sem cáfolja a kinyilatkoztatást, hogy azon a ponton még úgy tűnt: néhány pogány nép még az isten-ismeret tekintetében is fölülmúlja a kiválasztott népet. A nevelés folyamatába bevont gyermek kezdetben lassú, ám annál biztosabb lépéseket tesz; több szerencsésebb fölépítésű, a természet által vezetett gyermeket csak későn ér utol; végül azonban mégiscsak utoléri őket, s ettől kezdve már előnye behozhatatlan.

## 22.

Hasonlóképp. Az, hogy — az Isten egységéről szóló tanítást most nem említve, amely megtalálható és nem található meg az Ószövetség könyveiben —, az tehát, hogy legalábbis a lélek halhatatlanságáról szóló tanítás (s az ehhez kapcsolódó tanítás az eljövendő életben osztályrészünkül jutó büntetésről és jutalomról) e könyvektől teljességgel idegen, éppoly kevésbé cáfolja e könyvek isteni eredetét. E könyveket mindettől függetlenül még nagyon is helyesnek tarthatjuk — valamennyi bennük elbeszélt csodával és jövődöléssel együtt. Mert tételezzük föl, azok a tanok nem pusztán *hiányoznának* belőlük, hanem ezen túlmenően *még csak igazak sem* volnának; tételezzük föl, az ember számára valóban ez az élet volna az egyetlen — Isten léte ettől kevésbé volna bizonyított? Ettől kevésbé állna Istennek szabadságában, kevésbé illenék Istenhez, hogy valamely e mulandó nemből való nép időbeli sorsának gondját magára vegye? Hiszen azok a csodák, amelyeket Isten a zsidók érdekében tett, a jövődölések, amelyeket följegyezniük rendelt, nem pusztán a néhány halandó zsidó kedvéért estek meg, akiknek idejében ezek történtek és följegyeztettek; Isten mindeközben az egész zsidó népet, az egész emberi nemet tartotta szem előtt, amely itt a földön talán örökké élni fog, mialatt a halállal minden egyes zsidó, minden egyes ember egyszer s mindenkorra odavész.

## 23.

Még egyszer. Ama tanítások hiánya az Ótestamentum írásaiban semmiképp sem cáfolja isteni eredetüket. Mózeszt mégiscsak Isten küldötte, még ha törvényének szankciói csak erre az életre terjedtek is ki. Mert miért tovább? Hiszen csak az *izraelita* néphez, az *akkori* izraelita néphez küldetett, s megbízatása tökéletesen ama akkori izraelita nép ismereteihez, képességeihez, hajlamaihoz volt szabva, miként az *eljövendő* nép meghatározásához is. S ez épp elég.

## 24.

Warburtonnak is eddig kellett volna elmennie, s nem tovább.<sup>4</sup> Ez a tudós férfiú azonban túlfeszítette a húrt. Nem elégedvén meg azzal, hogy ama tanok hiánya nem okoz kárt Mózes isteni küldetésének, úgy vélte, hogy e hiány éppenséggel bizonyítja Mózes isteni küldetését. S még ha ezt a bizonyítást e törvénynek a nép számára való alkalmassága alapján kísérelte volna meg végigvinni! De nem, ő ahhoz a Mózesről Krisztusig töretlenül fennmaradó csodához menekült, miszerint Isten minden egyes zsidót pontosan annyira tett boldoggá vagy boldogtalanná, amennyire a törvénynek való engedelmesség vagy a vele szembeni engedetlenség révén azt megszolgált. Warburton szerint ez a csoda pótolta ama tanok hiányát, amelyek nélkül egyetlen állam sem állhatna fenn; s épp ez a pótlás bizonyítja azt, amit ama hiány az első pillantásra tagadni látszik.

## 25.

Milyen jó volt, hogy Warburton ezt a tartósan ható csodát, amelyben ő az izraelita teokrácia lényegét látta, semmivel sem tudta alátámasztani, semmivel sem tudta valószínűsíteni. Mert ha ezt meg tudta volna tenni, akkor tette volna csak igazán föloldhatatlanná a nehézséget. — Legalábbis az én számomra. — Mert ami szerinte Mózes küldetésének isteni voltát helyreállította volna, az kételyeket ébresztett volna magát a dolgot illetően, amelyet pedig Isten akkor ugyan még nem akart közölni, ám azért bizonyára megnehezíteni sem akart.

## 26.

A kinyilatkoztatás tükörképén magyarázom meg, mire gondolok. A gyermekek számára készült elemi tankönyv nagyon is megteheti, hogy az általa előadott tudomány vagy mesterség egyik vagy másik részét hallgatólagosan átugorja, ha a pedagógus úgy ítéli meg, hogy az a gyermekek képességeinek, akik számára ír, még nem felel meg. Olyasmit azonban nem tartalmazhat a tankönyv, ami elzárná vagy megnehezítené a

<sup>4</sup> ... s nem tovább.: William Warburton (1698—1779) Gloucester püspöke volt, aki „Mózes isteni küldetése” (The Divine Legation of Moses [1737—1741]) című művében védelmezte a kereszténységet a deizmus ellen.



gyermek számára a visszatartott fontos részek felé vezető utat. Sokkal inkább nagy gondot kell fordítani arra, hogy minden út nyitva maradjon számukra; s ha akár csak egyetlen ilyen út is eltorlaszolódnék, vagy ha a könyv azt idézné elő, hogy a kelleténél később induljanak el rajta, akkor már pusztán ez is a tankönyv lényegi hibájává változtatná a teljesség hiányát.

## 27.

Vagyis az Ószövetség írásából, ezekből a nyers és a gondolkodásban még gyakorlatlan izraelita nép számára készült elemi tankönyvekből is hiányozhatott a lélek halhatatlanságáról és az eljövendő igazságszolgáltatásról szóló tanítás, ám semmi olyasmi nem lehetett bennük, ami annak a népnek, amely számára e könyvek íródtak, e nagy igazság felé tartó útját akár csak késleltette volna. S mi *késleltethette* volna — s így még enyhén fogalmazunk — jobban ezt a haladást, mint ha bennük csakugyan megtalálható lenne ama csodálatos, ebben az életben megvalósuló igazságszolgáltatásra vonatkozó ígéret, s ha az ígérné ezt, aki semmi olyat nem ígér, amit aztán nem tart meg?

## 28.

Mert ha ugyan igaz is, hogy az ehhez az élethez tartozó javak egyenlőtlen elosztásából, amelynek során az erény és a véték — úgy tűnik — oly keveset számít, éppenséggel nem lehet a legszigorúbb bizonyítékot megalkotni a lélek halhatatlansága és ama másik élet bizonyítására, amelyben e csomó megoldatnék, annyi azért bizonyos, hogy az emberi értelem e csomó nélkül még hosszú ideig nem — s talán sohasem — jutott volna el jobb és szigorúbb bizonyítékokhoz. Mert ugyan mi készítette volna rá, hogy keresse e jobb bizonyítékokat? A pusztá kíváncsiság?

## 29.

Lehetséges volt persze, hogy egyik vagy másik izraelita azokat az isteni ígéreteket és fenyegetéseket, amelyek az egész államra vonatkoztak, kiterjessze az állam minden egyes tagjára, s szilárdan higgye, hogy aki jámbor, az egyszersmind boldog is kell legyen, s aki boldogtalan vagy az lesz, az rossz cselekedetének büntetését viseli, amely azon nyomban ismét áldássá változik, mihelyst fölhagy előbbi rossz cselekedetével. — Efféle izraelita írhatta Jób könyvét; hiszen e könyv terve teljességgel erről a szellemről árulkodik.

### 30.

Ám a mindennapi tapasztalat semmiképp sem volt képes megszilárdítani e hitet, vagy pedig ez e nép esetében, amely ezzel a tapasztalattal rendelkezett, *mindörökre*, mondom, *mindörökre* a számára még nem ismert igazság fölismerése és elfogadása érdekében történt. Mert hiszen ha a jámbor teljességgel boldog volt, s boldogságához bizonyára az is hozzátartozott, hogy meglelégedettségét a halállal kapcsolatos szörnyű gondolatok sem zavarták meg, s hogy aggastyánként, *az élettől megcsömörlötten* halt meg, akkor hogyan vágyódhatott másik élet után? Hogyan elmélkedhetett arról, ami után nem vágyódott? Ha azonban a jámbor nem elmélkedett erről, ki más elmélkedhetett volna? A gonosztevő, aki rossz cselekedetének büntetését érezte, s aki — ha egyszer ezt az életet is a pokoiba kívánta — oly szívesen lemondott minden másik életről?

### 31.

Sokkal kevesebbet nyomott a latban, hogy egyik-másik izraelita éppenséggel és kifejezetten tagadta a lélek halhatatlanságát és az eljövendő igazságszolgáltatást, mivel a törvény nem vonatkozott rá. Az egyes ember tagadása — lett legyen ez akár egy Salamon is — a közös értelem előrehaladását nem tartotta fel, s magában véve annak bizonyossága volt, hogy a nép nagy lépést tett az igazság felé. Hiszen egyesek csak azt tagadhatják, amit többen is megfontolás tárgyává tesznek; márpedig megfontolás tárgyává tenni azt, amivel korábban egyáltalán nem törődtek, a megismerés útjának fele.

### 32.

Ismerjük el azt is, hogy heroikus engedelmességre van szükség Isten törvényeinek betartásához pusztán csak azon az alapon, hogy azok Isten törvényei, s nem azért, mert az engedelmes itt vagy ott jutalomra számíthat. Heroikus engedelmesség a törvények betartása annak ellenére is, hogy nagyon is kételkedünk az eljövendő jutalomban, s az időbeliben sem vagyunk igazán biztosak.

### 33.

Vajon az a nép, amely Istennek való ilyen heroikus engedelmisségben nevelődött, nem arra választódott-e ki, nem lenne-e minden más népnél inkább képes arra, hogy különös isteni szándékokat valósítson meg? — Adj bizonytságot a katonának, aki vakon engedelmeskedik vezetőjének, még vezetője bölcsességéről is, és mond, mit meg nem tétethet általa e vezető?

### 34.

A zsidó nép a maga Jehovájában inkább még valamennyi isten közül a leghatalmasabbat, nem a legbölcsebbet tisztelte; mint féltékeny istentől inkább félt, mintsem szerette volna őt; ez is bizonyít rá, hogy a fogalmak, amelyekkel legfőbb, egyetlen istenéről rendelkezett, nem épp azok a helyes fogalmak voltak, amelyekkel Istenről rendelkezünk kell. Itt volt azonban az idő, amikor ezeket a fogalmait ki kellett bővíteni, nemesebbé kellett tenni, helyesbíteni kellett; ehhez pedig Isten egy teljesen természetes eszközt alkalmazott: egy jobb, helyesebb mércét, amellyel mérni őt magát most alkalmá nyílt e népnek.

### 35.

Ahelyett, ahogy eddig e nép istenét csak a kis szomszéd, nyers népek kisszerű bálványaival szemben tüntette ki tiszteletével, amelyekkel állandó féltékenységben élt, a bölcs perzsák fogságában most elkezdte minden lények lényével mérni őt, amiként e lényt a kiműveltebb ész ismerte föl és tisztelte.

### 36.

Korábban a kinyilatkoztatás vezette a zsidó nép eszét, most pedig egyszerre az ész világította meg e nép kinyilatkoztatását.

### 37.

Ez volt az első kölcsönös szolgálat, amelyet a kinyilatkoztatás és az ész egymásnak nyújtott; s e kettő közös szerzőjéhez olyannyira illik e kölcsönös egymásrahatás, hogy nélküle a kettő egyike fölösleges is volna.

### 38.

A messzire küldött gyermek más gyermekeket látott, olyanokat, akik többet tudtak, helyesebben éltek; s szégyenkezve kérdezte: miért nem tudom mindezeket én is? Miért nem élek én is így? Vajon atyám házában nem kellett volna nekem is ezt a tudást megszereznem, ehhez az életvitelhez szoknom? Ekkor aztán újra előkeresi elemi tankönyveit, amelyektől már hosszú ideje undorral fordult el, hogy a vétket a tankönyvekre hárítsa. De nézd csak! Fölismeri, hogy a vétkek nem a könyvekben van, hogy egyedül ő a vétkes abban, hogy nem tudja már hosszú ideje ő maga is azt, amit a többiek, nem él ő is úgy, mint ők.

### 39.

Mivel a zsidók most már — a tisztább perzsa tanítás hatására — Jehovájukban nem pusztán a nemzeti istenek legnagyobbikát ismerték föl, hanem Istent; mivel őt mint ilyet annál is inkább meg tudták találni, s másoknak meg tudták mutatni újra előkeresett szent irataikban, mivel valóban bennük is volt; mivel ez Isten mindenfajta érzéki elképzelésétől éppoly nagyon irtóztak, vagy legalábbis ezek az iratok éppoly nagy irtózásra intették őket, mint amilyen a perzsákban már mindig is élt, nem csoda, hogy Kürosz<sup>5</sup> az istentiszteletük láttán kegyeibe fogadta őket — amelyről ugyan látta, hogy a tiszta szabaizmustól<sup>6</sup> még nagyon is elmarad, de ugyanakkor azt is fölismerte, hogy ama bálványok durva imádását már messze maga mögött hagyta, amelyek ezért a zsidók elhagyott földjét hatalmukba kerítették.

<sup>5</sup> ... *hogy Kürosz* ... : II. Kürosz [Kuruš] (Kr. e. 558—529) perzsa király, aki a babilóniaiakat legyőzte, a zsidókat pedig 537-ben hazaengedte a „babiloni fogságból”.

<sup>6</sup> ... *a tiszta szabaizmustól* ...; Szabaizmus: a csillagimádás vallási kultusza, amely az asszírokra és az egykor a mai Jemen területén élő szabeusokra volt jellemző.

## 40.

Miután így megvilágosodott számukra, mennyi addig ismeretlen kincssel rendelkeznek, visszatértek, s most már egészen más nép lettek, amelynek legelőször arra volt gondja, hogy ezt a megvilágosodást tartóssá tegye a maga számára. Rövidesen senki sem gondolt már közülük elszakadásra vagy bálványimádásra. Mert valaki hűtlenné válhatik egy nemzeti istenhez — Istenhez azonban, miután már fölismerte, sohasem.

## 41.

Az istentan tudósai különbözőképp próbálták megmagyarázni ezt a teljes átalakulást. Egyikük, aki igen meggyőzően tárt föl valamennyi különböző magyarázat elégtelenségét, végül is „azon jövődölések nyilvánvaló beteljesülését” akarta elfogadtatni okként, „amelyeket a babiloni fogságról és a belőle történő megmenekülésről terjesztettek és jegyeztek föl”. Ám ez az ok is csak annyiban lehet az igazi, amennyiben előfeltételezi az épp most megtisztított Isten-fogalmakat. A zsidóknak még csak most kellett fölismerniük, hogy csakis Istent illeti meg csodák előidézése és a jövődőlő kinyilvánítása. Eddig ugyanis mindkettőt a hamis bálványoknak is tulajdonították, amiből az következett, hogy a csodák és a jövődölések mindeddig csak gyenge, mulékony hatást gyakoroltak rájuk.

## 42.

Kétségtelen, hogy a zsidók a lélek halhatatlanságáról szóló tanítást is jobban megismerték a káldeusok<sup>7</sup> és a perzsák közt. Még közelebb e tanításhoz aztán a görög filozófusok egyiptomi iskoláiban kerültek.

## 43.

Mivel azonban ez a tanítás nem ugyanazon a módon volt jelen a zsidók szent irataiban, mint az Isten egységéről és tulajdonságairól szóló tan; s mivel az érzékei által

<sup>7</sup> ... a *káldeusok* ...; itt a babilóniaiakat jelenti.

vezetett nép teljesen átsiklott ama tannak az írásokbeli megjelenése fölött, míg ez utóbbit már kifejezetten kereste bennük; s mivel ama tan eléréséhez még *előgyakorlatokra* volt szükség, s különben is, még csak *célzások* történtek és csak *útmutatásokkal* találkozhattak, ezért a lélek halhatatlanságában való hit természetesen sohasem válhatott az egész nép hitévé. Csak egy bizonyos szekta hite volt és maradt is ez.

#### 44.

*Előgyakorlatnak* nevezem a lélek halhatatlanságáról szóló tan tekintetében pl. azt az isteni fenyegetést, hogy az atyák gonosz cselekedeteiért a gyermekek fognak harmadnegyedíziglen bűnhődni. Ez arra szoktatta az atyákat, hogy gondolatban legtávolabbi leszármazottaikkal éljenek, s hogy előre érezzék azt a szerencsétlenséget, amelyet e vétlenekre hoznak.

#### 45.

*Célzásnak* nevezem azt, aminek pusztán csak az a föladata, hogy fölébressze a kíváncsiságot, s kérdésekre ösztönözzön. Mint amilyen a gyakran olvasható fordulat a halállal kapcsolatban: „megtérnek atyáikhoz”.

#### 46.

*Útmutatásnak* nevezem azt, ami már magába foglal valamilyen csírárt, amelyből aztán a most még visszatartott igazság kibontakozhat. Efféle volt Krisztus kikövetkeztetése az „Ábrahám, Izsák, Jákob Istene” megnevezésből. Ez az útmutatás mindazonáltal átalakíthatónak látszik szigorú bizonyítással.

#### 47.

Az ilyen előgyakorlatokban, célzásokban, útmutatásokban rejlik az elemi tankönyv *pozitív* tökéletessége. Amiként az az imént említett tulajdonsága, hogy nem nehezíti meg, vagy nem zárja le a még visszatartott igazságokhoz vezető utat, a tankönyv *negatív* tökéletessége volt.

## 48.

Tegyük mindehhez még hozzá az igazságok „beöltöztetését” és a stílust. — 1. A teljesen nem átugorható, elvont igazságok „beöltöztetése” allegóriákba és tanulságos egyedi történetekbe, amelyek valóban megtörténtként beszélnek el egyes eseteket. Ilyen a kezdődő nap képében elmondott teremtés; a morális rossz forrása a tiltott fáról szóló elbeszélésben; a sokféle nyelvek eredete a Bábel-torony építéséről szóló történetben stb.

## 49.

A stílus — hol egyszerű és mesterkéletlen, hol költői, telve tautológiákkal, ám olyanokkal, amelyek éleselméjűsége szokattnak azáltal, hogy hol valami mást látszanak mondani, miközben valójában mégis ugyanazt mondják, hol pedig ugyanazt látszanak mondani, miközben alapjában véve valami mást jelentenek vagy jelenthetnek.

## 50.

S ezzel föl is soroltuk az elemi tankönyv összes jó tulajdonságát, legyen szó akár a gyermekek, akár egy gyermeki nép számára írott tankönyvről.

## 51.

Ám minden elemi tankönyv csak bizonyos korosztályok számára alkalmas. Az e kort elhagyó gyermeket rákényszeríteni, hogy a tervezettnél tovább időzzön nála, fölöttebb káros. Mert ahhoz, hogy ezt valamennyire is hasznosan telessük, többet kell e könyvbe beleírni, mint amennyi benne áll; többet, mint amennyit a gyermek fölfoghat. Túlságosan sok célzást és útmutatást kellene belérejteni, túl sok mindent kellene kirázni az allegóriákból, túl körülményesen kellene értelmezni a példákat, túl erőteljesen szorongatni a szavakat. Ez az eljárás a gyermeknek kicsinyes, ferde, szőrszálhasogató észjárást ad; ez teszi a gyermeket titoktelivé, babonássá, minden könnyen megragadható megvetőjévé.

## 52.

De hisz ez ugyanaz a mód, ahogyan a rabbik bántak szent könyveikkel! Ugyanaz a jellem, amelyet ezáltal népük szellemében létrehoztak!

## 53.

Egy jobb pedagógusnak kell jönnie, s ki kell tépnie a kimerített tankönyvet a gyermek kezéből. — Krisztus jött el.

## 54.

Az emberi nemnek az a része, amelyet Isten *egy* nevelési tervbe kívánt foglalni — márpedig csak azt a részt akarta egy tervbe foglalni, amely a nyelv, a tevékenység, a kormányzat s más természetes és politikai viszonyok révén magában véve már összeköttetésben állt —, ez a rész tehát már érett volt a nevelés második nagy lépésének megtételéhez.

## 55.

Vagyis az emberi nemnek ez a része odáig jutott már esze kiművelésében, hogy morális cselekedeteihez nemesebb, méltóbb indítékokra volt szüksége, mint amilyen az őket addig irányító időbeli jutalmazás és büntetés volt. S ez idő tájt képessé vált ezen indítékok alkalmazására is — a gyermek ifjúvá érett. Az ingyenkedés és a játszadozás teret ad az ébredező kívánságnak, hogy éppoly szabad, éppannyira tisztelt és éppannyira boldog legyen, mint amilyenek idősebb testvéreit látja.

## 56.

Az emberi nem ama részének legjobbjai már hosszú ideje hozzászoktak ahhoz, hogy az efféle nemesebb indítékok *árnyai* uralkodnak rajtuk. Hogy ezen élet után, a polgártársak emlékezetében továbbéljenek, ezért tettek a görögök és a rómaiak mindent.



## 57.

Eljött az az idő, amikor egy másik *igaz*, emez élet után eljövendő élet kezdett hatást gyakorolni cselekedeteikre.

## 58.

Így lett aztán Krisztus a lélek halhatatlanságának első *megbízható gyakorlati* tanítója.

## 59.

Az első *megbízható* tanító. — Megbízható azoknak a jövődöléseknek a révén, amelyek benne beteljesülni látszottak; megbízható azoknak a csodáknak révén, amelyeket véghezvitt; megbízható egész tanításának pecsétjét jelentő halála utáni föltámadása révén. Vajon ezt a föltámadást, ezt a csodát tudjuk-e még most is bizonyítani? Ezt a kérdést megválaszolatlanul hagyom. Amiképp megválaszolatlanul hagyom azt a kérdést is, hogy ki volt ez a Krisztus a maga személyét tekintve. Mindez ugyanis annak idején, tanítása *elfogadásához* fontos lehetett, most azonban, e tan igazságának elismerése szempontjából már nem olyan fontos.

## 60.

Az első *gyakorlati* tanító. — Hiszen más dolog a lélek halhatatlanságát (filozófiai spekulációként) sejteni, kívánni, hinni, s ismét más mind a külső, mind a belső cselekedeteket ennek alapján véghezvinni.

## 61.

S legalábbis ez utóbbit Krisztus tanította elsőként. Mert habár más népek már őelőtte is szilárdan hittek abban, hogy a rossz cselekedetek még ebben az életben elnyerik büntetésüket, mindez csak azokra a cselekedetekre vonatkozott, amelyek a polgárok közösségének kárt okoztak, s amelyek ezért már a polgárok közösségében is megkapták büntetésüket. A szív tisztaságát egy másik élet szemszögéből ajánlani — ez egyedül Krisztus számára volt fönn tartva.

## 62.

Tanítványai hűen adták tovább ezt a tant. S ha semmilyen más érdemük sem volna, csak az, hogy a Krisztus által — úgy tűnik — egyedül a zsidók számára rendelt igazságot több nép közt, általánosabb érvénnyel terjesztették el, már ezért is az emberi nem gondozói és jótévedői között kellene őket számon tartani.

## 63.

De hogy történhetett volna ez másként, mint hogy ők ezt az *egy* nagy tanítást más tanokkal keverték, amelyeknek igazsága kevésbé volt magától értetődő, amelyek haszna nem volt oly jelentős? Ne kárhoztassuk ezért őket, hanem inkább komolyan tegyük vizsgálat tárgyává, hogy vajon nem épp ezek a hozzákevert tanok *hajtották-e* új *irányba* az emberi észet.

## 64.

Legalább annyi már a tapasztalat alapján is nyilvánvaló, hogy azok az újszövetségi iratok, amelyekben ezek a tanítások bizonyos idő múltán megőrződtek, az emberi nem második legjobb elemi tankönyvének bizonyultak s bizonyulnak még mindig.

## 65.

Tizenhét évszázada többen foglalkoztatják az emberi értelmet, mint valamennyi többi könyv; nagyobb a megvilágító erejük, mint valamennyi többi könyvnek, még ha e fényről az derülne is ki, hogy nem más, mint amelyet maga az emberi ész vitt bele.

## 66.

Lehetetlen lett volna, hogy bármely más könyv oly sok különböző nép közt, oly általánosan ismertté válhassék, s vitathatatlan, hogy mivel oly egészen különböző gondolkodásmódok foglalkoztak ugyanazzal a könyvvel, ez az emberi észet inkább segítette, mint ha minden különös népnek meglett volna a maga saját elemi tankönyve.

## 67.

Az is föltétlenül szükséges volt, hogy e könyvet egy ideig minden nép az ismeretei *non plus ultrá*jának tartsa. Hiszen kezdetben az ifjú is így kell tekintse tankönyvét; hogy a türelmetlenség — csak minél előbb a végére érni — nehogy olyan dolgok felé ragadja el, amelyekhez nem szerezte még meg az alapokat.

## 68.

S ami még most is igen fontos: óvakodj attól, többre képes individuum, aki épp e tankönyv utolsó lapjánál toporzékolysz s izzón vágyakozol, óvakodj attól, hogy gyöngébb tanulótársaid is észrevegyék, amit te megszimatolsz, vagy amit már-már látni kezdesz.

## 69.

Amíg ők, e gyöngébb tanulótársak, még mögötted vannak, ó térj inkább vissza magad is, még egyszer, e tankönyvhöz, s vizsgáld meg, vajon az, amit csupán módszertani fordulatnak, a didaktika hézagtöltőinek tartasz, valójában nem valami több-e!

## 70.

Láttad már az emberi nem gyermekkorában, az Isten egységéről szóló tanítás példáján, hogy Isten pusztá észigazságokat is közvetlenül kinyilatkoztat vagy megenged és bevezet; hogy pusztá észigazságok egy ideig kinyilatkoztatott igazságokként tanítatnak, hogy gyorsabban elterjedjenek, s szilárdabb alapra leljenek.

## 71.

Nos, az emberi nem ifjúságában, a lélek halhatatlanságának példáján, ugyanazt tapasztalod. E tant a második legjobb tankönyvben kinyilatkoztatásként *prédikálják*, nem pedig emberi következtetések eredményeként *tanítják*.

Amiként nekünk már nincs szükségünk az Ószövetségre az Isten egységéről szóló tanításhoz; amiként fokozatosan eljutunk odáig, hogy már az Újszövetségre sem lesz szükségünk a lélek halhatatlanságáról szóló tanításhoz, vajon nem lehetséges-e, hogy ez utóbbiban még megjelennek tükörképszerűen más, ezekhez hasonló igazságok, amelyeket még sokáig kinyilatkoztatásként kell csodálnunk, mignem az ész megtanulja őket a maga által kimunkált igazságokból levezetni, s velük összekapcsolni?

Itt van például a szentháromságról szóló tanítás.

Mi volna, ha e tan vinné az emberi értelmet végül is arra az útra, amelyen — végtelen sok eltévelyedés után — eljut ahhoz a fölismeréshez, hogy Isten abban az értelemben, amelyben a véges dolgok *egyek*, semmiképp sem lehet *egy*; hogy az ő egysége is transzcendentális egység kell legyen, amely nem zár ki egyfajta sokaságot? Vajon nem kell-e Istennek rendelkeznie az önmagáról alkotott legtökéletesebb képzetrel? Vagyis olyan képzetrel, amelyben megtalálható mindaz, ami benne magában van. Megtalálható volna-e azonban mindaz e képzetben, ami önmagában van, ha *szükségszerű valóságáról* is, miként többi tulajdonságáról, pusztán csak képzetrel, pusztán csak lehetőséggel rendelkeznek? Ez a lehetőség kimeríti többi tulajdonságának lényegét; de vajon szükségszerű valóságaét is? Nekem nem így tűnik. — Következésképp Istennek vagy egyáltalán nincs tökéletes képzete önmagáról, vagy pedig ez a tökéletes képzet éppoly szükségszerűen valóságos, miként ő maga az stb. — Az a kép persze, amely engem ábrázol a tükörben, pusztán önmagam üres képzete, mivel csak az van meg benne belőlem, ahonnan fénysugarak esnek felszínére. De ha e képben *minden*, kivétel nélkül minden benne volna, ami bennem megvan, vajon akkor is még egy üres képzet volna-e, vagy nem inkább önmagam igaz megkettőződése?

Amikor úgy vélem, hogy hasonló megkettőződést ismerek föl Istenben, talán nem tévedek olyannyira, amennyire a nyelv alatta marad fogalmaimnak; az pedig mindenképp vitathatatlan, hogy azok, akik ennek eszméjét népszerűvé akarták tenni, aligha találhattak volna könnyebben megragadható s ügyesebb kifejezéseket, mint hogy egy *fiúról* beszéljenek, akit Isten örökkévalóságtól fogva nemz.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> ... az örökkévalóságtól fogva nemz.: F. H. Jacobi a Lessing spinozizmusáról valamint

Aztán itt van az eredendő bűnről szóló tanítás. — Mi volna, ha végül minden arról győzne meg bennünket, hogy az ember ember voltának *első és legalacsonyabb* fokán egyáltalán nem olyképp ura cselekedeteinek, hogy morális törvényeknek engedelmeskedne?

Ugyanígy a fiú elégtételéről szóló tanítás. — Mi volna, ha végül minden annak föltevésére készítené, hogy Isten — eltekintve az ember amaz eredeti tehetetlenségétől — mégis inkább akart adni a számára morális törvényeket, s inkább akarta megbocsátani neki e törvények minden áthágását (*fiára* való tekintettel, vagyis valamennyi tökéletességének amaz önálló foglalatára való tekintettel, amellyel szemben és amelyben az egyedi minden tökéletlensége eltűnik); inkább, mint hogy e törvényt nem akarta

később egyre inkább panteizmus és fatalizmus (valamint ateizmus) viszonyáról folytatott ún. „panteizmus-vitát” kirobbantó, 1785-ben megjelentetett *Levelek M. Mendelssohn úrhoz Spinoza tanításáról* (Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn) című könyvének egy sokat idézett részében földézi azt a Lessinggel folytatott beszélgetését, melyben Lessing közvetve Spinoza követőjének mondja magát. Ugyanebben a műben, mintegy Lessing spinozizmusáról elmélkedve, e 73. paragrafust a következőképp kommentálja: „Mielőtt Lessing nézeteit az imént leírt módon megismerem, s abban a szilárd meggyőződésben — amelynek voltak bizonyítékai is —, hogy Lessing igaz hitű deista, *Az emberi nem nevelésében* néhány dolog teljesen érthetetlen volt számomra, különösen a 73. paragrafus. Szeretném tudni, hogy vajon ezt a helyet valaki másként is világossá tudná-e tenni, mint spinozista eszmék alapján. Ezek alapján viszont a kommentár már igen könnyű föladat. Spinoza istene a valóság minden valóságosban benne lévő tiszta princípiuma, a minden konkrét létben (Dasein) benne rejlő lét (Sein) alapelve, még hozzá mentesen minden individualitástól s teljességgel végtelenül. Ennek az istennek az egysége az elkülöníthetetlen azonosságán nyugszik, s ennek következtében nem zár ki egy bizonyos fajta sokaságot. Ha azonban az istenséget pusztán ebben a transzcendentális egységben tekintjük, akkor a valóságot teljességgel nélkülöznie kell, hiszen az csak meghatározott egyedekben kifejeződve lehetséges. Ez, a valóság, mármint fogalmával együtt a *natura naturatan* nyugszik (az örökkévalóságtól fogva nemzett Fiún); miként amaz, a végtelen lehetségsége, lényege, szubsztanciája fogalmával együtt a *natura naturans-on* (az Atyán) nyugszik.” In: *Lessings Werke*, id. kiad., 359—360. o.

volna megadni a számára, s mint hogy ki akarta volna zárni minden morális boldogságból, amely morális törvények nélkül nem gondolható el?

## 76.

Nem vethető ellenünk, hogy az efféle elmélkedések a vallás titkairól tiltva vannak. — A titok szó a kereszténység első korszakaiban valami egészen mást jelentett, mint amit most értünk rajta. A kinyilatkoztatott igazságoknak észigazsággá képződése pedig teljességgel szükségzerű, ha egyszer ez segítség az emberi nemnek. Amikor kinyilatkoztatás révén ismertté váltak, persze még nem voltak észigazságok; de kinyilatkoztatásuk épp azért történt, hogy észigazságokká váljanak. Úgyszólván ezek voltak az eredmény, amelyet a számtantanár előre megmond tanulóinak, hogy ezek a számolás során valamiképp hozzá igazodhassanak. Ha a tanulók megelégednének az előre megmondott eredménnyel, sohasem tanulnának meg számolni, s a szándékot, amellyel a jó tanár vezérfonalat adott munkájukhoz, hálátlanul fogadnák.

## 77.

S miért ne lehetne arról szó, hogy ama vallás révén is, amelynek történeti igazsága, ha akarom, meglehetősen kétes, mindjárt az isteni lényről, saját természetünkről, Istenhez való viszonyunkról alkotott közelebbi és jobb fogalmakhoz juthatnánk el, olyan fogalmakhoz, amelyekhez az emberi ész magától sohasem jutott volna el?

## 78.

Nem igaz az, hogy az e dolgokat illető elmélkedések mindig szerencsétlenséget idéztek volna elő, s hogy a polgári közösség szemszögéből hátrányosak lettek volna. — Nem az elmélkedéseket, hanem az értelmetlenséget, a zsarnokságot, amely ez elmélkedéseket kormányozni akarja, s az emberektől, akiknek megvan a magukhoz való józan eszük, a hozzá való jogot megtagadja, őket illeti e szemrehányás.

## 79.

Inkább arról lehet szó, hogy az efféle elmélkedések — bármilyen eredményre jussanak is egyenként — vitathatatlanul az emberi ész *legalkalmasabb* gyakorlatai egyáltalában, legalábbis addig, ameddig az emberi szív egyáltalában csak arra képes, hogy az erényt örök boldogságot jelentő következményei miatt szeresse.

## 80.

Mert amíg az emberi szív ekképp, csak saját hasznát keresvén, az értelmet is csak olyan tárgyakkal akarja foglalkoztatni, amelyek testi szükségleteinkre vonatkoznak, addig ez inkább tompítja, mintsem élesítené az értelmet. Ha azonban azt akarjuk, hogy az értelem eljusson teljes felvilágosodásához — ami magával hozná a szív ama tisztaságát is, minek következtében képesek lennénk rá, hogy az erényt önmagáért szeressük —, akkor az értelem használatát teljességgel a szellemi tárgyakra kell összpontosítani.

## 81.

Vagy az emberi nem sohase jutna el a felvilágosodás és a tisztaság eme legmagasabb fokára? Sohasem?

## 82.

Sohasem? — Ne hagyd ezt a káromlást gondolnom, mindenható Jóság! — A nevelésnek megvan a *célja*; a nem esetében sem kevésbé, mint az egyes embernél. Akit nevelnek, valamire nevelik.

## 83.

Azok a hízelgő kilátások, amelyeket az ifjak elé szokás tártani; a tisztség, a jólét, amelynek képét fölillantjuk előtte, ugyan mi más, mint eszköz arra, hogy férfivá neveljük, aki még akkor is képes kötelességét teljesíteni, ha e kilátások a tisztségekre és a jólétre megszűnnek.

## 84.

Ezt célozza tehát az emberi nevelés; s az isteni ne érne el idáig? Amit a mesterségeknek az egyes esetében sikerül elérniük, az a természetnek az egész tekintetében nem sikerülne? Káromlás! Káromlás!

## 85.

Nem, jőni fog, bizonynal jőni fog a beteljesedés kora, amikor az embernek — bármennyire meg lesz győződve értelve a mindig jobb jövőről — semmi szüksége sem lesz már arra, hogy ettől a jövőtől mindjárt indítékokat is kölcsönözzön cselekedeteihez; amikor a jót azért cselekszi majd, mert az a jó, s nem azért, mert önkényes jutalmak járnak érte, olyan jutalmak, amelyek feladata csupán az volt, hogy állhatatlan pillantását korábban megrögzítse s erősítse, hogy a belső, jobb jutalmakat föl tudja ismerni.

## 86.

Bizonynal jőni fog az *új, örök evangélium* korszaka, amelyre magukban az újszövetségi tankönyvekben kaptunk ígéretet.<sup>9</sup>

## 87.

Lehet, hogy még a tizenharmadik és a tizennegyedik század bizonyos rajongói is ez örök evangélium egy sugarában részesültek, s csak abban tévedtek, hogy megjelenését oly közeli időre jövendölték.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> ... *ígéretet*.: János evangéliuma, 14, 6.

<sup>10</sup> ... *jövendölték*.: Giacchino da Fiore († 1200 k.) ferences szerzetes a történelmet az üdvtörténet szemszögéből három részre osztotta: az Ószövetség (az Atya), az Újszövetség (a Fiú) és az Örök Evangélium (a Szentlélek) korszakára. Inkább követői voltak azok, akik e tanítás alapján számítgatásokba fogtak, s a harmadik korszak kezdetét saját korukra, 1260 körülre várták. Vö. K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Metzler, Stuttgart 1983, 158—172. o., valamint Csapó Krisztina: „II. Frigyes császár mint Antikrisztus”, in: *Mediaevalia*, Budapest 1992, 53—69. o.



## 88.

Talán *a világ hármaskoráról* szóló tanításuk egyáltalán nem üres agyrém volt; az pedig bizonyos, hogy semmi rossz szándék nem volt bennük, amikor azt tanították, kell, hogy az Újszövetség éppúgy *elagguljon* majd, mint ahogyan az Ószövetséggel történt. Ami mindig változatlan maradt, az az ő esetükben is ugyanazon Isten ugyanazon ökonómiája volt. Mindig — hogy a magam nyelvén szólaltassam meg őket — az emberi nem általános nevelésének ugyanazon terve.

## 89.

Csakhogy ők túlságosan is siettették e tervet; csakhogy ők azt hitték, hogy kortársaikat — akik pedig még alig hagyták el a gyermekkort — felvilágosodás nélkül, előkészületek nélkül egy csapásra férfiakká tehetik, akik méltók volnának az ő *harmadik korszakukra*.

## 90.

S éppen ez tette őket rajongókká. A rajongónak a jövőre irányított pillantásai gyakran nagyon is helyesek, ám ő e jövőt nem képes kivárni. Szeretné e jövőt fölgyorsítani; szeretné, hogyha a jövő őáltala gyorsulna fel. Amihez a természet évezrednyi időt vesz igénybe, annak már az ő ittlétük pillanatában be kellene érnie. Mert mi haszna belőle, ha az, aminek jobb voltát fölismeri, nem lesz már az ő életidejében a jobb? Vissza fog talán jönni? Úgy hiszi, vissza fog jönni?

Különös, hogy mintha egyedül ez a rajongás nem akarna a rajongók közt újra divatba jönni!

## 91.

Haladj csak észrevétlen lépteiddel, örök Gondviselés! Csak ne hagyd, hogy ez észrevétlenség miatt kétségek támadjanak bennem! — Ne hagyd, hogy kétségek támadjanak bennem, s még akkor sem, ha úgy tűnnék föl előttem, hogy lépteid visszafelé mennek! — Nem igaz az, hogy a legrövidebb vonal mindig az egyenes.

92.

Oly sok mindent kell magaddal vinned örök utadon! Oly sok kitérőt kell tenned!

S mi volna, ha biztosak lennénk abban, hogy a nagy, lassú kereket, amely tökéletességéhez közelíti a nemet, csak kisebb, gyorsabb kerek hozza mozgásba, amelyek mindegyike a maga egyediségét itt odahagyja?

93.

S nincs ez másként! Épp azt az utat kell befutnia minden egyes embernek (kinek előbb, kinek később), amelyen a nem eljut tökéletességéhez. — „Egy és ugyanazon életben befutnia? Lehetséges volna, hogy valaki ugyanabban az életben érzéki zsidó s szellemi keresztény is lett legyen? Lehetséges volna, hogy valaki ugyanabban az életben mindkettőt meghaladja?”

94.

Ez persze biztosan lehetetlen! — De miért ne volna lehetséges, hogy nem volt egyetlen egyes ember sem, aki csak egyszer lett volna jelen e világon?

95.

Vajon ez a hipotézis azért oly nevetséges, mert a legrégebbi? Mert az emberi értelem — még mielőtt az iskola szofizmái megzavarták és meggyengítették — azon nyomban rábukkant?

96.

Miért ne volna lehetséges, hogy én magam is megtettem már egyszer az összes olyan lépést a tökéletességemhez, amelyek pusztán időleges büntetések és jutalmakat adhatnak az embernek?

97.

S miért ne tettem volna meg más alkalommal mindazokat, amelyeknek megtétele számunkra az örök jutalom kilátásait oly hathatósan segíti?

98.

Miért ne jönnék vissza olyan gyakran, ahányszor csak alkalmas vagyok újabb ismeretek, újabb készségek elsajátítására? Vajon oly sokat viszek *egyszerre* magammal, hogy még egyszer visszajönni már-már a fáradságot sem érné meg?

99.

Ezért nem? — Vagy mert elfelejtem, hogy már voltam itt? Jótétemény számomra, hogy ezt elfelejtem. A korábbi állapotaimra való visszaemlékezés jelenlegi állapotomnak csak rossz hasznátát engedné meg. De vajon amit most el *kell* felejtennem, azt örök időkre elfelejtettem?

100.

Vagy mert így túlságosan is sok idő menne számomra veszendőbe? — Veszendőbe? — S mit mulaszthatok? Hát nem enyém az egész örökkévalóság?

(Fordította Boros Gábor)

## TÁJÉKOZÓDÁS

### AZ OLASZ FILOZÓFIA 1945 UTÁN

SZABÓ TIBOR

A magyar közvélemény a XX. századi olasz filozófusok közül – jogosan – elsősorban a „nagyokat” ismeri: Benedetto Crocét, Antonio Gramscit és talán Giovanni Gentilét. Ők viszont mind a század első felében éltek. Helyesebben szólva Croce 1952-ben halt ugyan meg, de az 1940-es években már nem volt meg az az óriási szerepe az olasz kultúrában és filozófiában, mint azt megelőzően; Gramsci pedig – aki 1937-ben halt meg – csak 1947–48 után vált igazán ismertté és elismertté, Olaszországban és külföldön egyaránt. Gentile viszont – fasiszta szimpátiája miatt – igazán sem Olaszországban, sem másutt nem ért meg kiemelkedő sikert. Mégis a köztársasági Itáliában, metafizikai kapacitásuk miatt, őket tartották a követendő – és egyúttal elvetendő – példának. Azok az irányzatok, amelyekről a későbbiekben szó lesz, így vagy úgy kapcsolódnak a XX. század e három nagy olasz filozófusához.

Az olasz szakirodalomban már az 1980-as évek elején fölvetődött a kérdés: vajon 1945 valódi korszakhatárt jelent-e a filozófiában (lásd: *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Guida editori, Napoli 1982). Norberto Bobbio – a neves eszmetörténész és politológus – ezzel kapcsolatban azt a kérdést tette föl: „Bizonyosak lehetünk-e benne, hogy a jelenkori olasz filozófia bemutatásának kezdetekor 1945 releváns dátumnak tekinthető?” – majd a kérdésre így válaszolt: „Le kellene számolni végre azzal, hogy az eszmék története és a tények története ugyanazon a sínen fut.” (303. o.) Ezt a meggyőződést alkalmazza is talán legjelentősebb művében (*Profilo ideologico del Novecento*, Garzanti, Milano 1990, 209. o.). S valóban, mint ahogyan látni fogjuk, számos filozófiai áramlat, eszmei irányzat már a fasiszmus idején megindult és kibontakozott, amely aztán az '50-es–'60-as években szűnik meg. Mégis – érdekes módon – a legtöbb olasz filozófia- és eszmetörténet az új korszak kezdetét 1945-től számolja. Ez utóbbiakhoz sorolható a legnagyobb olasz filozófiatörténész, Eugenio Garin több munkája is: gondolunk itt elsősorban a több kiadást megért *Storia della filosofia italiana* három kötetére.

Ezekhez sorolható a *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi* című kötet is (Laterza, Bari 1985), amelyhez E. Garin írt előszót, „Az idealizmus agóniája és halála” címmel. Ebben fölveti, hogy éppen a II. világháború után vált kétségesse Croce és Gentile

filozófiai dominanciája, még akkor is, ha agóniájuk hosszabb volt. Ez azt is jelenti Garin számára, hogy az idealizmus halála csak jóval később, gyakorlatilag az 1950-es évek végén következik be. Véleményünk szerint azonban Garinnak ezt a megállapítását annak fényében kell vizsgálni, hogy ő maga is croceánus volt. Való igaz továbbá, hogy Croce „hosszú árnyékot vetett”, mégis, mint *élő* filozófia, már saját halála előtt megszűnt létezni. Nem véletlen, hogy éppen a háború utáni első években olyan erőteljesen léptek föl az olasz filozófusok az idealizmus hegemoniája ellen. Remo Cantoni az akkor legnevesebb folyóiratban, az *II Politecnico*-ban egyenesen az „idealizmus diktatúrájáról” beszélt, amely negyven évig uralta az olasz filozófiai életet, s amellyel Cantoni szerint most már le kell számolni. „Az olasz idealizmus, abban a formájában, amelyet historicista spiritualizként magára öltött Giovanni Gentile és Benedetto Croce gondolkodásában, miután az olasz kultúra mezejét sok évtizeden át kizárólagosan uralta, domináns volt az egyetemi katedrákon, a folyóiratokban, a kiadóknál, a tudatokban; ez az olasz idealizmus lassan a történelem lapjaira kerül.” (*II Politecnico* 1947, 37. sz., 5. o.) Garin ezt elsietett ítéletnek tartja, de a tények mégis talán Cantont igazolják. Ezek a tények pedig nem mások, mint e tanulmánykötet adatai, amelyhez ezt az előszót írta Garin. Maga is arról beszél, hogy a negyvenes években (a „Resistenza” ideológiáin túl, melyeket szépen elemezett Bobbio a *Profiló*-ban) három filozófiai tendencia volt megerősödőben: a neopozitívizmus, a marxizmus és az egzisztencializmus. E három tendencia – igaz: mindig egyúttal az idealizmussal (Crocével és Gentilével) való polémiában – igen figyelemreméltó eredményeket mutat föl a tanulmánykötet szerzői szerint.

A *kritikai racionalizmus* irányzatát – amely 1945-től kb. 1960-ig igen jelentős befolyásra tett szert Itáliában – Mario Dal Pra értelmezése szerint az Ész és a Tapasztalat momentumának összekapcsolása jellemzi. Kiemelkedő, nemzetközi rangú képviselője Antonio Banfi volt, aki már az 1926-os *Principi di una teoria della Ragione* című könyvében (erről magyarul Kéri Elemér írt) lerakta koncepciójának alapjait, amelyet aztán az általa alapított folyóirat, a *Studi filosofici* hasábjain fejtett ki alaposabban. A kritikai racionalizmus, amely a negyvenes évek végén közel került a marxizmushoz is (a *Studi filosofici* közölt írást Lukács Györgytől és Galvano della Volpétól), Ludovico Geymonat munkásságán keresztül az empirizmussal kapcsolódik egybe. Egy ideig szimpatizál a kritikai racionalizmussal az egzisztencialista Nicola Abbagnano is. Abbagnano kezdeményezésére 1953-tól viszonylagos rendszerességgel találkoztak egymással a racionalizmushoz közel álló gondolkodók. Ebből alakult ki azután az '50-es évek során az a filozófiai iskola, amit olasz neoilluminizmusnak nevezünk, s amelynek dokumentumai nemrég láttak napvilágot Olaszországban (*II neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia 1953–1962, Il Saggiatore, Milano*

1991). Geymonat tevékenységével pedig a „neoracionalizmus” az „emberi gondolkodás törvényeinek” a logikai elemzése felé irányul. A Bécsi Kör filozófusainak munkáit alapul véve gondolják tovább a tudományos megismerés, valamint a „kultúra és az élet” kérdéseinek tudományos kritériumait, elutasítva mindazonáltal azt a tézist, hogy a logikai-tudományos megismerés egyúttal a „filozófia végét” jelentené. Azonban a viták során egyre gyakrabban merült föl a kanti kérdés: melyek az ész határai? S a tapasztalat problémája egyre inkább azt mutatta, hogy az ész egységességét hirdető filozófusok „az ész válságának” jelenségével találják magukat szemben. Így az '50-es évek végén megindul a kritikai racionalizmus fölbomlása.

A *neopozitivizmus* viszonylag későn talál magának utat Olaszországban, ahol a klasszikus pozitivizmusnak sem volt jelentős fogadtatása. Mégis, már 1942-ben Giulio Preti a *Studi filosofici*-ban ismerteti a Bécsi Kör neopozitivizmusát, majd 1945 után megindulnak az olasz neopozitivista folyóiratok: az *Analysis*, a *Sigma* és a *Methodos*. Majd pedig 1946-ban, Milánóban, megalakul a „Centro di metodologia e analisi del linguaggio” Silvio Ceccato irányítása mellett, amely több konferenciát, találkozót rendezett az '50-es években. Ezeken három fő témát vitattak meg: az empirizmus kérdését, mely szerint csak a tudomány képviseli az igazi ismeretet, mert csak a tudomány ismeri el a jelentés empirikus kritériumát; az antimetafizika témáját, amely szerint a metafizikai rendszerek és megállapítások ál-kijelentések; s végül az analízis kérdését, amely szerint a filozófia nem más, mint nyelvi kifejezések és rendszerek logikai analízise. A kritikai racionalizmus és a neopozitivizmus e témákban gyakran – mint például Geymonat esetében – közös talajon mozgott, s általában az jellemezte, hogy a neopozitivizmust átértelmezve csaknem kizárólagos módszerként, kutatási eszközként használták. A '60-as évek végén pedig átalakult és átment tudományfilozófiába, anélkül hogy mélyebb nyomot hagyott volna az olasz filozófiai gondolkodásban. Nagyobb sikere volt viszont az analitikus filozófiának. Ferruccio Rossi-Landi, aki ezen irányzat legjobb olasz képviselője volt, a filozófiát mint „kézműves és technikai magatartást” védelmezte, amelynek nem a nagy általánosításokkal, hanem a kis nyelvi jelenségek elemzésével kell foglalkoznia. Wittgensteint ő Marxszal akarta kiegészíteni, hogy elvégezhesse a saját „specifikusan filozófiai nyelvi játékait”. Az analitikus filozófiával párhuzamosan a '60-as évek elején, szintén Geymonat kezdeményezésére, megindult az olasz tudományfilozófia kimunkálása is. Ez már – ahogyan M. Pera írja – meg akarta szabadítani a tudományfilozófiát „a neopozitivista szolgaságból”, s a filozófiai elmélet dinamikáját hangsúlyozta a neopozitivizmus statikusságával szemben. Ezt a vonalat viszi majd tovább Evandro Agazzi is.

A *marxizmusról* Giuseppe Bedeschi ad összefoglalót a jelzett kötetben. Kimutatja, hogy 1945 után ezen irányzatnak igen nagy vonzereje volt az értelmiségiekre, a

neoracionalistáktól az egzisztencialistákig. Megerősödése összefüggött azzal, hogy képviselői erőteljesen léptek föl egyrészt a crocei—gentilei idealizmus, másrészt pedig a Dewey-féle pragmatizmus ellen. 1945 és 1955 között a marxizmus Itáliában két szálon futott: egy historicista-dialektikus és egy materialisztikus-dialektikus szálon. Az 1956-os „megrázkódtatás” után a marxizmus „gramscizmussá” alakult át, amely egy ideig még növelni is képes volt népszerűségét. A Gramsci-féle marxizmus mellett azonban igen jelentős szerephez jutott a Galvano Della Volpe által képviselt „dialektikus- materialista” tendencia. Della Volpe szerint Marxot el kell különíteni Hegeltől és a pozitivizmustól egyaránt, mert ő — Engelsszel szemben — kezdetől fogva a gazdaság és az erkölcsi diszciplinák tudományos dialektikáját dolgozta ki. Ami Marxot mégis összeköti Hegellel, az a gondolat és a lét viszonyának dialektikus értelmezése. A „dellavolpizmus” — amely az elméletet mint Galilei-féle tudományt és metodológiát, a marxizmust mint szociológiát fogta föl — igen népszerű lett Olaszországban a '60-as években. Egyik legérdekesebb követője Lucio Colletti, aki végső következményeiig vitte az Engels-kritikát és a „dialmat” bírálatát. A marxizmus tehát próbált — Gramsci és Della Volpe nyomán — saját utat keresni magának, s ebben a történelmi események is segítségére voltak. 1968-ban az olasz marxista szerzőkön túl igen népszerű lett Horkheimer, Marcuse és Lukács György is. A történelmi események következtében azonban a marxizmus — Bedeschi szerint — a '70-es évek közepétől válságba került. Igaz, éppen 1975-ben publikálta N. Bobbio azt a két tanulmányát a *Mondoperaio* című folyóiratban, amelyben kijelenti, hogy a marxizmusnak nincs politikaelmélete. Ez éles vitát váltott ki, sokan reagáltak rá: Massimo L. Salvadori, Luciano Gruppi és mások. Bedeschi véleménye is az, hogy a nyugati társadalmak ma már olyan fázisba léptek, amelyet már nem lehet a klasszikus marxizmus fogalmai segítségével leírni.

Nagyon figyelemreméltó viszont az az elemzés, amit a kötetben Valerio Verrától az *egzisztencializmusról* és a *fenomenológiáról* olvashatunk. Ő rámutat az olasz filozófiai fejlődés egyik sajátosságára: arra, hogy eltérően a többi nyugat-európai országtól, Itáliában a fenomenológia nem *megelőzte*, hanem *követte* az egzisztencializmust, s a fenomenológia igazán a '60-as években vált népszerűvé, amikor már az egzisztencializmus filozófiája hanyatlóban volt. Igaz, hogy a neoracionalisták (Banfi, Preti) már a '30-as évek végén foglalkoztak a fenomenológiával, de az egzisztencializmus olasz képviselőit nem befolyásolta Husserl. Sőt, Nicola Abbagnano (a legnagyobb olasz egzisztencialista) egyenesen bírálta és elvetette a fenomenológiát. Annál inkább befolyásolta őket Heidegger, Wittgenstein, és természetesen saját filozófiai hagyományuk: Croce és Gentile. Annyira, hogy az olasz egzisztencializmus gyökereit Enzo Paci egyenesen Crocéban, Luigi Pareyson (az egyetlen, ma is élő egzisztencialista) pedig Gentilében vélte fölfedezni. V. Verra szerint az olasz egzisztencializmusnak is megvolt a két irányzata, a

laikus és a keresztény. Az előbbihez tartozók (Abbagnano, Paci) már a negyvenes években megfogalmazták „pozitív egzisztencializmusuk” lényegét: amíg a német és francia egzisztencializmusban az ember negatív sorsa (világba vetettség, szabadságra-ítéltség, szorongás, rettegés stb.) hangsúlyozódik, ők viszont egzisztencializmuson az ember szabad és pozitív kibontakozásának lehetőségét értették. A vallásos egzisztencializmus (Pareyson, Fabro) Karl Barth teológiáján nőtt föl és a perszonalizmus irányába fejlődött tovább: ennek a középpontjában is az Isten és a hit kérdése áll. Az egzisztencializmus Olaszországban az '50-es évek végén átalakul, s képviselői más szellemi horizontok (relacionizmus, szociológia) felé tájékozódnak. Egy kivétel van, Pareyson, aki még a '70-es—'80-as években is — most már laikus álláspontról — az egzisztencializmus aktualitásáról beszél.

Az 1945 utáni időben — éppúgy mint előtte — Olaszországban mindig is népszerű volt a *vallástudomány*. Az általunk tárgyalt időszakban főleg a neoskolasztika és a spiritualizmus volt igen hatásos. Cornelio Fabro és Augusto Del Noce egyaránt fölléptek a modern, ateista gondolkodással szemben, s Kierkegaard-t és Heideggert hívták segítségül a polémiaiban. S miközben célpontjuk főleg az ateista gondolkodás volt, akadt olyan neoskolisztikus is, aki a kommunizmus filozófiáját a keresztényihez közelinek tartotta (Luigi Capriolo). A keresztényi gondolat azonban széleskörűen hatott: befolyásolta például Emanuele Severinót, aki az olasz szkepticizmus (elsősorban a század '20-as éveiben élt Giuseppe Rensi) hagyományait folytatta, s ma az egyik legszínesebb egyénisége az olasz filozófiai életnek. Severino az egzisztencialista filozófiához is csatlakozik, amennyiben nem a létezésre, hanem a Semmire teszi a hangsúlyt, kijelentve, hogy csak a Semmi az igazi létező (lásd E. Severino: *L'Essenza del nichilismo*, Paideia, Brescia 1972).

A *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi* című kötethez hasonlóan érdekes az 1986-ban kiadott kötet: *Dove va la filosofia italiana?* (Laterza, Bari 1986.) Ebben a válogatott írások tartalmazó kis kötetben még élő klasszikusok (Del Noce, Bobbio, Colletti, Pareyson, Prini, Severino és mások) fejtik ki koncepciójuk lényegét. Emellett a kötet arra is keresi a választ, vajon az olasz filozófia *eredeti-e*, vagy sem. Erre a kérdésre a legkülönbélebb válaszokat olvashatjuk. Leo Lugarini azt mondja, hogy az utóbbi negyven évben az olasz filozófia — fölszámolva a Del Noce által is elítélt provincializmusát — képes volt „a világ gondolkodásának széles aspektusait asszimilálni magában”. Armando Rigobello viszont úgy fogalmaz, hogy csak a három nagy „-izmus” (neopozitivizmus, marxizmus, egzisztencializmus) válsága óta, tehát a '60-as évek elejétől került közelebb az olasz filozófia az európai gondolkodáshoz. Gianni Vattimo szerint az egész utóbbi negyven évre jellemző egy „hangsúlyozott kozmopolitizmus”; Carlo Augusto Viano szerint viszont éppen ezzel veszítette el eredetiségét az olasz



filozófia. Nagy vita alakult ki a nálunk is jól ismert Lucio Colletti és Vincenzo Vitiello között e kérdésről. Colletti szerint, aki az éles polémiák híve, Itália már jó egy százada „a germán filozófiai *Reich* egyik provinciája”, míg Vitiello tagadja ezt, de elismeri, hogy az olasz filozófia „sorsa az ismétlés”, habár az „alkotó ismétlés”.

Az említett köteteken kívül nagyon érdekes *körkép*et nyújt az olvasónak az 1987-es évtől kezdődően minden évben Gianni Vattimo, az olasz posztmodern legkiválóbb képviselője. Vattimo szerkeszti ugyanis a *Filosofia* '87, '88, '89, '90 című köteteket, amelyekben neves – elsősorban (de nem kizárólag) olasz – szerzőktől közöl olyan írást, amely vagy azt az évet elemzi, vagy azt az évet jellemzi. Ezek a kötetek igen nagy népszerűségnek örvendenek. S talán ezt kiegyensúlyozandó, az olasz kiadók – a posztmodern hatását ezzel kissé valóban visszaszorítva – egymás után jelentetik meg a klasszikus szerzőket. Egyre több könyv jelenik meg újra Croce filozófiájáról és etikájáról, nemrég hozták ki a Croce—Gentile levelezést több kötetben, E. Garin előszavával mintegy 800 oldalon kiadták Gentile legfontosabb műveit, s 1991 májusában adták ki Antonino Infranca *Giovanni Gentile e la cultura siciliana* (Roma, ed. l'ed) című kötetét is.

Ezzel körképünkben visszaérkeztünk kiindulópontunkhoz: az olasz klasszikus idealizmus nagy hatása tagadhatatlan, még ha ezeket a metafizikai tradíciókat a modern (de nem a posztmodern) korszakhoz lehet is kapcsolni. Az „élő” filozófia ma már nem a metafizikai „diszkurzus”, lassan talán már nem is a „neoheideggerianizmus”, hanem az ezeken az alapokon fölépülő új filozófiák, amelyek átvezetnek az 1989-es évvel mondhatni lezárult XX. századból a talán már megkezdődött XXI-be.

## HATALOM ÉS POLITIKA

Jürgen Habermas „*Theorie des kommunikativen Handelns*” című művében\*

MICHAEL TH. GREVEN

*...it is a sprawling, uneven  
work. It is, I would say,  
quite unnecessarily long.*  
A. Giddens (1985, 96)

Nemrégiben körkérdést intéztek a politológusi „céh” tagjaihoz, arra nézve, hogy kik is volnának a diszciplína legjelentősebb teoretikusai, s Jürgen Habermas az elsők között szerepelt (H. Honolka 1986, 50. o.). Tekintettel a politikatudomány szakembereinek illetén meggyőződésére, jogosnak tűnik számomra az a kérdésfelvetés,<sup>1</sup> hogy a politikatudomány tárgykörének milyen közelítési pontjai és magyarázati elvei mutathatók ki Jürgen Habermas eddigi főművében. Az alábbi gondolatok megfogalmazása során azzal a nehézséggel kellett szembenéznünk, hogy ezt a történetileg

\* „Macht und Politik in der „Theorie des kommunikativen Handelns” von Jürgen Habermas”, in: Macht in der Demokratie (hg. v. M. Th. Greven), Nomos, Baden—Baden 1991

<sup>1</sup> Az empirikus eredmények továbbelemzése valójában többféle irányt is vehet, hiszen amikor Beyme, Luhmann és Habermas — ebben a sorrendben — a „politikai elmélet” területének „jelenlegi legfontosabb képviselői” között soroltatnak föl, úgy fölvetődik a kérdés, hogy ennek a véleménynek vajon a politológia milyen felfogása is szolgál alapul? A szakágazat milyen önértelmezéséről tanúskodik két olyan szociológus említése, akik a diszciplinával szemben sokkal inkább szkeptikus viszonyról tettek tanúságot. Habermas egyébként — a harmadik helyen Fetscher és Hennis mögött — még a „politikai filozófia, eszmetörténet” kategóriában is szerepel, neve azonban nem merül fel az NSZK politikatudományának legfontosabb tizennégy képviselője között. A megkérdoztetek tehát mintha úgy tudnák, hogy a legfontosabb elméleti hozzájárulások mintegy „importálásra” kerültek, persze Beymesnek a diszciplinára sajátosan jellemző hozzájárulásán kívül, aki számos más könyve mellett készített egy kompetens „Bevezetés”-t is a diszciplinába, egyébként azonban egészen más jellegű műveket írt, mint Habermas vagy Luhmann. Módszertanilag vetve föl a kérdést: a „politikai elmélet” föltérképezett kategóriája vajon méri egyáltalán azt, amit első pillantásra mérni látszik?!

kialakult, diszkontinuitások és fejlődési lépések által jellemzett elméleti korpuszt nagyjából és egészében véve előfeltételeznünk kellett, s a mű itt középpontban álló mondandóját egyébként is egy számos előfeltevésre alapozott és egyidejűleg szelektív olvasat szellemében fejtjük ki, amely végső soron a mű valamennyi célkitűzésére kétség kívül nem lehet tekintettel. Ez a szelektív megközelítésmód jogos, tekintettel a diszciplína (a mű filozófiai és társadalomelméleti intencióihoz mérten persze perifériális) önfelvilágosító érdekeire — s számomra annál inkább figyelemreméltónak tűnik, ha ebből a kérdező elemzésből a *Theorie des kommunikativen Handelns* átfogóbb elméleti igényével kapcsolatban (hogy ugyanis a modern kor és a modern társadalmak megfelelő elméletét kínálná) kérdőjelek és általános fenntartások adódnak.

Bár Jürgen Habermas rendszeresen kritikai szellemben állást szokott foglalni aktuális politikai kérdésekkel kapcsolatban, s bár *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) című könyvében erőteljesen foglalkozott a politikai-adminisztratív rendszereknek és az államapparátusnak a szerepével a késő kapitalista rendszerek reprodukciójában, mégis azt kell mondjuk, hogy a politikáról eddig nem adott *szisztematikus* elemzést és elméleti meghatározást munkásságában. Thomas McCarthy is megállapítja: „Figyelemre méltó, hogy Habermas-nak a kommunikatív cselekvésről szóló könyvében oly kevés mondanivalója van a politikai rendszerről.” (1989, 584. o.) Ha most Jürgen Habermas politikai gondolkodásának egészéről volna itt szó, akkor persze helyénvaló volna, hogy különféle állásfoglalásait egyfajta terjedelmes szinopszis keretében komplex képpé foglaljuk össze. Tekintettel azonban arra a jelentőségre, amelyet Jürgen Habermas-nak a politika *teoretikusaként* szokás a diszciplínában tulajdonítani, arra szeretnék inkább koncentrálni, hogy kiderítsem: milyen szisztematikus helyiértékkel rendelkezik a politika Habermas fő művében.

Ezzel kapcsolatban szeretném hangsúlyozni, hogy elemzésemet milyen személyes látásmód határozza meg: az alábbi tárgyalást nemcsak a kritikai elmélet felől, hanem egy kritikai politikatudomány perspektívája felől is immanens szembesítő elemzésnek szánjuk. Habermas az utóbbi években bármennyire is igyekezett kifejtetni azt, hogy milyen távol került a kritikai elmélet általa „tradicionalistaként” értett közelítésmódjaitól, s bármennyire átadta is magát a konkurens társadalomelméletek, különösképp a rendszerelmélet és az analitikus nyelvfilozófia iránti affinitásnak, társadalomelméletének kritikai és fölvilágosító impulzusa, szándéka szerint, a kritikai elmélet folytatását jelenti, s ezt a tényt itt pozitív szellemben méltatom.<sup>2</sup> A Hegel-díj átvételekor

<sup>2</sup> Thomas McCarthy a kritikai szándék továbbélését a nyelvfilozófiai fordulat után a következő megfogalmazásban foglalja össze: „A kritikai elmélet célja — a mindenfajta

tartott beszédében megállapította — bevezetésképp és mintegy mellékesen —, hogy mit is jelent számára „az értelmes identitás normatív tartalma”: egy hegeli motívum továbbszövésével e fogalom létrejöttét a szabadság és az erőszak hiányának föltételei mellett tekinti, míg, megfordítva, a „hamis azonosság” olyan társadalmi állapotot jelent, amelyben „valamely mozzanataira széteső életösszefüggés egységét erőszakkal még fönn lehet tartani”. (Habermas 1976, 92. o.). Az alábbi kritikai elemzés során tehát csak annak fölmutatásáról lehet szó, hogy a fogalmi problémák miként teszik problematikus-sá magát a kritikai intenciót. Semmiképp sem a szándék hitelének megkérdőjelezése a célunk, hanem az, hogy számos fogalmi premisszájának elégtelen jellegét és ellentmondásosságát a politika sajátjogú elemzésének és magyarázatának érdeke felől világítsuk meg.

Jürgen Habermas művének tehát a politikatudomány művelői körében nagy jelentőséget szokás tulajdonítani, ennek ellenére figyelemreméltóan csekély számú szembeesítő elemzés született munkásságáról és mindenekelőtt főművéről. Elsősorban Ernst Vollrath éles és polemikus támadása jut az ember eszébe, aki saját fölfogását a Frankfurti Iskola kritikai elméletével való szakításként érti, amely meglátása szerint „különösképp ékes példája a politikához fűződő német viszonyulás hagyományos gyöngeségeinek” (1989, 192. o.). Megállapítása szerint a kritikai elmélet „idealisztikus vagy metapolitikai szellemenben érzékeli a politikát”, a politikára „inadekvát mércét alkalmazva” (1989, 193. o.). Mindössze egy „kultúrkritika” kifejeződése ez, „azok apolitikus viszonya a társadalom valós vagy vélt sérüléseivel szemben, akik nem is akarnak, vagy nem is tudnak e sebek gyógyítására vállalkozni” (1989, 197. o.). Olcsó eljárás azonban Max Horkheimerrel, Th. W. Adornóval és másokkal szemben a szemrehányás — a munkásságukban föllelhető valamennyi probléma ellenére —, hogy „nem akartak, vagy nem tudtak volna ama sebek gyógyítására vállalkozni”, amelyeket „a társadalom valódi sérüléseiként” éltek és szenvedtek meg, amelyek ugyanis a gyilkos fasiszmussá nőttek ki magukat úgy, hogy közben nem volt releváns vagy hatékony ellenállás. Nagyon is olcsó eljárás ez!

főlösképp hatalomtól mentes életforma — bennerejlik az igazság fogalmában és minden kommunikatív aktusban sor kerül anticipációjára.” (1989, 310. o.) Jóval megelőzve saját nyelvi fordulatát („linguistic turn”, A. Wellmer) Jürgen Habermas egyébként a demokrácia centrális meghatározását a következőképp fogalmazta meg: „»Demokrácián« továbbá amaz átfogó közéleti kommunikáció intézményesen biztosított formáit szeretnénk érteni, amely azzal foglalkozik, hogy az emberek — rendkívüli mértékben kibővült rendelkezési hatalmuk objektív körülményei között — miként akarnak és tudnak egymással élni.” (1968, 133 sk. o.)

Jürgen Habermas-szal szemben vezetett kritikáját Ernst Vollrath egy olyan folytonosság fölemlítésével intonálja, amelyet Habermas — bár közben „véghezvitte egész megközelítésmódjának teljes ártértékelését” (1989, 212 skk. o.) — épp politikai értékelésében tartott fenn. „Az a fundamentum”, amelyen Habermas saját elmélete is nyugszik, „a politika kultúrkritikailag értelmezett apolitikus fölfogása, amelyet egyebek között az is tükröz, hogy fönntartja a hatalom minőségileg meghatározatlan és differenciálatlan, valójában nem-politikai fogalmát. Az eredmény végül is a *Theorie des kommunikativen Handelns* helytelen elmélete.” (1989, 221. o.) A kritikának ez az aspektusa azonban jogosulatlan, az az állítása pedig tarthatatlan, hogy Habermas-nál az „uralomtól” meg nem különböztetett „politikafogalom” munkálna. Az én olvasatom fényében meglepőbb és elgondolkodtatóbb az a körülmény, hogy az uralom fogalma a *Theorie des kommunikativen Handelns*-ban nem jut szóhoz a politika szerepének meghatározásánál; a „politika” inkább — mint az alábbiakban majd megmutatom — problematikusán rövidre zártan kapcsolódik az „önállósodott politikai-adminisztratív rendszer” hatalmi alapú közigazgatási tevékenységéhez. E „politika” kapcsolatát a hatalommal Habermas nem tematizálja. Jürgen Habermas politikafogalma talán „apolitikus”; de ha ez valóban így van, úgy csak a funkcionálisztikus rendszerelmélet elkülönülési (differenciálódási) premisszáinak átvétele okán, amely a „politikát”, a szférák önállósodása miatt, úgy fogja föl, hogy az csak egy specifikus alrendszer „teljesítménye” a többi alrendszer számára, amelyekből a társadalom állítólag összeáll. Hasonló eredményre jut Otto Kallscheuer, aki, még a *Theorie des kommunikativen Handelns* megjelenése előtt vállalkozott Jürgen Habermas politikaelméletének elemzésére. „Jürgen Habermasnál persze megtaláljuk a kapitalizmus politikai rendszereinek valamiféle metaelméletét... Ez a teória azonban — alighanem a rendszerelmélet hatása alatt — lényegében a szűkebb értelemben vett adminisztratív-politikai alrendszer funkcionális és irányítási problémáira korlátozódik. Ezzel szemben teljes mértékben hiányoznak Habermas műveiből a politikatudomány »klasszikus témái.«” (1981, 171. o.) Kallscheuer is kínál magyarázatot e látlelettel kapcsolatban: „Habermasnak nem is lehet olyan politikaelmélete, amely képes volna rá, hogy az emancipáció iránti — korábban általa meg kifejezésre juttatott — gyakorlati érdeket elméletileg operacionalizálja, [...] ugyanis egy ilyen elmélet fölépítéséhez minden analitikus eszközt az ellenfél oldaláról vesz át, mégpedig a rendszerelméletből. [...] A rendszerelméleti eszközök és a habermas-i elmélet normatív alapozású céljai között

valójában szakadék húzódik.” (1981, 172. o.)<sup>3</sup> Teljességgel osztom Ernst Vollrath kritikáját ama fundálási eljárásról, amikor is „a politikai az igazság közvetítésével nyer megalapozást” (1989, 230 skk. o.), ami Habermasnál — az érdekek és vélemények területén is — az elvi konszenzus premisszáihoz és ahhoz vezet, hogy nincs kellő mértékben tekintettel minden egyes társadalom elkerülhetetlenül érvényesülő pluralizmusára. A véleményeltérések jelentős hányada — az érdekkonfliktusokról már nem is beszélve —, tehát a társadalmak legtöbb politikai kérdése valójában nem alkalmas rá, hogy az értelmes eszmecsere kritériumainak megfelelően konszenzusos megoldást nyerjen;<sup>4</sup> döntések meghozatalára, nem pedig ítéletalkotásra van szükség akkor, amikor az együttélés kérdéseiben kell dűlőre jutni. A modern társadalmakban az ilyen döntéshozatalhoz keretül szolgáló föltételeket kell a politikai folyamatoknak létrehozniuk. Az ilyen döntéshozatali folyamat demokratikus változatának egyik ismérve az, hogy a döntéshozatali föltételek nyitottak, tehát maguk is megvizsgálhatók. A demokráciának nincsenek a politika előtt és a politikán kívül megalapozott ill. biztosítandó olyan sikerföltételei, amelyekkel azt be lehetne biztosítani és meg lehetne védelmezni.

Kritikai vizsgálódásunk premisszáihoz — ezeket más helyütt részletesebben kifejtettem (Greven 1990) — szeretnék még néhány megjegyzést fűzni: a politika széles körben elfogadott meghatározása szerint a politika döntési folyamat a normák kötelező érvényességével és — ezt gyakran másodlagosnak mondják — a társadalmi gazdagság összetevőinek megoszlásával áll kapcsolatban. A politikai folyamat ilyen döntéseinek kötelező ereje az uralmi rendszer legitimitásából fakad, amely a döntéshozatal számára intézményes kereteket kínál. Az uralmi rendszer fogalma itt azt a körülményt is tükrözi, hogy az elvont értékek érvényességével és az anyagi javak elosztásával kapcsolatos döntésekre a társadalmi egyenlőtlenség föltételei közepette kerül sor. Az egyenlőtlenség többféle dimenzióra is vonatkoztatható: így a társadalom különböző tagjai és a belőlük szerveződő csoportok és szövetségek különböző mértékben képesek közelíteni és

<sup>3</sup> Már korábban foglalkoztam azzal, hogy Habermas és Luhmann politikai elméletei között affinitásokat találunk egy kommunikatív redukcionizmus értelmében (1987a).

<sup>4</sup> Hogy a gyakorlati eszmecserek megítélésének elsődleges szempontja lehetne igazságuk, e föltételezés részletes és meggyőző kritikáját adja Steven Lukes (1982), s érvelése, még ha ő talán nem is vonatkoztatta ezt közvetlenül a kommunikatív cselekvés elméletére, találó e teóriára is. Ugyanezzel a ponttal kapcsolatban fogalmazza meg éppily meggyőző észrevételét hermeneutikai szempontból Fred R. Dallmayr (1987). Egy Mannheimra emlékeztető tudásszociológia alapján is számottevő észrevételek fogalmazhatók meg, mint ahogy ezt például R. Ashcraft teszi (1987).

befolyásolni a döntési folyamatot, így az anyagi és nem-anyagi jellegű döntési eredmény szempontjából maga az uralmi viszony is rendszeren kedvezményez vagy hátránnyal sújt egyes egyéneket vagy csoportokat, s ez maga is egyenlőtlenség forrása. Az egyenlőtlenség ilyen viszonyainak fönntartása az egyes uralmi rendszerekben sohasem kizárólag az uralom érvényesítésének vagy repressziónak az eredménye, amelyek persze történetileg az uralmi berendezkedések kialakításánál nemritkán konstitutív szerephez jutottak. Az erőszak bizonyos potenciálja — amiként az az államhatalom és ennek specializált szervezetei részére rendelkezésre áll — a hatalom kiépítését követően is fontos latens forrása ezen egyenlőtlenség megvédésének vagy stabilizálásának. A politikai és társadalmi uralom normális feltételei mellett azonban a döntő szerepet a legitimáció kialakításának és a normatív integrációnak a folyamatai játsszák, szoros összefüggésben azokkal a hatalmi folyamatokkal, amelyek nem korlátozódnak a fizikai erőszakkal való fenyegetésre.

E rövid megjegyzésekkel és a politikatudományi evidenciák fölidézésével mindössze az volt a célunk, hogy Jürgen Habermas társadalomelméleti közelítésmódjával kapcsolatban néhány kérdést fogalmazzunk meg. Azok a kérdések állnak ennek során a középpontban, hogy a politikai folyamatban milyen szerep jut a konszenzusnak illetve az erőszaknak, hogy a társadalomelmélet egészének strukturális sémáiban hol helyezkedik el ez a politikai folyamat, s hogy milyen meghatározások adódnak Habermas politikaelméletének centrális fogalmaival kapcsolatban.

## **A „rendszer” és „életvilág” alapmodell, valamint a politika**

Ha Habermas társadalomelméleti koncepciójának fejlődését szakaszokra tagoltan végigkövetnénk az ötvenes évektől fogva — amiként ezt például Thomas McCarthy (1989) és Axel Honneth (1985) megtette —, úgy föltűnne a teoretikus előszeretete a különféle elvek dichotomizálása iránt,<sup>5</sup> amelynek végső kifutása eddig a „rendszer” és az „életvilág” olyan szembeállítására, amelyben korábbi fogalompárok oldódnak föl, mint például a „munka” és az „interakció”. Az emancipatorikusan orientált tár-

<sup>5</sup> Hasonló megfigyelést fogalmaz meg, bár más tapasztalati eredményre jut A. Giddens: „Habermas szereti a hármasságokban való fogalmazást; azok a táblázatok és osztályozások, amelyekről hemzsegnék a könyvei, gyakran alapulnak hármasság megkülönböztetéseken.” (1985, 97. o.) Vajon a hármasságok és kettősségek rendeződése a maguk sajátos viszonyában — a kettősségektől a hármasságokig — a racionalitás fokozásának par excellence logikáját követné?

sadalomfilozófiák átfogó habermas-i rekonstrukciója abban a — Marxszal szemben megfogalmazott — ellenvetésben érte el tetőpontját, hogy ő az „interakció” sajátjogú cselekvési és társadalmasítási modusát nem ismerte föl, s analitikus és elméleti szempontból egyaránt a „munka” társadalmasítási modusa alá szubszumálta. Ezáltal azonban, folytatja Habermas, Marx csak teoretikus szinten affirmatív módon azt a tényt tükrözi vissza, hogy a polgári-tőkés társadalom célracionális cselekvési formái váltak uralkodóvá, s így valójában elvész a marxizmus kritikai-normatív korrektívuma és mértéke. Adornónál végezetül ezeknek a tartalmaknak az elhalványulása hermetikussá válik, az elmélet kritikája a gyakorlattal nem törődő gesztussá lesz. Míg Habermas a hatvanas évek végén született korábbi írásaiban az „interakció” fogalmát még nagyobb jelentéstartalommal használta, mint amit eredetileg a „munka” fogalmával együtt tett elméleti építkezésének alapjává, a hetvenes években, bölcséletének úgynevezett „nyelvfilozófiai fordulata” után (A. Wellmer) — ezáltal részben a vele szemben megfogalmazott kritikai észrevételeknek menve elébe — az „interakció” átfogóbb fogalmát a nyelvileg közvetített kommunikációra, a „kommunikatív cselekvésre” redukálta, ez utóbbi fogalmat egyidejűleg tovább differenciálva Searl és Austin nyelvanalitikus kezdeményeinek átfogóbb recepciójával és földolgozásával. Habermas akkor tette meg a cselekvési típusok elméletétől a társadalomelmélethez vezető döntő lépést, amikor a cselekvési típusok e meghatározásait — mindenekelőtt tehát a célracionális cselekvéssel szembeállított kommunikatív cselekvést — immár nemcsak analitikus meghatározásokként alkalmazza, hanem ahhoz az evolúció-elméleti érveléshez kapcsolódva, amely (a rendszerek egymástól való elválását föltételezve) a társadalom két olyan „szférájának” *tényleges* konstitúciójából indul ki, amelyeket mindenkor az egyik cselekvési típus uralkodó szerepe és a másik gyakorlatilag elenyésző jelenléte révén kíván jellemezni: „E két cselekvési típus révén meg tudunk különböztetni egymástól társadalmi rendszereket azáltal, hogy a célracionális cselekvés vagy az interakció túlsúlya jellemzi-e őket. A társadalmak intézményes kereteit olyan normák adják, amelyek vezetnek a nyelvileg közvetített interakcióhoz. Vannak azonban olyan alrendszerek, mint amilyen [...] a gazdasági rendszer és az államapparátus is, amelyekben főleg célracionális cselekvési elvek intézményesülnek; [...] ennek megfelelően analitikus szinten is szeretnék általánosságban különbséget tenni (1) valamely társadalom avagy szociokulturális életvilág intézményes keretei, valamint (2) a célracionális cselekvés amaz alrendszerei között, amelyek ezekbe ágyazódnak.” (Habermas 1968, 64 skk. o.)

Még ha ebben a hatvanas évek végéről származó idézetben explicit módon csak a két szféra pusztán analitikus elválasztásáról van is szó, bizonyos megfogalmazásaival kapcsolatban már akkor is jelentkezhetek kételyek, hogy ezt az analitikus megkülön-



bőztetést vajon történeti és empirikus értelemben nem reifikálja-e.<sup>6</sup> A hetvenes évek során, a rendszerelmélettel való megismerkedés nyomán és evolúciós elméletének kidolgozásával (1976) Habermas azonban explicit módon is megtette ezt a lépést, ami konstitutív szerephez jut a *Theorie des kommunikativen Handelns*-ban is. Amiként Axel Honneth ezt meggyőző módon bizonyította, Habermas ezzel a váltással azt az üres helyet próbálja kitölteni, amely a hatvanas évek még teljes mértékben marxi—hegeliánus gondolkörében szereplő „egységes nembeli szubjektumnak” és e szubjektum történeti fejlődésének elvesztésével keletkezett. Számára „a rendszer fogalma kínálkozott. A

<sup>6</sup> E helyütt nem térhetek ki azokra a problémákra, amelyek már Habermas cselekvésselméletének és a cselekvések problematikus tipológiáinak szintjén is jelentkeznek. Kritikájában Hans Joas a következő mérleget vonja: Habermas „a cselekvés teleológiai vagy stratégiai modelljeit megkülönbözteti a normavezette, dramaturgiai és kommunikatív cselekvéstől. [...] Arra a következtetésre juthatunk, hogy Habermas [...] nem próbált igazán számot vetni a különféle cselekvések valós sokféleségével, s a kommunikáció nála úgy jelenik meg, mint ami alá mindenfajta nem-instrumentális cselekvést mintegy reziduálisan bele lehet pakolni.” (1988, 37. o.) Kritikájának fő éle arra irányul, hogy Habermas „lineáris megfelelési viszonyt tételez a cselekvési típusok, cselekvéskoordinációs típusok és társadalmi mezők között [...] S ha már egyszer sor került egy ilyen viszony elméleti etablírozására, úgy persze már semmilyen jelenség sem állíthatja meg Habermas érvelésmódjának mozgását, teljesen önkényesen mozoghat ide-oda az eltérő szintek között.” (1988, 40. o.) Thomas Saretzki éles ellenkritikával illette ezt a dolgozatot és az abban megfogalmazódó ellenvetéseket, még ha épp ezen a ponton elismeri is Joas igazát, mintegy mellesleg tanulmánya egyik lábjegyzetében rámutatva: „Ha a cselekvéskoordináció és reprodukciós funkciók ilyen elvont típusait »topologikusan« lokalizáljuk, tehát a konkrét cselekvési területek tapasztalati szintjén a felmerülő »operacionalizációs« problémák további tisztázása nélkül, úgy valójában a helytelen konkrétság logikai hibáját követjük el.” (1988, 69. o.) Saretzki egyébiránt „a társadalom többdimenziós fogalmáért” emel szót, amelyben egybe kell kapcsolódnia a „funkcionális”, „strukturális” és „dinamikus elemzésnek” (1988, 64. o.); meglátása szerint egyébként Habermas-nál — akinek a koncepcióját ennek ellenére erőteljesen védelmébe veszi — teljességgel hiányzik a harmadik sík, amelyet mindenekelőtt egy „intézményelmélet” és a „társadalom szereplőinek elmélete” révén tartana kiegészítendőnek (1988, 62. sk. o.). Ő azonban, akárcsak Habermas és a rendszerelmélet képviselői általában véve is, mindenkor csak azt jegyzi meg újra és újra, hogy az „integrációnak” van egy olyan szintje, amelyet cselekvésselméletileg nem lehet pótolni, miközben a cselekvésselméletek megfelelő fogalmai — amelyek korántsem korlátozódnak az intencionális cselekvési koordinációra, például az interakcionisztikus intézményelméletekre (E. E. Lau, 1978) — teljesen elhalványodnak.

társadalmi rendszerek olyan egységek, amelyek az objektív módon fölvetődő problémákat szubjektum fölötti tanulási folyamatok révén képesek megoldani.” (Habermas szavai ezek, lásd: Habermas/Luhmann 1971, 484. o.) A nem emancipációjának helyébe pedig a „funkcionális differenciálódás” és a „rendszerek” „racionalitás-fokozódásának” egyetemesként fölfogott mintája lépett. Emez eldologiasító, „reifikáló tendencia” következményeként, írja Axel Honneth (1985, 322. o.), Habermasnál két komplementer fikció keletkezik: az egyik a „rendszereké”, amelyek „normáktól mentes cselekvési szerveződések” volnának, a másik pedig az „életvilágé”, amely pedig „hatalomtól mentes kommunikációs szféra volna” (1985, 328. o.).

Azáltal mármost, hogy az elemzés céljait szolgáló cselekvési típusokat ilyen reifikáló lépés révén a társadalom valós és történeti értelemben egyaránt konstitutív szféráivá tette — amelyekre mindenkor az egyik vagy másik cselekvési típus dominanciája jellemző, s belső funkcionálási módozatuknak megfelelően ábrázolandók —, Habermas természetesen számos olyan problémát hoz be, amelyek a politikatudományi ismeretérdek felől csaknem megoldhatatlannak tűnnek.<sup>7</sup>

Az első probléma ama kérdésként fogalmazható meg, hogy a politikai folyamat tulajdonképpen milyen helyet is foglalhat el Jürgen Habermas „társadalmi rendszer” vázlatának topográfiáján? A *Theorie des kommunikativen Handelns* második kötetében (1981, 473. o.) találjuk „a társadalom kétlépcsős koncepciójának” tanulságos sémáját. Egyfelől az „életvilág intézményes berendezkedéseit” találjuk — a „magánszféra” és a „nyilvánosság” területeire tagolva —, másfelől pedig a „média-irányította alrendszereket” (teljességgel a rendszerelmélet média-elméletének szellemében), vagyis a pénz révén irányított „gazdasági rendszert” és a hatalom által irányított „közigazgatási rendszert”. A „magánszféra” és a „közélet” mint az „életvilág intézményes berendezkedései” önszabályozására a kommunikatív cselekvés nyelvfilozófiailag korábban kimutatott feltételeinek megfelelően kerül sor, tehát a „nézetegyeztetés” modusának megfelelően — ezzelegybként mindjárt részletesebben is foglalkozunk —, az alrendszerek racionalitási

<sup>7</sup> Ezt a kritikát a maga részleteiben különösképp a rendszerelmélettel foglalkozó könyvem harmadik részében fejtem ki (1974, 192 skk. o.). Hogy ez részben Jürgen Habermas elméletére is vonatkozhat — aki e könyv megírásakor számomra a kritikai elmélet egyik legfőbb képviselőjének számított —, annak idején nem vált számomra nyilvánvalóvá; éppoly kevésbé, mint Niklas Luhmann egyre fokozódó jelentősége (egyébként épp Habermas számára) — ezért az eredetileg tervezett Luhmann-fejezet helyett egy rész erejéig Georg Klauszal foglalkoztam... de kit is érdekel manapság Georg Klaus!? (Ezek azok a stratégiai melléfogások, amelyeknek az elkerülésében talán csak a fokozatok elérését célzó dolgozatok szakmai irányítóinak bölcsessége segíthet!)

kritériumai viszont mindenkor az őket uraló közegből, vagyis a pénzbeli, a hatalmi, illetve a cél-eszköz-kalkuláció megfontolásából adódnak. A kritikai szakirodalomban már számos alkalommal rámutattak arra az itt jelentkező problémára, hogy nemcsak a „magánszférát”, hanem az „életvilághoz” hozzárendelt „nyilvánosságot” is — függetlenül a Habermas által korábban kielemezett „szerkezetváltásától” — meghatározóan befolyásolnia kellene a kommunikatív cselekvés racionalitásának.<sup>8</sup> Ez egyebek között azt jelenti, hogy a hatalmi folyamatokat, szisztematikus és elméleti okok következtében, a polgári társadalomnak ebben a szférájában kizárólag egy olyan alrendszer megfelelő közegének külsődleges hatásaival lehet magyarázni, amelyet

<sup>8</sup> Habermas habilitációs írásában még ezt olvashattuk: „... a »nyilvánosságot« mint olyat történelmi kategóriaként elemezzük. Ebben a *limine* különbözik itt követett eljárásunk a formális szociológiától ...” (1969, 7. o.) A „történet kategóriaként” értett „nyilvánosság” Habermas ábrázolásában ismeretesen strukturális és funkcionális változáson ment keresztül, a következő eredménnyel: „A publikusság a (közönségszámára rendelkezésre álló) kritika elvéből (a közigazgatás és a szövetségek, mindenekelőtt azonban a pártok bizonyítást igénylő instanciái kezében) az irányított integráció elvévé változott át.” (1969, 226. o.) Ama „refeudalizáció” következtében, amelyet Habermas e művében megállapított, a „nyilvánosság” következő képe rajzolódott ki: „Ebben a szervezetek az állammal és egymás között kötendő politikai kompromisszumok kialakítására törekednek, lehetőség szerint a nyilvánosság kizárásával ...” (1969, 252. o.) „A »nyilvánosságot« csinálni kell, immár nem »létezik egyszerűen.«” (1969, 220. o.) Ha mármint Habermas e történetileg és tapasztalatilag argumentált elemzés nyomán a mai „nyilvánosságot” az „életvilág intézményes berendezkedéseihez” sorolja, úgy ezzel kapcsolatban fölvetődik a kérdés, vajon milyen viszonyban is áll egymással a valóság tudományos diagnózisa és az elméleti—fogalmi séma? Az a félelmem van, hogy immár semmiféle viszonyt sem lehet kimutatni közöttük! Ezt az elméletet immár nem érdekli az, hogy rendelkezik-e vagy sem tapasztalati referenciával — „szisztematikus” kifejtésre kerül; „konstruktivistikus beütése” van (M. Theunissen 1981, 43. o.). Jean Cohen is megállapította már: „Habermas politikai írásainak az a középponti ellentmondása”, hogy egyfelől „biztosít arról, hogy a késő kapitalizmus politikai életét még mindig a polgári nyilvánosság elvei irányítják, másfelől pedig bizonyítja, hogy immár megsemmisültek azok az intézményes keretek, amelyekből ezek az elvek kinőttek.” (1982, 341. o.) Bárá „proletár nyilvánosság” megvalósítási lehetőségeibe vetett problematikus bizalom alapján gondolkodnak ugyan, O. Negt és A. Kluge elemzése (1972) Jürgen Habermas kritikája mellett mégis sokszínű további anyagot kínál ama tétel bizonyításához, hogy a „nyilvánosság” hatalmi érdekek által átszőtt manipulációs mező, nem pedig az életvilág igazság-orientált kommunikációs szférája.

Habermas ebben a sematikában „igazgatási szférának” nevezi. Ugyanez érvényes a „magánszférára” is, amelyet — a fogalom marxista használatával kapcsolatos áthallásokat elkerülendő — talán inkább „az intimitás mikroszociális szférájaként” kellene jellemezni, hiszen azok a területek, amelyek Hegel és Marx számára még a polgári társadalom privátszférája szempontjából konstitutívak voltak, így a gazdaság és a szükségletek rendszere, Habermas-nál és a rendszerelmélet képviselőinél már nem számítanak idetartozónak. A rendszerelmélet *Ausdifferenzierungstheséje*, az egyes szférák önállósodását kimondó tétele itt is felváltotta a történeti és jelenkori társadalom materialisztikus elemzését és szemléletét. Anélkül hogy most itt részletekbe menően fogalmazhatnám meg érveimet, avagy mélyebben betekinethetnék a történeti-tapasztalati anyagokba és vizsgálódásokba — amelyek persze nagy számban állnak rendelkezésre —, első ellenvetésként arra szeretnék rámutatni, hogy amikor a cselekvési típusok analitikus megkülönböztetésének helyébe a „rendszer” és az „életvilág” elválasztása lép — a rendszer állítólag a kommunikáció szférájáról leváltan, az életvilág pedig a kommunikáció által konstituáltan —, úgy egy olyan tény-ellentétes idealizáló előfeltevés behozatalára kerül sor, amely miatt (épp a „nyilvánosság” elemzése során), belső szabályozottságát és osztársadalmi hatásait tekintve egyaránt, a *tulajdonképpeni* hatalmi folyamatok elemzése reked kívül a figyelem horizontján.

Idealizáló az az előfeltevés, hogy létezne elvileg a kommunikatív cselekvésen, tehát az igazság-szellemű nézetegyeztetésen alapuló „életvilág”, hiszen ezáltal az eszmecserék igazságképességének — hogy Karl-Otto Apel kifejezését alkalmazzuk — „transzcendentálpragmatikai, az argumentatív eszmecsere önreflexiója számára hozzá nem férhető kiindulási föltétele” földadásra kerülne, egy olyan előfeltevés kedvéért, hogy „az életvilágbeli kommunikáció nyelvi-leíró értelemben fölmutatható viszonyokkal rendelkezik”, amelyek *ténylegesen* mindenkor az igazságot kell céllozzák (Apel 1989, 55. o. és passim). Ezen a ponton így Habermas egy tapasztalati összefüggést illetően kerül a bizonyíthatóság és a cáfolhatóság hatókörébe. Önértelmezése szerint e vonatkozásban ismeretesen Piaget és Kohlberg kognitíviztikus fejlődéslélektanának evolúció-elméletileg továbbfejlesztett változatát alkalmazza. Időközben azonban kiderült, hogy ennek az egyetemes érvényessége — az olyan fogalmakkal egyetemben, mint a filogenetikus „átvitel” (Honneth 1985, 312. o.) — jó okkal kérdőjelezhető meg. Thomas McCarthy — aki érveinek tárgyyszerű tartalmát tekintve megvesztegethetetlen, megfogalmazásainak formájában azonban Habermas iránti teljes szimpátiáról tesz tanúságot — ellenvetéseit a következő tanácsban összegzi: „E problémákra és nyitott kérdésekre tekintettel Habermas-nak alighanem azt tanácsolhatnánk, hogy eddigi eljárásához képest elővigyázatosabb és kritikusabb viszonyulást alakítson ki a kognitív fejlődésléleletekkel szemben. Kétségkívül nem teheti meg, hogy ezekre hivatkozva próbálja univerzalisztikus

igényeit bizonyítani.” (McCarthy 1989, 557. o.; lásd még 297 skk. o.) Minthogy a *Theorie des kommunikativen Handelns* a jelenkori társadalmakkal szemben azzal az igénnyel lép föl, hogy tapasztalati-leíró értelemben helyes — s olyan igény ez, amely épp az önmagát valóság tudományként értelmező politikatudomány érdeklődését kelti föl —, fölvetődik a kérdés, hogy ezek az elméleti kijelentések vajon „megfigyelés révén ellenőrizhető” tételekké „operacionalizálhatók”-e. Az „életvilág”, tehát a „magánszféra” és a „nyilvánosság” intézményei (Habermas 1981, 2. köt., 473. o.) részlegesen csak azáltal válhattak hatalom- vagy pénz-irányítottá, hogy sor került „rendszerek” általi „kolonizálásukra”; a sajátlagos hatalmi folyamatok ott elméletileg éppúgy ki vannak zárva, mint a hatalmi alapú cselekvés-koordináció avagy a normák tényleges érvényességének keréskötélje. Hasonlók érvényesek a „nyilvánosságra” és a kommunikáció és cselekvés-koordináció ott zajló folyamataira. Ha ez valóban így van, vajon Jürgen Habermas hisz-e a konstruktivisztikus elméleti építkezés ama légius építményeinek, amelyeket legalábbis implicit módon állít napjaink politikai társadalmának „valóságáról”?! A család, ez a „polgári-család-örültekháza”, a nemi viszonyok e területen és másutt — nos, mentesek volnának ezek a hatalmi viszonyoktól, konszenzusra alapozottak lennének és nézetegyeztetésre orientáltak?! És mi a helyzet a „nyilvánossággal”, amely J. Habermas figyelemre méltó osztályozása szerint nem tartozik a tulajdonképpeni „politikai szférához” — mentes volna a hatalomtól, konszenzus alapú és nézetegyeztetésre-orientált lenne?! Korábban (Habermas 1969) más volt a véleménye!

A társadalmat és a rendszert integráló folyamatok eredeti analitikus megkülönböztetése valóságos ontologizáló metafizikává önállósodik,<sup>9</sup> s ez oda vezet, hogy, elméleti értelemben prekonceptuálisan, a cselekvési összefüggések vagy kizárólagosan a szubjektív cselekvési orientációkra vonatkoztatottan, vagy a cselekvési következmények funkcionális összjátékából adódóan alakulnak ki, s ez tarthatatlan álláspont. Lehet

<sup>9</sup> „Amint megmutatkozott, Habermas egész konstrukciójának problematikus jellege az újra és újra érvényesülő társadalomelméleti dualizmusban keresendő. Mégpedig szubsztanciálisan »kikocsonyasodó« dualizmusról van szó; [...] a »rendszer« és az »életvilág« ugyanis nemcsak metodikus és elméleti konstrukciókként szerepelnek, hogy a társadalmi jelenségek rendszerként és életvilágként legyenek vizsgálhatók, hanem a modernség társadalomontológiailag különálló és mintegy megszemélyesített tényezőivé válnak, amelyekhez egyértelműen társadalmi cselekvési területek rendelődnek hozzá. Ez a fundamentalisztikus visszaesés egy filozófiatörténeti szellemben régi keletű két-szubsztanciális dualizmusba, föltűnően ellentétben áll Habermas önértelmezésével, aki azt állítja, hogy megszabadít bennünket a fundamentalizmustól.” (H. P. Krüger 1986, 234 sk. o.)

persze a „családot” rendszerként elemezni, mint ahogy a nyilvánosság egyes funkcionális komponensei sem kizárólag cselekvési motivumokból vagy abból adódnak, hogy az érintettek ezeket mindenre kiterjedően egyeztették volna. A hatalom, de a pénz és a jog itt is konstitutív szerephez jutnak — ahogy az élettapasztalatról le nem váló elemzésnek amúgy is el kellene ismernie —, korántsem lehet tehát ezeket a faktorokat teljességgel exogén jelenségekként meghatározni.

Mintegy tükörképszerűen lehet ugyanezt az ellenvetést a társadalomnak Habermas által rendszerelméletileg leválasztott politikai döntési rendszerével kapcsolatban megtenni: a „rendszer” és az „életvilág” reáltársadalmi elválása, így Habermas, azt eredményezte, hogy „a rendszermechanizmusok mindinkább leválnak az (életvilág) társadalmi struktúráiról, amelyekben sor kerül a szociális integrációra. [...] ezek a rendszermechanizmusok a normáktól és értékektől messzemenően függő társadalmi érintkezést irányítják, ugyanis a célracionális gazdasági és a közigazgatási cselekvés alrendszerait” (Habermas 1981, 2. köt., 230. o.). Amiként az „életvilágon” belüli társadalmi folyamat apriori hatalommentesnek számít és valóságos létezése mint ilyen tételeződik, úgy most a másik oldalon a „rendszer” és az „életvilág” dichotomizáló megkülönböztetése oda hat, hogy az értékek érvényességére vonatkozó döntések központi politikai folyamata, illetve az anyagi források odaítélése a másodlagos elosztás során, valamint — ahogyan ezt Habermas nevezi — a „szervezeti teljesítmények”, ezek mind kizárólagosan célracionális folyamatnak számítanak, amely mentes az érték- és normaképzés belső folyamataitól. Amint az iménti idézetből érzékelhető, Habermas elismeri azt, hogy az életvilág társadalmi érintkezéséből bizonyos hatás norma- és értékképző vonatkozásban jelentkezik a politika területén is, a „rendszer-immanens” folyamatoknak azonban kizárólag célracionálisan, a rendszerfunkcionalitás kritériumainak megfelelően kell zajlania. A tapasztalatilag tájékozott politológus számára — vajon az újságolvasó filozófus számára nem? — ez enyhén szólva meglepő kijelentés a politikai rendszer belső cselekvési logikájáról; ez megszorítások nélkül áll még akkor is, ha Habermas jelzett sematikájának megfelelően (1982, 2. köt., 473. o.) kizárólag a szó szorosabb értelmében vett „közigazgatásból” indulnánk is ki. Szélesebb értelemben azonban sem ez, sem a „politikai-adminisztratív” rendszer nem működik automatikusan — kizárólag a cselekvési következményeknek a „cselekvők háta mögötti” rendszerkoordinációjával. Max Weber híres meghatározása a célracionálisan cselekvő közigazgatásról „ideáltípus” volt, nem pedig tapasztalatilag érvényes kijelentés a tényleges hivatalok és más igazgatási apparátusok belső ügyviteli folyamatairól. A pártokra vagy a miniszteri találkozókra pedig még kevésbé vonatkozik. Hogy ezekben miként is mennek a dolgok, azt a tapasztalati szellemű igazgatási és politikatudomány persze nagyon is jól tudja: ugyanis, a szó legteljesebb értelmében, „életvilágilag”. Vagyis

a belső funkciókat és reális folyamatokat egyáltalán nem lehet csak a mindenkori szervezet formális sémájából, törvényes szabályaiból és hierarchikus utasítási viszonyaiból levezetni, hanem a cselekvők tudatos és megfontolt cselekvési koordinációjának megértésére van szükség, amely akár bizonyos „igazgatási kultúrában” vagy „stílusokban” is leülepedhetett — ami egyáltalán nem azonos a szervezet formális meghatározásával. Ezekben a „rendszerekben” is egybekapcsolódnak értékálláspontok és érdekek, amelyek számára az előzetesen adott szervezeti meghatározások mindenkor csak a stratégiai és kommunikatív cselekvési orientáció határföltételeit képezik. Az élettapasztalat azt mutatja, hogy tisztán személyes motívumok is hatnak a szervezeti célkitűzések mellett.

A modern társadalom centrális politikai folyamatainak minőségéről tett kijelentések, amelyek a cselekvési típusok elemzési megkülönböztetésének szemszögéből érthetők ugyan, a jelenkori társadalom nyilvánosságának és politikájának történelmi és tapasztalati viszonyaival azonban egyáltalán nem állnak összhangban és nem is egyeztethetők össze, meglepő módon harmonizálnak az úgynevezett „technokrácia-tézis” kijelentéseivel, amelyet az ötvenes évek végén és a hatvanas évek elején Hans Freyer és Helmut Schelsky képviselt prominens módon. E részleges egybecsengéssel korábban már foglalkoztam (Greven 1987b). E törekvés lényegében az „ipari társadalmak” jelenkori fejlődését igyekezett ábrázolni, a „politika elhalásának” tételét vallotta, amelyet társadalmilag és mindenkor szervezetileg is értékelő döntésként értelmezett az elvi cselekvési és értékelési kontingencia körülményei között. Az „ipari társadalom” fejlődését állítólag az állam illetve a politikai rendszer területén is a célracionális cselekvési típus uralkodóvá válása jellemzi, s a politika — Schelsky ironikusan Leninhez kapcsolt kijelentésének megfelelően — pusztá igazgatássá válik. Úgy tűnik, terminológiaiilag sem véletlen, hogy a politikai rendszer Jürgen Habermas sematikájában „igazgatási rendszerre” redukálódik, amelynek fogalmi jellege arra korlátozódik, hogy az életvilág területei és a gazdasági rendszer számára „szervezeti teljesítményeket” és „kötelező erejű döntéseket” hozzon. Habermas, érdekes módon, implicite azokat a szigorú rendszerelméleti premisszákat is átveszi, amelyeket Niklas Luhmann nemrégiben az egyik politológus-kongresszuson fogalmazott újra, hogy ugyanis a célracionális cselekvési típusnak a „média-elmélet” szerint önállósult alrendszerei képesek ugyan egymásnak kölcsönös „teljesítményeket” nyújtani, más alrendszerek vagy akár a „társadalom” „irányításához” azonban nem képesek hozzájárulni (N. Luhmann 1989).

A „rendszernek” és az „életvilágnak” állítólag a valós történelemben végbemenő elválása — amely megítélésem szerint tehát inkább analitikusan megkülönböztetendő cselekvési típusok elméleten-belüli reifikálásának következménye — a politikai

folyamatok gondolati megragadása szempontjából a következő következménnyel jár: egyfelől az érték- és a normaképződést és az ehhez kapcsolódó valamennyi intézményesülési folyamatot, amelyek az emberek társadalmi cselekvését irányítják a modern társadalmakban, a kommunikatív „nézetegyeztetés” olyan hatalom- és pénz-befolyásolta folyamatának kell tartanunk, amely nyelvfilozófiai premisszáit tekintve elvi értelemben konszenzusra fut ki. Ezzel kapcsolatban nem érintem a továbbiakban Habermas premisszáinak lehetséges és mások által már kifejtett nyelvfilozófiai kritikáját,<sup>10</sup> amely terminológiailag a „nézetegyeztetés” terminusban találja meg szimptomatikus kifejeződését. A „nézetegyeztetés” egyfelől a (konszenzusorientált) kommunikatív cselekvés folyamatát jelzi, másfelől pedig annak eredményére utal.<sup>11</sup> A nyelvi kommunikáció transzcendentális elemzésénél még megfelelhet annak az emfatikus mondatnak a megfogalmazása, hogy „a nézetegyeztetés téloszként az emberi nyelvben bennelakozik” (1981, 1. köt., 387. o.), ám ha ezáltal realiter föltételezzük, hogy így a norma- és értékképződési folyamatok valós minőségéről tettünk kijelentést „az életvilág intézményes berendezkedéseinek” terén, akkor tarthatatlan idealisztikus csúsztatást követünk el. „A »hatalmat« így csak a rendszerintegráció síkján tekintjük a társadalmi cselekvés koordinálása egyik eszközének, úgyhogy az uralom konstitúciójának és reprodukciójának valamennyi rendszer előtti folyamata ki kell rekedjék a látókörből.” (A. Honneth 1985, 331. o.) Legalább ennyire plauzibilis okok miatt — amelyekre itt nem térhetünk ki részletesebben —, a modern kor racionalizálási folyamatainak következményeként fölfogott konszenzus-hipotézis ellenére, abból kell kiindulnunk, hogy az életvilágban létrejövő normatív és értékelő folyamatok ellentmondásos viszonyban

<sup>10</sup> Ez a kritika azt veszi célba, hogy Habermas föltételezi a nyelvi nézetegyeztetés hatalommentességét: „A nyelvi aktusok a társadalmi viszonyok hálózatában mindenkor hatalmi hatásokat váltanak ki; [...] nem létezik a tiszta nézetegyeztetés hatalmi vákuuma, ez mégcsak kívánatos sem volna. [...] A hatalom nem idegen testként vagy kivételesen uralomtámogatta érdekek szolgálatában injekcióztatik be a társadalmi cserefolyamatokba [...] az illokúciós kötőerőkben, amelyek a nyelvi aktusokat, paradigmatikusan például az ígéreteket jellemzik; a hatalmi hatások már eleve bennerejenek.” (G. Gamm 1987, 66 sk. o.) Lásd ehhez A. Wellmer meggyőző kritikáját az igazság konszenzuselméletével kapcsolatban (A. Wellmer 1986, 69 skk. o.).

<sup>11</sup> A leggondosabban Fred R. Dallmayr dolgozta ki ezt a kritikus problémát: „Bár gyakran utal arra és próbálkozik is azzal, hogy megvilágítsa fogalmait, a dolgozat (»A kommunikatív cselekvés elmélete«) kényelmetlenül ingadozik egy olyan cselekvési mód között, amely elsődleges és preszubjektív konszenzuson alapul, illetve amely a konszenzust divergens egyéni elképzelések kimenetelének tartja.” (1987, 163. o.)



állnak és versengenek egymással. Ez a racionalizálás épp azt kívánja meg, hogy erőteljesebben vegyük figyelembe a politikai értékelő folyamatokat az „életvilág” intézményei szempontjából is; normative szólva: „az életvilág” intézményeinek demokratizálódását. Hogy az az analitikus módon megfogalmazott premissza, mely szerint, „aki beszél, annak eleve törekednie kell a nézetegyeztetésre”, valóban képes volna a társadalmi kommunikációs folyamatok logikájának modellálására, számomra igencsak kétségesnek tűnik; a bizonyítás terhe mindenesetre azé, aki megfogalmazza ezt a tézist. Ennek bizonyítása Habermas-nál épp az „életvilág intézményes berendezkedésének” síkján nem sikerül, hanem mindössze azáltal sugalmazza, hogy mintegy „áthozza” a nyelvi kommunikáció univerzál-pragmatikájából. A társadalom hétköznapi politikai életének centrális problémáját elemezve az a lényegi kérdés, hogy a politikai folyamatban miként lehet elérni a normák viszonylagos kötelező erejét, legalábbis a funkcionálisan kielégítő mértékig, tekintettel a mindenkori értékképződési folyamatok fölszámolhatatlan pluralizmusára, lezáratlanságára és lezárhatatlanságára. Ez a centrális probléma azonban kireked a habermasi elméletből a premisszák következtében, s így a tapasztalati kérdésfölvetések hatóköréből is kikerül. Másfelől pedig a politikai folyamat olyan képe alakul ki — ez persze Habermas-nál szisztematikus összefüggések mentén nincs kidolgozva és örvendetes módon ellentmondásban áll politikai föllépéseivel —, amelyben kizárólag célracionális problémamegoldási és irányítási folyamatokról van szó. Olyan elképzelés ez, amelyet a tapasztalati orientált politológus és a rendszeresen tájékozódó újságolvasó vagy média-követő ember egyaránt kizárólag egy bölcselő elképzelésének tarthat, s amely nagymértékben megfelel egyes vezető politikusok és konzervatív teoretikusok technokratikus ideológiájának és ama tézisének, hogy magukban a dolgokban érvényesülnek kényszerek. A politikai rendszer valóságában egymással konkuráló és össze nem egyeztethető érték-tételezési és -normálási stratégiák hatalomtámogatott módon ütköznek egymással, s a politikai rendszer mindenkori „output”-ját nagymértékben a különböző politikai csoportok és szereplők ilyen hatalomtámogatta érték-tételezési konkurenciájának intencionális következményei határozzák meg. Semmiféle konszenzus-premissza sem nyújthat segítséget az adózási vagy a külpolitika terén; a 218. paragrafusban nincs szó konszenzusra kifutó igazságorientált kommunikációról. „A habermasi föltételezéssel szemben úgy tűnik, hogy a gyakorlati kérdések eldöntése nem annyira argumentumok, mint inkább hatalom révén történik...” (R. Schmalz-Bruns 1989, 38. o.) Ha rekonstruáljuk azt, Habermas műveinek sorát áttekintve, hogy miként is alakult ki nála a politika ilyen látásmódja, úgy azt találjuk — s ezt másutt már részletesen megfogalmaztam —, hogy amikor a hatvanas évek elején Habermas kritikailag szembesült a konzervatívok technokratikus fölfogásmódjával (e vonatkozásban hasonlóan Herbert Marcuséhoz és talán az ő hatása

nyomán), egyidejűleg sajátos módon e gondolkör hatása alá is került, s ez az inspiráltság későbbi művének rendszerelméleti szellemű részeiben aktivizálódott (1987b). A késő kapitalista társadalmak politikai viszonyainak az a modellje, amelyet Habermas elsősorban a politikai-adminisztratív rendszernek a társadalmi reprodukcióhoz szükséges funkcionális irányítási feladatai felől rajzolt meg (Habermas 1973, 1981) sajátos belső ellentmondásba került amaz emancipációsstratégia demokraci elméleti és normatív premisszáival, amely fönttartotta a fölvilágosodás és az „értelmes identitás” szándékait. Egy ilyen stratégiának ugyanis a politikai folyamatot analitikus és teoretikus értelemben éppenséggel úgy kellett elgondolnia, hogy az ne váljék le az életvilág intézményes berendezkedéseinek érték- és normaképző folyamatairól. Aki egy ilyen önállósodási tétel védelmére kel — s az ilyen koncepciókat az „állam-rezon” megjelölés alatt a technokratákon kívül a leggyakrabban ugyebár konzervatívok szokták képviselni —, nos, az ezt rendszerint azért teszi, hogy mindenkor az állítólagos „állam-rezon”-ból szükségszerűen következő cselekvéseket az értékekkel és az erkölccsel foglalkozó eszmecserék területén kívül tételezhesse. A magánerkölcsnek és az erkölcsmentes hatalmi politikának ez az elválasztása ideológiaként mindenkor annak megakadályozására szolgál, hogy kibontakozhassanak a politikai folyamat céljait és eszközeit illető, értelmesen szervezett társadalmi diskurzusok, illetve hogy participatív döntési folyamatokra kerülhessen sor. Épp J. Habermas tartozik azonban kiemelkedő személyiségként azok közé, akik a nyilvánosság előtt újra és újra szorgalmazni szokták az ilyen eszmecserék szükségességét. Ám az elméletében testet öltő koncepció a politikai döntések területét — amelynek legbensőbb magvát az úgynevezett szuverenitás alkotná — kívülre helyezi az értékrendszerek társadalmi megalapozásának és kritikájának a modern korra jellemző fejlődési folyamatán. Idéztük már, hogy J. Habermas „demokracián” elsősorban azt az intézményesen biztosított általános kommunikációs folyamatot kívánja érteni, amely a „társadalombeli” együttélés formáiról és céljairól folyik; vagyis egy működő demokráciában maga a társadalom válik önmaga számára témává, tesz szert reflexivitásra, s vitatja meg a különféle meglátások és értékek jegyében az együttélés szempontjából szükséges vagy többségileg kívánatosnak tartott döntéseket. Habermas a későbbiekben e koncepcióját a hatvanas évekhez képest explicit módon is szűkíti. A demokratikus projektumnak a fölvilágosodás óta az „az elképzelés hat az alapján, hogy a társadalom a politikai-adminisztratív hatalom neutrális eszközeivel képes önmagára hatni”, fejt ki; és, mint folytatja: „Épp e várakozásban nem kellett csalatkoznunk.” (1985, 419. o.) Ily módon, amiként állítólag a gazdaság, úgy a politika is „[...] manapság ténylegesen is egy funkcionálisan önállósult részrendszer ügyletévé vált; s ez a többi részrendszerrel ellentétben nem rendelkezhet olyan mértékű autonómiá-

val, ami a központi irányításhoz, tehát a társadalomtól mint totalitástól kiindul és ehhez visszakapcsolódó hatáshoz volna szükséges” (1985, 418. o.).

Ez azonban mégiscsak azt jelenti, hogy „a demokrácia mint az eszmecsere intézményesülése”, Jürgen Habermas „kritikai elméletének ez a gyakorlati-politikai vezéreszméje”, amiként Thomas McCarthy kifejti (1989, 332. o.), megáll a „rendszerek” kapuja előtt, amelyek „normamentesen”, vagyis a konfliktus és konszenzus dimenzióin túl, kizárólag a funkcionális hatékonyság mértékeinek megfelelően működnek, így koordinálva a cselekvések öntudatlanul-maradó, vagy legalábbis intencionálisan nem befolyásolt következményeit.

A „társadalom topológiai fölosztása” (Bolte 1989, 11. o.) „rendszerekre” és „életvilágra” a modern társadalmak politikai folyamatának fogalmilag egységes megragadása szempontjából irritáló olyan következménnyel jár, amelyek épp demokráciaelméletileg és normatíve nem kielégítők.

A „politika” Habermas-nál a „rendszer” és az „életvilág” megmerevedő választóvonalára mentén esik szét kettéfelé; egyfelől a politikai akaratképzés kizárólag az utóbbihoz tartozó összetevőjére, másfelől pedig arra, ami kizárólag a „rendszerhez” tartozó „döntés” és „teljesítés”, tehát a kormányzat és a közigazgatás asztala. A „demokrácia” ezáltal az „életvilág” intézményes berendezkedéseiben zajló akaratképzésre, elsősorban a nyilvánosságra korlátozódik, funkciója a „legitimáció” teremtése, amely a döntési és irányítási rendszer működésének környezeti előfeltétele. Ez „szisztémikusan” sajátos „teljesítményeként” hozza kötelező döntéseit, törvények és utasítások formájában, tiszta belső racionalitási mértékeknek megfelelően, amelyek a közéleti értéktételezési vitáktól függetlenül, a funkciók rendszer-immanens teljesítésének mértékei szerint, evolúciós módon fejlődnek. Tudatos cselekvési motivációk révén nem koordinálható „szisztémikus” faktorokként mindenfajta demokratizálási igényen *per se* kívül esnek. Világossá válik itt az, hogy a „rendszerfogalmak normatív módon alkalmatlanok egy valóban demokratikus társadalom intézményeinek jellemzésére” (McCarthy 1989, 595. o.). Hiszen ha „az önmeghatározás, a politikai egyenlőség és az állampolgárok döntéshozatali folyamatokban való részvétele adja a valódi demokrácia ismérveit, úgy egy demokratikus kormányzás Habermas értelmében nem is lehet politikai rendszer, vagyis olyan cselekvési terület, amely levált a társadalom valamennyi más részéről és autonómiáját velük szemben azáltal tartja fenn, hogy velük való cserefolyamatait nyelvmentes irányítási közegeken — a hatalom és a pénz médiumán — keresztül szervezi. A döntési folyamatokban való demokratikus részvétel eszméjét különféle módokon lehet kitesséklni [...] Miért ragaszkodik mármost Habermas ahhoz, hogy e területen folyamatosan szükség van a rendszer differenciáltságára?” (McCarthy 1989, 596. o.)

Hát igen, ez a kérdések kérdése itt, amelyre jómagam nem is tudok válaszolni; minthogy saját elméletében, felemásan ugyan, Habermas fenntartja a demokratikus norma-orientáltság prioritását, s ezáltal meglátásom szerint elejét veszi annak, hogy ideológiakritikailag egyszerűen föltárja az elmélet által követett érdekeket, aminek a politika régebbi rendszerelméleteivel szemben még helye volt (Greven 1974). Hogy Habermas saját szóhasználatával éljünk: nem lehet elsiklani J. Habermas politikaelméletének „performatív önellentmondásossága” fölé. „A »Theorie des kommunikativen Handelns« című műben a demokrácia immár nem számít olyan folyamatos nézetegyeztetési folyamatnak, amelyet a társadalmi problémahelyzetek kezelésére alkalmaznak”, állapítják meg egykori barátok és munkatársak. (Rödel et al. 1989, 159. o.). Asszociáció-gazdagon „fordulatról” beszélnek, amelyet „a kritikai elmélet reálpolitikai koncessziójaként” fognak föl: „A »demokrácia« a »Theorie des kommunikativen Handelns« című műben egyfajta biztonsági övezetté válik, a rendszer és az életvilág közötti olyan korláttá, amelyen a piac és az öngazgatás szisztemikusan integrált szféráinak önmagukban véve legitim igényei határooltságukat elérik. A »demokrácia« itt nem egy társadalmi önteremtés projektumát jegyzi, amelyben minden nyitott a politikai diszpozíció számára.” (Rödel et al. 1989, 159. o.)<sup>12</sup> „Biztonsági övezet”, „korlát” — az alkotmányos liberalizmus metaforái ezek Habermas-nál, amely megosztott politika-értelmezés hátterén csak korlátozni akarja az államapparátus hatalmi föllépését, sajátos belső és állítólagosan nem demokratizálható logikáját azonban nem érinti. Ennek — állítólag — evolúcióelméletileg a hatalomdelegálásnak már a „törzsi társadalmak síkján” beálló „szükségyszerűsége” felel meg, amely a „demokratikus elituralom elmélete” (P. Bachrach) korábban még erőteljesen kritizált ideológiai formulájára emlékeztet. „A specializált teljesítmények kompetens egybefogása azt követeli [...], hogy sor kerüljék az utasítási jogosítványok vagy a hatalom [sic] olyan személyekre történő delegálására, akik magukra vállalják a szervezeti teljesítményeket.”

<sup>12</sup> E helyütt nincs módom rá, hogy részletesebben foglalkozzam e demokráciafogalom és az én „politikai társadalmam” (Greven 1990) nagyfokú közelségével; erről most csak ennyit: az a társadalom, „amelyben minden nyitva áll a politikai diszpozíció számára”, vagy amelyben, az általam használt kifejezésekkel, „a politika virtuálisan totálissá vált”, még nem magától értetődően „demokratikus társadalom”, ahogy U. Rödel és szerzőtársai (1989) vélik, hanem csak egy „politikai társadalom”. Egy ilyen társadalommal előfordulhat, mint ahogy századunk ezt már több mint bizonyította, hogy nem-demokratikus formákat ölt. Rödel és szerzőtársai nem tesznek pontos analitikus különbséget a politika és a demokrácia fogalmai között, nem választják el tehát kellőképp a döntés formáit és minőségeit.

(Habermas 1981, 2. köt., 239. o.) Ez egyébként egyike ama kevés helyeknek, ahol Habermas-nál még „személyekről” esik szó, akik a „hatalmat” a politikai rendszerekben konkrét módon gyakorolják, bár, a „kétlépcsős társadalomelmélet” konstrukciós elveinek megfelelően, cselekvési motivációik nem jutnak igazán jelentős szerephez. „Hogy a világnak ez a kétrészes fölfejtése sem előlről, sem hátulról nincs rendjén, sikerét jöttányit sem kezdte ki.” (Türcke 1989, 25. o.) Nem kell azonnal a Flick-ügyre vagy a tengeralattjáró-botrányra gondolni ahhoz, hogy ezt a politikai hétköznapiok fényében is teljességgel valótlannak tartsuk. Habermas másutt egyszer maga is megfogalmazta evolúcióelméleti összefüggésben a „társadalmi normák racionalizálásának” kritériumait, amely egy kritikailag—emancipatorikusan orientált politika-elméletet legalábbis azon a módon fogalmilag lehetővé kellett volna tegyen, hogy a tulajdonképpeni politikai folyamatot itt a társadalmi normáknak ez a racionalizálása immanens módon is meghatározhatóvá tenné. „A társadalmi normák ilyen racionalizálását [...] a represszivitás csökkenő, illetve a merevség növekvő szintje jellemezné; [...] végezetül pedig a közeledés a viselkedés ellenőrzésének egy olyan típusához, amely képes jól internalizálni a szerepdistanCIÁT és a rugalmas alkalmazási módot, lehetővé téve ugyanakkor a hozzáférhető normák reflektálását. Egy olyan változás, amely e három dimenzió mentén mérhető le, a célracionális rendszerek racionalizálásától eltérően, nem vezet a természet és a társadalom eltárgyasított folyamatai fölötti rendelkezési hatalom fokozásához; *per se* nem vezet a társadalmi rendszerek jobb funkcionálásához sem, a társadalom tagjainak viszont biztosítaná a továbbhaladó emancipáció esélyét és egyéniségük további elmélyítését.” (1968, 98 skk. o.) A társadalmi normák és normálási folyamatok racionalitása fokozódásának ilyen normatív mértéke nem vezethet el az idézetben megcélzott eredményre és ennyiben a társadalom „értelmes azonosságának” megtalálására, ha a szankciók által védett normák kötelező tételezésének központi területe — ami a törvényalkotó politikai államot is jellemzi — kireked belőle.

A kritikának ezt a pontját formulára kerekítetten tehát a következőképp fejezhetnénk ki: először is Habermas — rendszerelméleti inspirációkat követve — szerencsétlenül dichotomizált képet vezet fel, amelyben a politika kizárólag (a technokratikus tézisnek megfelelően) célracionális igazgatási cselekvésnek és kormányzásnak számít, s ez a koncepció empirikus értelemben tarthatatlan; másodszor pedig a politikai döntési rendszernek és a normafejlődés és normatétételezés társadalmi folyamatának szisztematikus—elméleti okok miatti elválasztásával immanens ellentmondás keletkezik azzal a fönntartott önértelmezéssel, hogy itt specifikus demokratikus igényekkel rendelkező kritikai elméletről lenne szó.

## Hatalom és demokrácia

A fölvezetés során már foglalkoztam azzal, hogy a hatalom fogalma miért és miként centrális kategória a politikatudományi elemzésben. Habermas társadalomelméleti vázlatának ismertetett topológiája alapján ugyanakkor világossá vált, hogy ő a hatalmat mint döntő differenciáló közeget a „politikai közigazgatás” és a kormányzat rendszeréhez rendelte hozzá. A hatalom ilyen lokalizálásához konzisztensen kapcsolódik a média rendszerelméleti megalapozása (1981, 2. köt., 414. o.), a hatalomgyakorlás ugyanis az aktor cselekvési helyzetében érvényesülő „negatív szankcionális fenyegetésként” különbözik el a pozitíve értékelt „meggyőződés általi hatástól” vagy „befolyásolástól”. Ezt a hozzárendelést alighanem, Habermas saját értékelésének megfelelően, a „teleologikus cselekvési modellhez” kellene hozzárendelni, ahol is a cselekvő, ez esetben a hatalmat gyakorló személy, „mindenkor saját sikerére, nem pedig a nézetegyeztetésre orientálódik” (1981a, 229. o.). Hannah Arendt hatalomelméletének korábbi tárgyalása során azonban épp a hatalom ilyen kizárólagosan teleologikus cselekvési modelljétől határolta el magát, s ennek megfelelően illetve kritikával Max Weber ismert meghatározását: „A hatalom alapjelensége nem valamely idegen akarat instrumentalizálása saját céljaink érdekében, hanem közös akarat kialakítása nézetegyeztetésre orientálódó kommunikáció során.” (1981a, 230. o.) Hannah Arendt gondolatvilágáról adott részletes méltatása és kritikája nyomán (1970) Habermas a következő mérleget vont: „A hatalom kommunikatív létrehozása és a politikai hatalomért folyó stratégiai versengés megragadható cselekvéseméletileg; a legitim hatalom gyakorlása szempontjából azonban nem lényegesek azok a cselekvési struktúrák, amelyeken keresztül arra sor kerül. A legitim hatalom lehetővé teszi az uralmi pozíciókat betöltők számára, hogy kötelező erejű döntéseket hozzanak. A hatalom ilyen alkalmazása inkább rendszerelméleti, semmint cselekvéseméleti szempontból érdekes.” (1981a, 243. o.) Itt tehát ismételtelen és igen korán jelentkezik a cselekvés- és rendszerelmélet módszeresen—szisztematikusan megalapozott dichotomizálása, azzal az eredménnyel, hogy a hatalom fogalma maga két dimenzióra esik szét, még ha a két fél-kategória ebben az igen korai írásban meg is őrzi egymásravezettségét; egyfelől ugye a hatalomteremtés kommunikatív interakciójáról van szó (teljes mértékben Hannah Arendt értelmében), másfelől pedig a hatalomnak arról a már most jelenlévő értelmezésmódjáról, hogy az a politikai rendszer képessége (itt tehát Parsons értelmében) vagy inkább specifikus közege arra (ugyanis a későbbi rendszerelméleti fölfogás szerint), hogy kötelező erejű döntések révén ki tudja kényszeríteni a társadalmi elismerést és alkalmazást. A hatalom fogalmának már e korai megkettőzésénél és dimenzionálásánál is jelentkezik ismételtelen az a probléma, hogy a közös meggyőződések alapján kommunikatív létrehozott

hatalom dimenziója apriori kizáratik a politikai rendszer interakcióinak belső területéről, s az a fikció szolgál kiindulásul, hogy a cselekvések ott, tehát a hatalomra vonatkoztatott cselekvések is a cél—eszköz-racionalitás szellemében koordinálódnak. Ezzel, elméleti—szisztematikus prekoncipiált döntések okán, Habermas kizárja azt, hogy a hatalom kialakításának kommunikatív folyamatai jelentőségre tehessenek szert a politikai rendszer belső területére vonatkozóan. A tapasztalati politikakutatás szempontjából ezt a föltételezést is kritikával kell illetnünk, a plauzibilitás hiánya miatt.

A *Theorie des kommunikativen Handelns* elméletének későbbi kidolgozása során a kommunikatív módon teremtett hatalom teljes mértékben kireked a képből, s Habermas elmarad az Arendt-kritikájában megfogalmazott követelményétől is, hogy komplex és átfogó hatalom-fogalomra van szükség, s a weberi kategóriához lép vissza.<sup>13</sup> A „kategoriális hiátus” itt abban csapódik le, hogy „Habermas a hatalom fogalmát immár nem képes cselekvéseméletileg bevezetni, hanem csak rendszerelméletileg tudja behozni” (Honneth 1985, 317. o.). Mint korábban már említettük, ekként sajátjogú módon nem tematizálja a hatalmi folyamatokat az „életvilág intézményes berendezkedéseinek” terén. Egyedül a generálás szempontja felől elégséges volna a „támogatás”, a lojalitás — amely a politikai döntési és igazgatási gyakorlat legitimációjaként fogható fel —, ha elméletén belül beszélhetnénk még egyáltalán a hatalom „életvilág”-felőli generálásának sajátjogú folyamatáról, ahhoz, hogy a politikai döntési rendszer a legitimáció megfelelő forrásával rendelkezék. Ezáltal azonban az életvilág intézményes berendezkedéseiben kommunikatív módon létrehozott hatalom egyetlen funkciója pusztán afirmatív meghatározást nyerne. Habermas teljes mértékben figyelmen kívül hagyja ezt a kérdést. Vajon tisztában van-e a következményekkel? E helyütt a nyelvfilozófiai premisszákat kritikája, hogy ugyanis a kommunikatív cselekvés tisztán illokutív jelleggel rendelkezne — e kritikát például Fred R. Dallmayr fogalmazta meg (1987, 152 skk. o.) —, egybecseng egy olyan kritikával, amely azt kérdőjelezi meg, hogy a politikai rendszer döntési jogosítványaihoz a legitimáció-teremtő folyamatok tisztán funkcionálisan hozzárendelhetők volnának. Habermas alapvető kérdését tekintve, hogy „miként lehetséges a társadalmi berendezkedés?”, megmutatkozik, hogy annál az átmenetnél, amely a pusztá cselekvési tipológiától a társadalmak szociális és rendszerintegrációjának elemzéséhez

<sup>13</sup> Ezt már A. Giddens is megfigyelte és kritizálta Habermas-szal folytatott szimulált kritikája során: „Őn manapság egy Parsons [és tegyük hozzá: Luhmann, M. G.] utáni álláspontot tesz magáévá, mely szerint a politikum a politikai hatalom szervezésének közege. Minthogy a politikumot célkitűző racionális cselekvésként határozza meg, ez mintha igen jelentős mértékben szűkítené a hatalom fogalmát. Miként lehetne így összekapcsolni egy ideológiakritikát a jelenkori hatalom kritikájával [...]” (1985, 120. o.)

vezet át, „a kommunikatív cselekvés implicit módon célracionális felfogásban szerepel” (Kimmerle 1986, 176. o.). A „nézetegyeztetés” immár nem az érintettek „konszenzusát” szolgálja, hanem az „életvilág” intézményes berendezkedéseiben — éppenséggel a politikai rendszer *számára* — érvényesülő rendszerintegráció működési előfeltételeként hat. A politikai akaratképzés ezáltal elsősorban legitimáció-teremtéssé válik az „általánosított bizalom” értelmében (Luhmann 1975, 27 skk. o.). Azoktól a problematikus premisszáktól függetlenül is, miszerint „a közös meggyőződés kommunikatív módon létrehozott hatalma” arra megy vissza, hogy „az érintettek nézetegyeztetésre, nem pedig kizárólag saját sikerükre orientálódnak” (1981a, 231. o.), hogy tehát a nyelvhasználat tisztán illokutív és mentes mindenfajta stratégiai jelentéstől, Habermasnak a hatalomról adott korábbi cselekvéseméleti fogalma, mint ahogy ezt hasonlóképp kimutatja Hannah Arendtnál is, a politikai folyamatok elemzése szempontjából mellőzhetetlen előfeltevést képvisel. Elméletileg csak ezáltal válnak fogalmilag megragadhatóvá a részvételi potenciálok és demokratizálódási lehetőségek, amelyek az „életvilágból” jövő kollektív gyakorlati megoldásokban védelmet kínálnak a Habermas által „kolonizálásként” bemutatott hatásokkal szemben: az (új) szociális mozgalmak és az „állampolgári engedetlenség” ellenhatalmat mobilizálnak. Mindeközben a különböző cselekvési típusok merev megkülönböztetései — amelyeket Habermas eredetileg tisztán elmélet-stratégiai okokból vezetett be, s amelyeknek megfelelően szerinte a kommunikatív cselekvés „kizárólag illokutív célokat” követ (1981, 1. köt., 395. o. és passim) — jelentős következményekkel járnak, ha arra teszünk kísérletet, hogy ezeket az érveket mondjuk demokraciaelméletileg mozgósítsuk. Demokraciaelméletileg arról volna szó, hogy a kommunikatív cselekvés hatalom-teremtő folyamatát lehetséges alternatívaként foghassuk föl ama politikai rendszer uralmi eszköz—cél-racionális gyakorlati megoldásaihoz mérten, amely ráadásul még az erőszakapparátusokkal is rendelkezik. A társadalmi mozgalmak gyakorlatának figyelembevétele véleményem szerint valószínűsíti azt, hogy ezekben a kommunikatív cselekvés Habermas által igénybe vett föltételei olyan szimbiotikus viszonyba képesek lépni stratégiai orientációkkal, amelyek részben hatalmi igényeket képviselnek. E látásmód fényében a szisztemikus struktúrák „demokratizálhatók”, vagyis tudatosan kézbe vehető a cselekvési motivációk intézményesült koordinációja. Ehhez azonban cselekvéseméletileg kezelhető intézményfogalomra van szükség, a demokratikus intézmények olyan elméletére, amely nem vonja ki már fogalmilag az intézményeket az így megváltozott gyakorlat szférájából (Greven 1987c.).

Az itt kifejtett kritikai észrevételek azzal kapcsolatban, hogy Habermas elmélete fogalmilag miként ragadja meg a politikait, egy specifikus kérdésfölvetésből adódnak, amiként már a fölvezetés során utaltunk rá. Minthogy azonban fejtegetéseink különböző helyeken összekapcsolódtak Habermasnak azzal a konstitutív föltételezésével, hogy a



társadalmasulás történeti folyamata objektív módon „életvilágra” és „rendszerre” esik szét — amelyeket realiter megkülönböztetett cselekvési típusok dominanciája révén választott le egymásról —, ezért a részletek iránti politikatudományi érdeklődésen túl e társadalomelmélet egyik alapproblémáját is érintik. E helyütt ennek immár nem eredhetünk nyomába. Dolgozatunk zárásaként mindössze azt szeretnénk jelezni, hogy az elvileg „nézetegyeztetésre” orientálódó kommunikatív cselekvési típus szigorú előfeltevései — e fogalom kifejtésére eredetileg egyébként a nyelv univerzál-pragmatikájában ismeretelméleti és igazságelméleti okokból került sor — unplauzibilis alapelőfeltevéseknek bizonyulnak a politikai társadalom kvalitatív megfelelő fogalmi megragadásánál. Nem tűnik plauzibilisnek egy kritikai politikatudomány megismerési szándéka és magyarázati gyakorlata felől az, hogy az érték- és normarendszerek létrejöttét kizárólag az életvilág intézményes berendezkedéseire vezessük vissza, hatalommentes és stratégiai cselekvés által nem befolyásolt térként fogva föl azt; a cselekvési típusok világos dichotomizálása továbbá nem ragadja meg találón a politikai rendszer belső logikáját, ha a technokrácia-tétel kritikai recepciójának értelmében a célracionális cselekvési programok uralmából indulunk ki. Valamely „értelmes identitással” rendelkező politikai társadalom kritikai perspektívája szempontjából alighanem, épp ellenkezőleg, arról volna szó, hogy azokat a folyamatokat tegyük elméletileg-fogalmilag megragadhatóvá, amelyekben a kommunikatív nézetegyeztetés gyakorlata egybefonódik a hatalomtámogatta eszköz—cél-racionalitással, a tudatosan meghatározott normák és demokratikusan kihordott célok társadalmi megvalósítása során. Egy ilyen repolitizálás — a szó eredeti értelmében — a „differenciáltság bizonyos nem-regresszív visszavételét” előfeltételezi (McCarthy 1989, 599. o.). A „rendszerek” demokratizálásának — mindenekelőtt magának a politikának — szükséges előfeltétele ez. Jürgen Habermas-nál viszont „a társadalmi reprodukció fontos területei, a gazdaság és a politikai közigazgatás [...] kitessékeltetnek a demokratikus nézetegyeztetés hatóköréből” (Rödel et al. 1989, 155. o.). Elvész így eredeti politikai funkciójának hatalma is, hogy közös cselekvés révén mást és újat tegyenek lehetővé, minden kizárólag a szisztémikus irányítás közegére redukálódik, s ezáltal végül a nyilvánosságbeli politikai akaratképzés maradványai egy végső soron változatlanként és evolúciós értelemben sikeresként bemutatott rendszerfunktionalizmusnak rendelődnék alá. A mai társadalom ezáltal kikerekedő képe, a politikában jelentkező esélyek és veszélyek, tapasztalati értelemben unplauzibilisnek tűnnek föl, s normatív értelemben nem vonzóak egy le nem zártnak tekintett demokratizálási folyamat szempontjából.

(Fordította: Mezei György Iván)

## Irodalom

- Apel, K.-O. (1989), *Normative Begründung der »Kritischen Theorie« durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*, in: *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. Main, 15—65
- Ashcraft, R. (1987), *Political Theory and Political Communication*, in: B. Parekh/T. Pantham, 202—212
- Bolte, G. (Hg.) (1989), *Unkritische Theorie. Gegen Habermas*, Lüneburg
- Cohen, J. (1982), *Warum noch Politische Theorie? Anmerkungen zu Jürgen Habermas*, in: W. Bonß/A. Honneth (Hg.), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt a. Main, 327—366
- Dallmayr, F. R. (1987), *Life-World and Communicative Action*, in: B. Parekh/T. Pantham, 152—178
- Gamm, G. (1967), *Eindimensionale Kommunikation. Vernunft und Rhetorik in Jürgen Habermas' Deutung der Moderne*, Würzburg
- Giddens, A. (1985), *Reason without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns*, in: R. J. Bernstein (Ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, 95—121
- Greven, M. Th. (1974), *Systemtheorie und Gesellschaftsanalyse*, Darmstadt und Neuwied
- Greven, M. Th. (1987a), *Power and Kommunikation in Habermas and Luhmann*, in: B. Parekh/T. Pantham, 179—193
- Greven, M. Th. (1987b), *„Technischer Staat“ als Ideologie und Utopie*, in: B. Lutz (Hg.), *Technik und sozialer Wandel*, Frankfurt a. Main, 510—521
- Greven, M. Th. (1987c), *Über Institutionalisierung, verbleibende Kontingenz und mögliche Freiheit*, in: G. Göhler (Hg.), *Grundfragen der Theorie politischer Institutionen*, Opladen, 98—106
- Greven, M. Th. (1990), *Die politische Gesellschaft als Gegenstand der Politikwissenschaft*, in: *Ethik und Sozialwissenschaften*, Jg. a, 2, 223—228 und 255—261
- Habermas, J. (1968), *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, 3. Aufl., Frankfurt a. Main
- Habermas, J. (1969), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 4. Aufl., Neuwied und Berlin
- Habermas, J. (1971), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* in: *Theoriediskussion: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — was leistet die Systemforschung*, Frankfurt a. Main, 142—290
- Habermas, J. (1973), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. Main

- Habermas, J. (1976), *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a. Main
- Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt a. Main
- Habermas, J. (1981a), *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in: ders., Philosophisch-politische Profile, 3. erw. Aufl., Frankfurt a. Main, 228—248
- Habermas, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. Main
- Honneth, A. (1985), *Kritik der Macht*, Frankfurt a. Main
- Honolka, H. (1986), *Reputation, Desintegration, theoretische Umorientierungen. Zu einigen empirisch vernachlässigten Aspekten der Lage der Politikwissenschaft in der Bundesrepublik Deutschland*, in: Politische vierteljahresschrift, SH 17, 41—61
- Joas, H. (1988), *The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism*, in: Praxis International, 1, 34—51
- Kallscheuer, O. (1981), *Auf der Suche nach einer politischen Theorie bei Jürgen Habermas*, in: Ästhetik und Kommunikation 46/46, 171—182
- Kimmerle, G. (1986), *Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas*, Tübingen
- Krüger, H.-P. (1985), *Kommunikatives Handeln oder gesamtgesellschaftliche Kommunikationsweise*, in: A. Honneth/H. Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. Main, 216—254
- Lau, E. E. (1978), *Interaktion und Institution*, Berlin
- Luhmann, N. (1975), *Legitimation durch Verfahren*, 2. Aufl., Darmstadt und Neuwied
- Luhmann, N. (1989), *Politische Steuerung: Ein Diskussionsbeitrag*, in: H. H. Hartwich (Hg.), *Macht und Ohnmacht politischer Institutionen*, Opladen, 12—16
- Lukes, S. (1982), *Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason*, in: J. P. Thompson/D. Held (Eds.), *Habermas. Critical Debates*, London and Basingstoke, 134—148
- McCarthy, T. (1989), *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt a. Main
- Negt, O./Kluge, A. (1972), *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt a. Main
- Parekh, B./Pantham, T. (1987) (Eds.), *Political Discourse*, New Delhi et. al.
- Rödel, U. u. a. (1989), *Die demokratische Frage*, Frankfurt a. Main
- Saretzki, T. (1988), *Collective Action vs. Functionalism: Some Remarks on Joas Critique*, in: Praxis International, 1, 52—72
- Schmalz-Bruns, R. (1989), *Alltag — Subjektivität — Vernunft. Praxistheorie im Widerstreit*, Opladen

- Theunissen, M. (1981), *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Berlin und New York
- Türcke, C. (1989), *Habermas oder Wie die Kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde*, in: G. Bolte, 21—38
- Vollrath, E. (1989), *Metapolis und Apolitie*. Defizite der Wahrnehmung des Politischen in der Kritischen Theorie und bei Jürgen Habermas, in: *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch, Bd. 15, 191—232
- Wellmer, A. (1986), *Ethik und Dialog*, Frankfurt a. Main
- Wellmer, A. (1989), *Was ist eine pragmatische Bedeutungstheorie?* In: *Zwischen betrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, 318—370

# A SZEXUALITÁS FILOZÓFIÁJÁRÓL\*

ALAN SOBLE

Dolgozatomban a szexualitás filozófiájában jelenlévő főbb fogalmi és normatív problémákat, nézeteket kívánom vizsgálni. A bevezetőt (I. rész) követően először (a II. részben) azt fogom röviden áttekinteni, hogy miért tűnt mindig is fontosnak a szexuális erkölcs, s azt tárgyalom, hogy lehetségesek-e csak a szexuális magatartásra vonatkozó etikai alapelvek. Majd (III. rész) azokat a mérvadó lépéseket vizsgálom, amelyeket a gondolkodás a szexuális magatartás morális értékelése során megtett, miközben megvilágítom az ezen értékelés kapcsán fölmerülő, logikailag előzetes fogalmi problémákat. Végül (IV. rész) fölteszem az analitikus filozófia alapvető kérdését: mi különbözteti meg a szexuális aktusokat a nem-szexuális aktusoktól? Mielőtt azonban e problémák tárgyalásába fogok, szeretnék tehát néhány bevezető megjegyzést tenni a szexualitás kérdésének magyarországi (vagy legalábbis budapesti) állapotáról, ahogyan azt egy kívülálló látja.

## I.

Számos megfigyelést tettem Magyarországon a szexualitás kérdését illetően. Ezek meglehetősen nyilvánvalóak és bizonyára Önök is tapasztalták már valamennyit; amit tehát most leírok, talán nem több egy emlékeztetőnél.

*Először is*, rengeteg, szexualitással (erotikával, pornográfiával) foglalkozó kiadvány kapható minden utcai újságárusnál. Amikor 1987-ben először jártam Magyarországon, egyet sem láttam ebből a tarka anyagból (ellentétben Béccsel és Münchennel), s arra sem emlékszem, hogy 1989-ben sokat, sőt akár egyet is láttam volna. 1990-re azonban a pornográfia elérte Budapestet, s 1992-ben erőteljesen virágzik: nemcsak Skandináviából és Jugoszláviából importált lapok, hanem olyanok is kaphatók, amelyeket magyarok számára, magyar nyelven, Magyarország saját közép-európai szexkiadvány-ipara termel

\* E tanulmány némileg tömörebb változatát a szerző mint vendégprofesszor 1991. november 18-án adta elő a Budapesti Műszaki Egyetemen. Jelen formájában „Sexuality and Sexual Ethics” című írása (in: *Encyclopedia of Ethics*, Garland Press, New York, Ny 1992, 1127—1133. o.) kibővített, javarészt átdolgozott és javított változata. A szerző köszönetet mond Fehér Mártának, hogy e magyar változat publikálására bátorította.

(s termékeit külföldre is eljuttatja). Nyilvánvaló azonban, hogy a szexkiadványok magyarországi burjánzása nem elszigetelt jelenség, hanem a korábbi kommunista blokk országaiiban bevezetett, széles körben tapasztalható szabad gazdaság és sajtószabadság eredménye. Talán azért tekinthetnénk alapvetően jónak azt, hogy szexkiadványok kaphatók Magyarországon, mert ez azt jelenti, hogy komolyan veszik a sajtószabadságot. (De komolyan veszik-e? Mint vélekedjünk akkor az ostromlott tévéről és rádióról?) De nem mindenki osztja azt a véleményt, hogy az erotika áldás. Amíg még a dolgok menetét irányította, ugyanaz a Gorbacsov, aki a glasznoszttyot bevezette, létrehozott egy pornográfia-ellenes bizottságot, mert rendkívül fontosnak találta, hogy megvédje az orosz közerkölcsöket a szexuális irodalom hasonló, bár enyhébb moszkvai betörésétől. II. János Pál pápa pedig arra intette a lengyeleket, hogy álljanak ellen a szabad piac teremtette vágyaknak és fogyasztási javaknak, s attól is óvta őket, hogy — a piac sajátos megnyilvánulásaként — a szexuális bűnök csapdájába essenek, amik szerinte egész szülőföldjét elárasztják.

*Másodszor*, olyan új vendéglők, klubok nyíltak, ahol meztelen vagy csaknem meztelen táncosnők szórakoztatják exotikus táncaikkal a férfivendégeket (erről Sam Worthington riportjaiban is olvashattunk), s a Népfürdő utcában olyan üzlet működik, ahol meztelen felsőtestű fodrásznők vágják a férfiak haját (hirdetésük a *Kurír*-ban jelent meg). Arról nincs tudomásom, hogy ezek a létesítmények vajon elsősorban turistákat vonzanak-e, vagy a budapestieket is. Ez a fajta üzlet egy lépéssel túlmegy a pornográfián: a szórakoztatást nyújtó nők nem fényképeken jelennek meg, hanem közvetlen, élő kapcsolatba kerülnek a kuncsaftokkal. *Harmadszor*, olvashattuk (a *Budapest Week*-ben és a *Magyar Hírlap*-ban), hogy Budapesten terjed a prostitúció, s nem csak az imént említett, szexuális szórakozást nyújtó helyeken, de a diszkókban és az utcákon is. Ismét fölmerül az a kérdés, hogy a prostitúció a külföldiek vagy a helyi lakosok kiszolgálására törekszik-e, és hogy — e szándéokra való tekintet nélkül — végül is kik válnak a fogyasztóivá; s hogy az ezen foglalkozást űző nők vajon munka nélküli vagy munkát-nem-találó magyarok-e, vagy menekültek, vagy olyanok, akik valami más okból vannak kiszolgáltatva e kizsákmányolásnak. Azért növekszik-e a prostitúció és az ehhez kapcsolódó tevékenység a magyar lányok és asszonyok körében, mert a magyarok most már szabadok, s ezek a nők úgy döntöttek, hogy szabadságukkal oly módon élnek, hogy prostituálják magukat; vagy azért van ez így, mert a gazdaság rossz helyzetben van, s számukra a prostitúció jelenti a legjobb választást, amire azonban szabadságuk birtokában nem vállalkoznának, ha nem lennének rákényszerítve?

*Negyedszer*, Magyarországon emelkedni látszik a fiatalok részvétele a szexuális tevékenységekben. Ennek alátámasztására egyetlen bizonyítékom (amellett hogy látom, amint fiatal gyermekek, amerikai társaikhoz hasonlóan, a villamosokon „tevékenyked-

nek”) az a megdöbbentő tény, hogy az elmúlt két év során a tizenöt évesnél fiatalabb lányokon végrehajtott abortuszok száma 300 %-kal emelkedett (*Daily News*). *Ötödször*, sokan szóvá teszik, hogy a budapesti nők, mind a fiatal dolgozó nők, mind a tizenévesek, nagy előszeretettel viselnek feltűnő, sőt kihívó öltözeteket. Emiatt talán csak egy vaskalapos prűd aggódna, ha nem volna a tizenévesek esetében valamiféle összefüggés — ámbár ki tudja? — az ilyenfajta öltözk és a szexuális tevékenység nyilvánvaló növekedése között. A divatos és vonzó külső előtérbe kerülése valamiképpen azt bizonyítja, hogy a szexualitást vagy annak külsődleges megjelenését a budapesti nők életük lényegesebb részének tekintik. (Érdemes megjegyeznünk, hogy a férfiakat kiszolgáló pornográfia elterjedésével egyidejűleg egyre nagyobb tömegben jelenik meg a nők számára írt szentimentális ponyvairodalom.) Végül *hatodszor*, ha valaki átböngészi az újságok hirdetési rovatait, s ha csak egy kicsit is tud magyarul, nem kerüli el a figyelmét, hogy házaspárok és egyedülálló budapestiek nyíltan megfogalmazzák igényüket arra, hogy pusztán szexuális kapcsolatteremtés céljából hasonló fölfogású partnerekkel ismerkedjenek meg.

Nem tudom hogyan magyarázzam a szexualitás ezen aspektusainak megjelenését ma Magyarországon. Az új, szabad gazdaság és a sajtószabadság például *lehetővé* teszi a pornográfia tömegtermelését és fogyasztását, ez azonban arra nem ad magyarázatot, hogy miért van rá igény. Többen úgy értelmezték ezt számomra, hogy amikor az emberek megszerzik a szabadságot, az természetes módon és azonnal megnyilvánul a szexualitás terén is, vagyis azért, mivel ez is az élet örömeihez tartozik. Ezt a magyarázatot nem csupán felszínesnek, de történelmileg pontatlannak is tartom. Sőt, amikor eltűnnek az elnyomó társadalmi erők, s az emberek szabadon viselkedhetnek, nyitva marad a kérdés (és végső soron talán eldöntetlen is), hogy vajon az, ahogyan szabadságuk birtokában döntenek és cselekszenek, természetükből és gondolkodásmódjukból következik-e, vagy pedig egyszerűen csak új, kevésbé látható és talán kevésbé elnyomó társadalmi erők eredményeképpen jelenik meg. Vagy talán Magyarország pusztán csak újjáéleszti az európai kultúrához való hagyományos tartozását? Vagy pedig, miként arra egy 1990-es Fidesz-plakát céloz — amelyen Brezsnyev és Honecker csókja mellé egy fiatal pár csókját állítják —, az új szexualitás talán csak egy gyerekes, ámbár érthető fittyet-hányás a tekintély maradványaira?

Még egy utolsó megjegyzés. Nem találtam egyetlen adatot sem a Magyarországon elkövetett nemi erőszakról, de bízom benne, hogy valaki megvizsgálja ezt a jelenséget mondjuk 1987 és 1992 között, és adatokkal szolgál három típusát illetően: a partnerrel (vagy ismerőssel) szemben elkövetett nemi erőszakról, a házasságon belüli valamint az utcán elkövetett nemi erőszakról. — Ezekről a nagyon is szomorú (de jellegzetesen magyar) jelenségekről most hadd térjek rá témám filozófiai tárgyalására.

## II.

Általános megállapítás, hogy a szexuális aktusokban védtelenek vagyunk fizikailag egy másik személy érintésével, pszichológiailag egy másik személy pillantásával szemben, s ebben az értelemben a szexualitás fokozott mértékben tudatosítja bennünk a testünk és „énünk” vagy személyiségünk közötti törekeny kapcsolatot. Ez a tény indokolja azt, hogy miért kell komolyan venni a szexualitás etikáját. Továbbá, amikor tudomásul vesszük a szexuális magatartás lehetséges következményeit — egy gyermek meglétét; féltékenység, fájdalom, bánat előidézését; betegségek átadását —, a szexuális magatartás morális megítélésének követelménye még nyilvánvalóbbá válik.

Amellett érvelni azonban, hogy a szexuális magatartás morális értékelésére irányuló vállalkozás fontos, és amellett érvelni, hogy a szexualitás etikája megszorításokkal alkalmazandó, két különböző dolog. Mindazonáltal, a szexualitás lehetséges következményeit és pszichológiai természetét figyelembe véve, azt állíthatnánk — és ez valójában már meg is fogalmazódott —, hogy a szexuális tevékenység *prima facie* erkölcsileg rossz, mindig is olyan igazolásra szorul, ami rajta kívül ered, és elkerülendő, hacsak nem teljesülnek bizonyos szigorú föltételek. Továbbá, amennyiben a szexuális vágy a lényegéből eredően bűnös, mivel mások érdekeire való tekintet nélkül törekszik kielégülésre, vagy amennyiben a szexuális vágy éppen természeténél fogva olyan erőteljes késztetéseket foglal magába, amelyek a másik személy pusztá tárgyként való kezelését idézik elő, úgy csak bizonyos sajátos körülmények őrizhetik meg a szexuális magatartás méltóságát.<sup>1</sup>

A fentiekben vázolt álláspont (amelyet „hagyományos vallásos” nézetnek nevezhetnénk)<sup>2</sup> az emberi szexualitás zord képét nyújtja. Etikáját azok utasítják vissza, akik tagadják, hogy a szexuális vágy lényegileg önző: a szexualitásban inkább olyan természetes összekötő mechanizmust látnak, amely két független érdeket egy közös érdekké kovácsol. A szexuális öröm önmagában jó dolog, nem igényel külső igazolást,

<sup>1</sup> Joseph Diorio szerint kétséges, hogy egy megszorító szexuáletika koherens módon megalapozható a szeretet értéke szerint, ami az egyik leggyakrabban idézett „sajátos körülmény”. Lásd „Sex, Love and Justice: A Problem in moral Education”, *Educational Theory* 31 1982. 3-4. szám, 225—235. o.; újabb kiadás in: Alan Soble (szerk.): *Eros, Agape and Pilia* (Paragon House, New York 1989), 273—288. o.

<sup>2</sup> Ezen álláspont kitűnő kantianus-fenomenológiai (de ugyanakkor katolikus) védelmét egy nagy műveltségű filozófus tollából ld. Karol Wojtyła (II. János Pál): *Love and Responsibility*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1981.



olyasvalami, amit addig kell élveznünk, amíg képesek vagyunk rá. E nézet szerint (amit „világi humanizmusnak” nevezhetnénk)<sup>3</sup> a szexuális öröm megismerését engedni és bátorítani kell, s megfelelő lépéseket kell tenni annak érdekében, hogy csökkenjenek a szexuális tevékenység okozta lehetséges kedvezőtlen hatások. A helyesen élt erényes életben semmi olyan nincs, ami kizárná a szexuális öröm önmagáért való keresését, és a szexualitás etikája éppolyan fontos, mint bármilyen más etika.

Amennyiben indokolt az az elgondolás, hogy a szexualitás etikája fontos és azt megszorításokkal kell alkalmaznunk, úgy hasonlóképpen indokolt az az elgondolás is, hogy bizonyos morális alapelvek az életnek csak ezen a területén érvényesek. Egy *sui generis* szexuáletikának akkor lehet értelme, ha a szexualitás egyedülálló és lényegi szerepet játszik az emberi kapcsolatokban. Ha például az élet létrehozásának az az értelme, hogy ezzel az ember Isten teremő munkájához járul hozzá, akkor a szexualitás rendkívül fontossá válik és természetesen olyan megzorító szabályok uralják, amelyek egyedül ezen a területen érvényes morális alapelvek. Ám a szexualitás egyedisége talán inkább abban rejlik, hogy meg tudja bontani a testi és a szellemi egységét, vagyis az értelmet az érzelm alá tudja rendelni. Amint azt Roger Scruton, hasonló gondolatmenet alapján fölvetette: „A szexuális vágy tapasztalatában tudatosan bennünk legelevenebben az erényes és a bűnös indítékok közötti különbség”<sup>4</sup> — a különbség mondjuk a szexuális vágyunk tárgya iránt tanúsított túláradó gondoskodás, odaadó figyelem és azon féktelen indíték között, hogy egyszerűen csak kedvünket töltjük vele. Scruton állítása azonban meglehetősen rövidlátó; az erényes és bűnös indítékaink közötti ellentét éppily gyakran, sőt talán még erőteljesebben érezteti kényszerítő erejét, amikor gyűlölünk vagy irigyelünk valakit. És ez a különbség könyörtelenül húz bennünket mindkét irányba — a pénz, a politika és a karrierépítés dolgaiban is. A szexualitás, szól az ellenvetés, semmilyen értelemben sem elég egyedi ama következtetés igazolásához, hogy etikája *sui generis* etika. És csakugyan, akár azt is kijelenthetjük, hogy a szexuális öröm iránti vágy alig különbözik a tápláló és izletes étel utáni vágytól, s ebben az esetben a szexuális viselkedést csakis olyan morális alapelvek korlátoznák, amelyek a viselkedésre általában érvényesek.

<sup>3</sup> Ezen álláspont következetes, átfogó kifejtése olvasható Russell Vannoy *Sex Without Love* című művében (Prometheus, Buffalo, NY 1980). Az, ahogyan én szétválasztom a szexuálfilozófiákat a hagyományos-vallásos és a világi-humanista ágakra, természetesen túl nyers. A „naturalista”, „gnosztikus” és „jehovaista” szexuálfilozófiák részletesebb tárgyalását olvashatjuk Murray Davis Smut *Erotic Reality / Obscene Ideology* című művében (University of Chicago Press, Chicago 1983).

<sup>4</sup> *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic* (Free Press, New York 1986), 337. o.

A közfelfogás (nem csupán az Egyesült Államokban, de úgy tudom, Magyarországon is)<sup>5</sup> gyakran összemossa az etikait a szexualissal: az „etika” olyasvalami, ami elsőrendűen a szexuális viselkedésre érvényes. Egy meghatározatlan értelemben tehát létezik *sui generis* szexuáletika, amennyiben nincs is más etika, mint ez — vagyis amennyiben a szexuáletika egyedül áll a páston. Ez a közkeletű összemosás talán szegényes képzelőerőnkkel magyarázható; mindazonáltal meglehet, hogy van benne valami kis elgondolkodtató igazság. Sara Ruddick fogalmazott úgy, hogy a szexuális személyiség a morális személyiség leglényegéhez tartozik: az, ahogyan szexuális partnereinket ontológiailag érzékeljük, befolyásolja azt, ahogyan az emberekkel általánosabban kapcsolatokat teremtünk. Ezért aztán, ha valaki nem tudja megtanulni azt, hogyan uralkodjon a szexuális örömek keresésén, ezzel aláássa az erényes jellem kialakulását.<sup>6</sup> Tehát, ha a szexuális nem is fedi teljesen a morálist, a szexualitás mindenesetre valamiféle alapot nyújt a világban való morális cselekvéshez. Ez azonban — amennyiben igaz — legföljebb azt jelenti, hogy a szexuáletika megszorító kell, hogy legyen, s hogyha nem is a moralitás központi kérdése, de mégis fontos — azt viszont nem jelenti, hogy a szexuáletika *sui generis* etika.

Ha arra szorítkoznánk, hogy a szexualitást hasznossági elvek szerint értékeljük, azt a ráfordítást és hasznot mérlegelve, amit a szexuális tevékenység az egyének és a társadalom számára jelent, akkor persze semmiféle *sui generis* szexuáletika nem volna

<sup>5</sup> Nézzük például a „megsértett értékek” ezen táblázatát:

biológiai	A környezeti
	B egyéb
gazdasági	C
szellemi	D az emberi jogok és egyebek megsértése
kulturális	E
morális	F szexuális
	G egyéb,

amely megjelent: Irk Ferenc: „Morality and the Penal Law”, in: I. Münnich and B. Kolozi (szerk.): *Studies in Deviant Behaviours in Hungary* (Research Review on Hungarian Social Science Granted By The Government, Budapest 1991), 123—133, ld. 127. o. Szerintem az, amit a szerző D-be sorol, inkább G-hez tartozik, s az „emberi jogok” a morálisnak nagyobb részét teszik ki, mint a pusztá szexuális.

<sup>6</sup> „On Sexual Morality”, in: James Rachels (szerk.): *Moral Problems*, 1. kiadás, Harper and Row, New York, NY 1971. 84—105. o.; átdolgozott formában újra megjelent in: Robert Baker és Frederick Elliston (szerk.): *Philosophy and Sex*, 1. és 2. kiadás, Prometheus, Buffalo, NY 1975, 1984, 83—104. ill. 280—299. o.

lehetséges. A lényeg az, hogy ha létezne ilyen, annak deontologikusnak kellene lennie. A fölösleges fájdalom okozását és az emberekkel való méltánytalan bánásmódot gyakran tekintjük lényegileg és menthetetlenül rossznak: az igazságtalanság egyszerűen azért rossz, mert igazságtalanság, a tárgyként-kezelés pedig egyszerűen azért rossz, mert tárgyként-kezelés, nem pedig azért, mert olyan egyéb dolgok válfajai, amelyek morálisan rosszak. Ha a szexualitás önző, és benne az egyik fél tárgyként van jelen, akkor a szexuális tevékenység azért rossz, mert a tárgyként-kezelés és az önzés rossz, s ezek olyan morális hibák, amelyek nem korlátozódnak a szexuális magatartásra. Az tehát, hogy a szexuáletika deontologikus, nem elegendő ahhoz, hogy *sui generis* etika legyen. *Sui generis* szexuáletika csak akkor lehetséges, ha bizonyos szexuális aktusok lényegileg és menthetetlenül rosszak: nem az önzés, a becsapás, a sérelemokozás és hasonlók megnyilvánulásaként, hanem egyszerűen szexuális aktusokként rosszak. Azt azonban nehéz bizonyítani, hogy bizonyos szexuális aktusok önmagukban rosszak.

Gondoljunk például a fogamzásgátlással végrehajtott heteroszexuális aktusokra. Érvelhetnénk a kanti elgondolás mentén, ahogyan II. János Pál is, amely szerint ez az eljárás morálisan helytelen, mivel a fogamzásgátlással végrehajtott szexuális aktusok többnyire kihatározó vagy megalázó jellegűek, amennyiben túlhangsúlyozzák az élvezetet és ezáltal tárggyá alacsonyítják a partnert.<sup>7</sup> Ha azonban a fogamzásgátlással végrehajtott szexuális aktusok emiatt helytelenek, akkor nem pusztán szexuális mivoltukban azok. Úgy tűnik, legalábbis ebben az esetben, hogy nincs helye annak az érvnek, miszerint az aktus helytelenségét szexuális természete indokolja. Hasonlóképpen, gyakran mondjuk, hogy a nemi erőszak morálisan rossz, mivel kényszerítést tartalmaz, s a kényszerítés rossz; a nemi erőszak ily módon rossz, de nem azért, mert szexuális aktus. Állíthatjuk persze, hogy szexuális aktusra kényszeríteni valakit morális értelemben rosszabb, mint másfajta cselekedetre kényszeríteni, tekintettel magának a

<sup>7</sup> *Love and Responsibility* című művében természetesen Wojtyła is a „természetten” alapuló szokásos katolikus érvet használja. A fogamzásgátlás klasszikus katolikus elutasítását olvashatjuk egyik elődje, VI. Pál filozófiailag éppilyen összetett enciklikájában: „Humanae Vitae”, *Catholic Mind* 66 (1968. szeptember), 35–48. o. (sokszoros utánnnyomással). G.E.M. Anscombe ugyanezt tárgyalja világi szempontok szerint „Contraception and Chastity” című művében, in: Michael Bayles (szerk.): *Ethics and Population* (Schenkman, Cambridge, MA 1976), 134–153. o. Richard H. Beis ezzel szemben úgy érvel, hogy Aquinói Tamás álláspontja inkább megengedő, mint tiltó a fogamzásgátlást illetően: in: „Contraception and the Logical Structure of Thomist Natural Law Theory”, *Ethics* 75 (1965), 4. szám, 277–284. o.

szexualitásnak sajátos pszichológiai és fiziológiai természetére.<sup>8</sup> Ha ez igaz, akkor elképzelhető egy *sui generis* szexuáletika, amennyiben egy aktus teljes mértékű helytelenségéhez az is hozzájárul, hogy szexuális aktusról van szó, s e tényből az következik, hogy az aktus, részben, egyszerűen azért rossz, mert szexuális. Ha ez a következtetés nem helytálló, akkor azt kell megállapítanunk, hogy egyetlen aktus sem lehet pusztán azért helytelen, mert szexuális, noha — a szexualitás természetéből adódóan — a szexualitás etikája fontos.

### III.

Évszázadok óta folyik egy már-már monotonnak tűnő vita a szexuális erkölcsről; újra és újra ugyanazok a problémák, álláspontok és érvek hangzanak el. Ezért aztán sokan, filozófusok és laikusok egyaránt, értelmetlennek, megoldhatatlannak, sőt unalmasnak találják ezt a vitát.<sup>9</sup> Komoly tanulmányozásából azonban sokat lehet tanulni. Ennek szellemében most fölvázolok a szexuális erkölcs legfontosabb kérdései közül négyet.

Az egyik hagyományos vita Aquinói Tamásnak természeti törvények szerinti szexuális-erkölcs fölfogása<sup>10</sup> illetőleg a Kanttól és a brit utilitaristáktól eredő világi humanizmus széles körű kitekintése között folyik. A humanista az autonóm választást, az önmeghatározást, a szabadságot, a másik személy tiszteletét és az örömet hangsúlyozza, szemben a katolikussal, aki egy korlátozóbb szexuáletikát próbál igazolni azáltal, hogy az ész világosságára hivatkozik, ami leleplezi a Természettel (a biológiaival és a biológiaiain túlival) ellentétes és ezáltal erkölcsileg rossz magatartást. Ha azokat a szexuális aktusokat tekintjük „rendellenesnek”, amelyek „nem természetesek”, vagy

<sup>8</sup> Alan Goldman tagadja ezt az állítást. Hathatós érveket sorol föl amellet, hogy „önmagában az a tény, hogy egy aktus szexuális, sosem teszi azt rosszá”; érvelés nélkül azonban hozzáteszi még, hogy az a tény, hogy egy aktus szexuális, sosem „súlyosbítja annak rossz mibenlétét, amennyiben más értelemben rossz”. Lásd „Plain Sex”, *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), 3. szám, 267—287. o.; új kiadás: Alan Soble (szerk.): *The Philosophy of Sex*, 2. kiadás (Rowman and Littlefield, Savage, MD 1991), 73—92. o.; ez a rész a 85. oldalon olvasható.

<sup>9</sup> Vannak tehát, akik helyeslik John Wilson nem-kognitív szemléletű támadását a szexualitás etikája ellen (in: *Logic and Sexual Morality*, Penguin, Baltimore MD 1965).

<sup>10</sup> *On the Truth of the Catholic Faith* (1259—64), Vernon J. Rourke fordítása a *Summa Contra Gentiles* alapján (Image Books, Garden City, NY 1956), ld. Book III: Providence (Part 2).

ellentétesek a Természettel, akkor, emez etikai rendszer szerint, a rendellenes aktusok, egyedül ezen okból, erkölcsileg rosszak.<sup>11</sup> Egy szexuális aktus erkölcsi helytelenségét igazoló szokásos listához — amelyen megtalálható a becsstelenség, a kényszerítés, a manipuláció, az önzés, a kegyetlenség, a veszélyesség vagy a méltánytalanság<sup>12</sup> — Aquinói Tamás követője még hozzátenné a „nem természetes” érvet is. Nem így egy mai kantianus (szembehelyezkedve magával Kanttal!) és egy utilitarista.

Egy újabb kérdés — amennyiben egy harmadik személy nem szenved sérelmet —, hogy vajon az a tény, ha két felnőtt ember saját akaratából szexuális aktusba bocsátkozik, elegendő-e ahhoz, hogy tettük erkölcsileg megengedhető legyen. A tomisták válasza erre kétségkívül „nem”, mivel maga a tett esetleg a nem természetes változathoz tartozhat. És nemleges választ adnak általában a szexuális vallásos hagyomány követői is: egyedül a kötelezettségeket vállaló kapcsolatban (közelebbről a házasságban) kerülhetik el a szexuális partnerek azt, hogy pusztán csak használják egymást. Ahhoz, hogy a szexuális tevékenység morálisan megengedhető legyen, mindkét esetben egy szükséges föltétel fogalmazódik meg, a saját akarat tehát nem lehet elégséges. Továbbá, a morális paternalista azt állapítaná meg, hogy még ha az aktus (a föltételezés szerint) nem is sért harmadik személyt, sértheti az egyik vagy mindkét résztvevőt: e nézet szerint erkölcsileg helytelen, ha *A* megsérti *B*-t, vagy ha *B* megengedi, hogy *A* megsértse őt, még abban az esetben is, ha *A* is és *B* is saját akaratából vesz részt az aktusban. E nézethez nincs szükség vallásos inspirációra, és azt sejteti, hogy még a kantianus és utilitarista keretek között is helyet kap a saját akarat elégséges mivoltát illető nézeteltérés.

Az „igazi” világi humanista tehát azt állítja, hogy az a tény, hogy a szexuális aktusban való részvétel saját akaratból történik, automatikusan azt jelenti, hogy a személyek

<sup>11</sup> A probléma persze az, hogy meg kellene adnunk a „természetes” koherens és elfogadható fogalmát. Továbbá, amire itt Thomas Nagel szerint szükségünk van, az a pontosan körülírható „emberi szexuális természet” értelmezése. Ezzel szemben a katolikus szemlélet, ironikus módon, az emberi szexuális természetnek pusztán olyan biológiai nézetét nyújtja, amely azt az állati szexuális természethez teszi hasonlatossá. A kérdés ily módon való megközelítése, állítja Nagel, azt eredményezi, hogy átsiklunk az emberi szexualitás természetének rendkívüli pszichológiai bonyolultsága fölött, ami pedig a kevésbé tudatos teremtmények körében nem létezik. Ld. „Sexual Perversion”, *Journal of Philosophy* 66 (1969), 1. szám, 5—17. o.; átdolgozott változat: *Mortal Questions* (Cambridge University Press, Cambridge, England 1979), 39—52. o.; újra megjelent in: Soble (szerk.): *The Philosophy of Sex*, 39—51. o.

<sup>12</sup> Lásd J. F. M. Hunter: *Thinking About Sex and Love* (St. Martin's Press, New York 1980).

egymást célként kezelik és nem pusztán használják: önkéntes részvétel esetén a partnerek olyan autonóm személyként tisztelik egymást, aki képes dönteni az aktus értékét illetően. E nézettel az az állítás áll szemben, hogy fogalmilag tökéletesen helytálló azt mondani: *A* és *B* esetleg akkor is használják egymást, ha mindkettő részvétele önkéntes, és két kölcsönös használat, azaz két helytelen tett nem egyesül egy erényes aktusban. Az „igazi” világi humanista azonban továbbra is fönntartja, hogy ha *A* használni akarja *B*-t azért, hogy szexuális élvezethez jusson, akkor *A* nem *csupán* használja *B*-t, amennyiben *B* önként beleegyezik abba, hogy használják. E második megfogalmazás alkalmazását mind Kant, mind II. János Pál elutasítaná: szerintük, ha az ember megengedi, hogy használják, ezzel tárggyá teszi önmagát. Kant számára (ami kicsit Scruton szavaiként is hangzik) „egyetlen módon sem válhat az ember egy másik ember élvezete tárgyává, kivéve a szexuális ösztönzést”.<sup>13</sup> Ebből azt a következtetést vonja le, hogy egy személy pusztán használata a szexuális tevékenységben csak akkor kerülhető el, ha ez a tevékenység házasságon belül zajlik, mivel ebben az esetben mindkét személy egymásnak adja testét és lelkét, s „közös akaratra” jutnak. II. János Pál szerint „egyedül a szeretet képes eleve kizárni azt, hogy egyik személy használja a másikat”<sup>14</sup>, mivel a szeretet a személyek olyan egyesülése, amely énjük kölcsönös odaadását föltételezi.

Persze nem feledkezhetünk meg az ennél a pontnál természetes módon fölvetődő harmadik kérdésről, hogy ti. mit is jelent a „saját akaratból”. A vitázó felek (de Sade márki filozófiájának védelmezőit leszámítva)<sup>15</sup> egyetértének abban, hogy a szexuális aktusban való részvételt nem szabad fenyegetésekkel, megfélemlítéssel vagy fizikai erőszakkal kikényszeríteni, s nem is alapulhat becsapáson, tudatlanságon vagy fondorlaton; a szabad és őszinte beleegyezés követelményként jelenik meg.<sup>16</sup> Ebből

<sup>13</sup> *Lectures on Ethics* (1780), angolra Louis Infield fordította (Harper and Row, New York 1963), 163. o.

<sup>14</sup> *Love and Responsibility*, 30. o.

<sup>15</sup> De Sade szerint mindenkinek alapvető joga van a szexuális kielégülésre. „Nemet” mondani tehát senkinek sincs joga, s a megtagadókkal szembeni erőszak alkalmazása jogos.

<sup>16</sup> De milyen mértékben legyen sajátos a beleegyezés? Amikor *X* igent mond arra, hogy *Y*-nal „szeretkezzen”, pontosan mibe egyezik bele? — bármely *Y* által kiválasztott közösülési testhelyzetbe, bármely deviáns kedveskedésbe, amire *Y* vágyik? (A beleegyezés homályosságát illetően lásd Onora O'Neill: „Between Consenting Adults”, *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 3. szám, 252–277. o.) Továbbá milyenfajta vagy milyen mértékű beleegyezésre utal a nem-verbális viselkedés? Abban, hogy *X* szexuális aktust folytat *Y*-nal, mikor jelenik meg az, hogy *Y* nem tévedne, ha újabb szexuális aktust kezdeményezne?

következően egy felnőtt és egy gyermek között létrejövő szexuális aktus morálisan rendkívül gyanús, mivel a gyermek látszólagos szóbeli beleegyezését — amennyiben ez létezik — nem lehet szó szerint venni. De, eltekintve a könnyű esetektől,<sup>17</sup> az, ahogyan a saját akarat (vagy tükörképe: a kényszerítés) fogalmát értelmezzük, eldönti, hogy vajon egy szigorúbb, vagy egy kevésbé megszorító szexuáletika igazolható-e. Minél inkább ragaszkodunk ahhoz, hogy a felnőttek közötti szexuális aktusokban való őszintén szabad részvétel többet követel az érintett személyek gazdasági, társadalmi és pszichológiai egyenlőségének látszatánál (amely alapelv egyébként magyarázatot ad arra, hogy miért kapott elméletileg olyan hangsúlyt az ókori Görögországban a férfiak közötti szerelem), annál megszorítóbbá válik a szexualitás etikája mindaddig, amíg e paramétereket illetően számtalan, mélységes egyenlőtlenség létezik az emberek között. E vitának, amely az Egyesült Államokban manapság elsősorban a liberalizmus fő áramába tartozó ill. a marxisták és feministák között zajlik, politikai vonatkozásai vannak: Ezzel a problémával a magyaroknak is hamarosan szembe kell nézniük.

Végül a negyedik kérdés azt érinti, hogy a szexuális magatartás morális megítélésében milyen mértékű szerep jut a harmadik személyeket érő hatásoknak. Megközelíthetjük a kérdést úgy, hogy megkíséreljük azokat a sajátos kötelességeket megfogalmazni, amelyeket a résztvevőknek a nem-résztvevő felek (pl. egy házasságtörő házastársa) iránt kellene vállalniuk.<sup>18</sup> Irányíthatjuk figyelmünket arra a kérdésre, hogy mindenekelőtt hogyan különböztethető meg a résztvevő a nem-résztvevőtől. És abból a szempontból is megfogalmazhatjuk a kérdést, hogy a harmadik felet érő hatások közül melyeket tekinthetjük „sérelemnek”. Ez mindig is vitatott terület volt, mivel a sérelem szűkebb értelemben vett fogalma egy kevésbé megszorító szexuális és nem-szexuális etikát enged meg, mint a szélesebb értelemben vett fogalom. Az utilitáriánus John Stuart Mill és

Az e kérdésekre adandó válaszok befolyásolják az ismerős ellen elkövetett nemi erőszak eseteiről alkotott ítéletünket. Van-e *bármennyi* igazság abban az állításban, hogy a száz mondhat „nemet”, a test viszont erőteljes „igennel” válaszol?

<sup>17</sup> A felnőtt—gyermek nemi kapcsolat persze nem ilyen könnyű eset. Pat Califia annak alapján védi meg a gyakorlatot, hogy gyermekek is adhatják beleegyezésüket. „A Thorny Issue Splits a Movement”, *The Advocate* (San Francisco), 1980. október 30., 17—24, 45. o.

<sup>18</sup> Lásd Richard Wasserstrom: „Is Adultery Immoral?”, in: Baker és Elliston (szerk.): *Philosophy and Sex*, az első kiadásban 207—221. o., a másodikban 93—106. o.; Michael J. Wreen: „What’s Really Wrong With Adultery”, *International Journal of Applied Philosophy* 3 (1986), 2. szám, 45—49. o.; átdolgozott kiadás in: Soble (szerk.): *The Philosophy of Sex*, 179—186. o.; Bonnie Steinbock: „Adultery”, in: uo. 187—192. o.

James Fitzjames Stephen e kérdés kapcsán csaptak össze a XIX. században, s a századunkban újraéledt vita „drámai személyei” H. L. A. Hart és Patrick Devlin voltak. Az utilitáriánus szexualitika bármely esetben lehet megengedő vagy megszorító, a szexuális magatartás következményeit illető empirikus állítások igazságától függően.<sup>19</sup> Az ilyenfajta állításokat közismerten nehéz igazolni (megállapítható-e, hogy kapcsolat van a magyar tizenévesek öltözködése és szexuális viselkedése között?), ami problematikusá teszi az utilitáriánus megközelítést.

Homoszexualitás, promiszkuitás, csoport-szex, házasságtörés, fogamzásgátlással végzett aktus, állatokkal való közösülés, kosztümök viselése az aktus során, prostitúció, pornográfia: ha ezen aktusok bármelyikében, anélkül hogy a résztvevőket vagy bármely más személyt bármilyen sérelem érne, beleegyezésüket adó felnőtt emberek vesznek részt, akikről föltételezhető, hogy tudják mit akarnak — akkor morális értelemben mi rossz lehet ezekben? Ez a kérdés, legalábbis az Egyesült Államokban, gyakran hangzik el retorikus kérdésként, de föltehető teljes filozófiai komolysággal is (Aquinói Tamás tulajdonképpen e kérdés fölvetésével kezdi a nemi erkölcsökről szóló értekezését)<sup>20</sup>, és négy hiteles választ tesz lehetővé, amelyek ma már ismerősen hangzanak. (1) „Semmi” rossz nincs bennük mindaddig, amíg sem egy harmadik személyt, sem a társadalmat nem éri *sérelem* — a sérelem helyes fogalma szerint. Az azonban nehéz fogalmi probléma, hogy mi számít sérelemnek. Sérelem éri-e azt a személyt, aki heves hányingert érez két homoszexuális nyílt csókolózása láttán? Sérelmet okoz-e a hűtlenség annak a házastársnak, aki erről nem tud és nem is fog tudni soha? (2) „Semmi” rossz nincs bennük, amíg a résztvevők *hozzájárulnak* — a hozzájárulás helyes fogalma értelmében. Az amerikai kutatók prostitúcióról szóló vitája különösen érzékeny e fogalmi problémát illetően.<sup>21</sup> Kényszerítő erejű-e a prostituált anyagi motivációja? Kényszerítik-e őt azok a férfiak, akik pénzt kínálnak neki? Kényszer hatására cselekszenek-e azok a nyomorgó bombayi emberek, akik fél veséjüket orvosoknak adják el szervátültetés céljára? (3)

<sup>19</sup> Például az utilitarista Ronald Atkinson *Sexual Morality* című művében (Hutchinson, London 1965) a fiatalok házasság előtti szexuális élete ellen, de a fogamzásgátlás általános használata mellett érvel.

<sup>20</sup> Lásd 10. jegyzet. Aquinói Tamás válasza: az ondó kilövellésének természetes célja élet létrehozása, s azt szándékosan más módon kilövellni morálisan helytelen.

<sup>21</sup> Lásd Alison Jaggar: „Prostitution”, in: Soble (szerk.): *The Philosophy of Sex*, 259—280. o.; Lars Ericsson: „Charges Against Prostitution: An Attempt at a Philosophical Assessment”, *Ethics* 90 (1980), 3. szám, 335—366. o.; Carole Pateman: „Defending Prostitution: Charges Against Ericsson”, *Ethics* 93 (1983), 561—565 és Laurie Shrage: „Should Feminists Oppose Prostitution”, *Ethics* 99 (1989), 347—361. o.



„Rengeteg” rossz van bennük, mivel egy személy önkéntes részvétele nem garantálja azt, hogy őt nem pusztán csak használni fogják. Ez, a „használat” fogalmának értelmezésétől függően, nemcsak a házasságon kívüli alkalmi szexuális aktusokra lehet érvényes, hanem sok házasságon *belülre* is. (A házasságon belül elkövetett nemi erőszak egyre inkább jogi kategóriává válik az Egyesült Államokban: a magyaroknak is foglalkozni kell majd ezzel a kérdéssel.) És (4) „Rengeteg” rossz van bennük, mivel bizonyos szexuális aktusok egyszerűen azért rosszak morálisan, mert megsértik a dolgok természetes rendjét. Ebben az esetben viszont szükségünk van a „természetes” meggyőző leírására, ami — emberekről szólván — nehezen valósítható meg.<sup>22</sup>

#### IV.

Amennyiben létezik *sui generis* szexuáletika, úgy ahhoz, hogy morális ítéleteket alkossunk a szexuális viselkedésről, föl kell tudnunk ismerni a szexuális aktusokat, és nagyon határozottan meg kell tudnunk különböztetni őket a nem-szexuális aktusoktól. E megfontolástól függetlenül, a dolgok lényegét kutató kíváncsi filozófusként meglehetősen pontosan szeretnénk megállapítani, hogy minek alapján *szexuális* egy aktus. Ez a kritérium azonban eléggé nehezen megfogható. Egy megoldást máris elvethetünk:

*A1*: Egy szexuális testrésszel való fizikai érintkezés vagy szükséges, vagy elégséges ahhoz, hogy egy aktus szexuális legyen.

A szexuális viselkedéshez persze gyakran hozzátartozik, hogy bőr a bőrhöz dörgölődik, e nyilvánvaló tény általánosítása azonban nem eredményez kielégítő analízist. E tételt cáfolja például a flörtölés vagy a nőgyógyászati vizsgálat. A genitáliák orvosi vizsgálata során végzett műveletek (általában) nem szexuális jellegűek, noha az orvos szexuális testrészeket érint (az érintkezés tehát nem elégséges). Az pedig, ha szemeivel vagy beszéd útján flörtöl valaki, lehet szexuális, bár szexuális testrészekhez nem érnek a partnerek (az érintkezés tehát nem szükséges). *A1* egy részét megtarthatjuk, ha azt állítjuk, hogy a szemek szexuális testrészek és a nézés egyfajta fizikai érintkezés, ily módon tompítva azonban triviálissá válik az analízis. És megtarthatnánk a másik részét is, ha azt állítjuk, hogy a nőgyógyászati vizsgálat, akarva-akaratlanul, valóban

<sup>22</sup> E négy álláspont meglehetősen jól ismert a vitatott erkölcsiség egyéb területein, például az eutanázia különböző típusairól folyó vitában (amely Németországban egyre hevesebbé válik).

egyfajta szexuális aktus, éppen azért, mert ilyen bizalmas mozzanatot tartalmaz. Ám ha ezt az utat választjuk, jó okkal ér bennünket az a vád, hogy az analízist, aminek megvilágító erejének kellene lennie, olyasvalamivé változtatjuk, ami csupán megszorításokkal igaz. Éppígy elégtelen egy ehhez meglehetősen hasonló elemzés:

A2: Létezik a test mozgásainak egy olyan különálló és pontosan körülírt együttese, amely magába foglalja a szexuális aktusok körét.

Természetesen nem kategorizálhatjuk a heteroszexuális érintkezés fizikai aktusát oly módon, hogy besoroljuk egy nem-szexuális típusú aktus csoportjába, de ez egy könnyű eset. A bonyolultabb esetekben nem kell hogy legyen, és néha nincs is észrevehető fizikai különbség a szexuális jellegű simogatás és aközött, hogy ledörzsölünk valakinek a karjáról egy koromfoltot, avagy a szexuális és a baráti kézfogás között, vagy aközött, ahogyan az ajkak a csókban és a mesterséges lélegeztetésben érintkeznek. Ami ezt illeti, néha elcsodálkozom azon a magyar szokáson, hogy az emberek egymás mindkét orcáját megcsókolják, sőt, hogy a „kezét csókolom” köszönést válogatás nélkül használják. Olyan szokások ezek, amelyeket szociálisan nem (fizikai vagy nyelvi) szexuális mozdulatokként határozunk meg, amelyek azonban, fizikai kétértelműségük folytán, így is értelmezhetők.

Az aktusok szociális meghatározására tett utalásom a következő elemzést sugallja:

A3: A szexuális az a szociális vagy kulturális kontextus különbözteti meg a nem-szexuálisról, amelyben a test mozdulatai lejátsszódnak.

E „szociál-konstruktivizmus” szerint az életmentő strandfelügyelő és a fürdőző ajkainak érintkezése úgy különböztethető meg a holdfényben sétáló két fiatal ehhez nagyon is hasonló érintkezésétől, hogy földézzük ezen aktusok kulturális jelentését, vagy arra hivatkozunk, hogy az adott kultúra hogyan értelmezi és hová sorolja az ilyen magatartásokat. Ezt a gondolatmenetet én nem tartom meggyőzőnek. Annak ellenére, hogy a mesterséges lélegeztetést szociálisan nem-szexuális aktusként határozzuk meg, az egy nő életét ily módon megmentő férfi, bármiféle perverzió nélkül, mégis átélhet szexuális izgalmat vagy örömet ezen aktus során — ebben az esetben ez viszont már a szexualitás látszatát ölti. Az A3 védelmezői egy érdekesebb példát idéznek Gilbert Herdt *Guardian of the Flute*<sup>23</sup> című könyvéből. Az új-guineai Etoro-törzs hite szerint a serdülő fiúknak spermát kell nyelniük ahhoz, hogy felnőtt férfivá érésük megfelelően menjen végbe. E hiedelem következtében a fiatal etoro fiúk „pénisz-tápláláson” esnek át, hogy az idősebb férfiak fellációja során e táplálékhoz hozzájussanak. A szexualitás

<sup>23</sup> McGraw-Hill, New York 1981.

szociál-konstruktivista értelmezői azt állítják<sup>24</sup>, hogy ez az eljárás *nem* szexuális tevékenység az etoro kultúrában, s ha *annak* tekintjük, nem pedig a szerintük „gyermeknevelési” magatartások kategóriájába tartozó aktusnak, akkor — etnocentrikus módon — helytelenül alkalmazzuk a szexualitás nyugati fogalmát. Ez az érvelés szerintem elfogadhatatlan. Az etoro férfiak valószínűleg így módoltak ki egy igen körmönfont trükköt, amelynek révén szinte korlátlan szexuális élvezethez jutnak, s amelynek révén, igazi patriarchális módon, ügyesen megnyirbálják a nőknek mint a gyermekek táplálóinak szerepét.<sup>25</sup> Az Etoro-törzs tagjai mindenesetre úgy hiszik, hogy a szexuális aktus *egyben* gyermeknevelő aktus, vagy hogy a gyermeknevelés részben a szexuális aktuson át valósítható meg (hasonlóan ahhoz a nálunk honos gyakorlathoz, hogy az anyák mellükről szoptatják csecsemőiket).

Van egy másik, ennél általánosabb oka is annak, hogy a filozófusok miért nem elégedhetnek meg a szexualitás szociál-konstruktivista értelmezésével. Tegyük föl, hogy egy *C* kultúrában a szexuális aktusok kategóriájába sorolnak egy *D* aktust. Természetesen szeretnék megtudni, hogy *C* tagjai *miért* minősítik *D*-t szexuális, s miért nem egy más típusú aktusnak. Két okból is szükségünk van a magyarázatra: először is azért, hogy teljesebben megérthessük *C*-t és fogalmait; másodsor pedig azért, hogy meg tudjuk ítélni, hogy mi az értelme (ha van) annak, hogy *C* szexuális aktusnak minősíti *D*-t. Válaszul *C* tagjai bizonyára egy *E* kritériumot neveznének meg, amelynek alapján ők szexuálisnak minősítenek egy aktust. Mármost — és ezt a lehetőséget nem zárhatja ki előre a szociál-konstruktivizmus — nagyon könnyen meglehet, hogy *E* pontosan az *A1* vagy az *A2*, vagy bármely a későbbiekben tárgyalandó nem-konstruktivista analízis lesz. Ha ez így van, akkor az *A3* nem alternatívája ezen elemzéseknek, s ezáltal azt sem engedi meg, hogy ezen elemzések osztályozásának és értékelésének problémáját kikerüljük. *C* tagjai persze eltérő módon is válaszolhatnak kérdésünkre, azaz olyan *E* kritériumot neveznek meg, amiről eszünkbe sem jutott, hogy föl kellene vennünk

<sup>24</sup> Lásd Shrage: „Should Feminists Oppose Prostitution?” — A szociál-konstruktivizmusról szóló igen jó elméleti munka Arnold Davidson: „Sex and the Emergence of Sexuality”, *Critical Inquiry* 14 (1987), 1. szám, 16—48. o.

<sup>25</sup> Richard Mohr semmi rosszat nem talál abban, hogy szexuálisnak, sőt, homoszexuálisnak nevezzük az etorok gyakorlatát és kiemeli, hogy a „pénisz-táplálás” nem nyilvánosan, sőt titokban zajlik, távol a törzs asszonyainak pillantásától és közbeavatkozásától. Lásd „Why Sex is Private: Gays and the Police”, *Gays/Justice A Study of Ethics, Society and the Law* (Columbia University Press, New York 1988) című könyvének negyedik fejezetét, amely helyet kapott Soble (szerk.) *The Philosophy of Sex* című válogatásában is, 193—218. o.

lehetséges analíziseink listájára. Ebben az esetben tanultunk valamit *C*-től, de ez a tudás csak még érdekesebbé teszi föladatunkat. Végül az is megtörténhet, hogy kérdésünkre válaszul *C* tagjai csak megvonnák a vállukat: nincs semmiféle *E* kritérium, amit arra használnának, hogy megkülönböztessék a szexuálist a nem-szexuálistól; azért sorolják *D*-t a szexuális aktusok közé, „mert egyszerűen” odasorolják. Ezen a ponton a szociál-konstruktivizmus győzelmet ültet. Semmi értelme kísérletet tenni rá, hogy eldöntsük, *A*-ink közül melyik helyes, ha a „szexuális” megmagyarázhatatlan vagy primitív kategóriává válik<sup>26</sup>.

Idézzük most föl ellenérvemet az életmentő-fürdőző eset és az etoro példa szociális-konstruktivista értelmezését illetően: ha szexuális élvezet tapasztalható olyan tevékenységek során, amelyeket szociális értelemben nem-szexuálisként határozunk meg, akkor ez egy lényegi (és mélyebb) értelemben mégis szexuálissá teheti ezeket az aktusokat. E gondolatból egy negyedik analízis következik:

*A4*: Szexuális aktusok csakis azok az aktusok, amelyek szexuális élvezetet okoznak.

Ez a kritérium azonban nagyon erős; valójában túlságosan is erős. Ha azt állítjuk, hogy a szexuális élvezet megléte elégséges ahhoz, hogy egy aktus szexuális legyen, az elemzés azt vonja maga után, hogy az is szexuális aktusnak minősül, ha valaki csak úgy „véletlenül él át valamifajta szexuális örömet, attól függetlenül, hogy mit csinál éppen. Ez a következtetés nem állja meg a helyét egy sor hétköznapi esetre nézve: a munkahelyére tartó férfi például, aki véletlenül megpillant egy vonzó nőt a járdán és átél egy röpké szexuális izgalmat és élvezetet, nem vett részt szexuális aktusban, még a „nézés” aktusában sem. Továbbá, ha azt állítjuk, hogy a szexuális élvezet megléte szükséges ahhoz, hogy egy aktus szexuális legyen, akkor *A4* azt vonja maga után, hogy a szexuális élvezet elérésére tett kudarcba-fulladt kísérletek (amiket sajnos saját tapasztalatainkból ismerünk sokan) egyáltalán nem számítanak szexuális aktusnak.

Itt most az volna a helyes — a „véletlenül” és a „kísérletek” erejét is elismerő — lépés, ha egy megengedőbb analízist javasolnánk, amely tételezi ugyan az emberi cselekvés szerepét, a sikert azonban nem tartja elengedhetetlennek:

*A5*: Szexuális aktusok csakis azok az aktusok, amelyeket szexuális szándék kísér.

<sup>26</sup> Hasonló kritikákat hallottam Joseph Dioritól. A szociál-konstruktivizmus azt mondja, hogy a szexuális kritériuma kultúránként változik; ahhoz azonban, hogy ilyen állítást fogalmazzon meg, a szociál-konstruktivistának a szexuális felsőbb kritériumára van szüksége. Mert másképpen honnan tudhatná, hogy a vizsgált kritériumok mindegyike a *szexuális* kritériuma? Mondhatjuk így is: maga a szexuális kritériumainak kritériuma előfeltételezi a szexuális kritériumát.

Ebből következik, hogy az életmentő akkor és csakis akkor ad szexuális értelemben vett csókot a kimentett személynek, nem pedig mesterséges lélegeztetést, ha szexuális szándéka a fizikai kontaktus előtt vagy alatt megjelenik; az élesztés során tapasztalt szexuális öröm végül is önmagában nem minősíti tettét alattomban végrehajtott szexuális cselekedetnek. De mi az a sajátos szexuális szándék, ami a csókot a mesterséges lélegeztetéstől megkülönbözteti? Mondhatnánk: a fölélesztés szándéka, az, hogy lélegzethez juttassunk valakit; ezzel szemben, metaforikusan szólva, a szexuális szándék az, hogy elállítsuk valakinek a lélegzetét — vagy pontosabban: hogy szexuális élvezetet nyújtsunk és éljünk át. Az a szándék azonban, hogy szexuális élvezetet idézzünk elő vagy éljünk át, sem nem szükséges, sem nem elégséges ahhoz, hogy egy aktus szexuális aktus legyen. Nem szükséges, mert az a közösülő férfi és nő, akiknek *csupán* az a szándéka, hogy a nő teherbe essen és a szexuális élvezet a legkevésbé sem érdekli egyiküket sem, kétségtelenül szexuális aktusban vesz részt, mint ahogy az a nő is, aki nem azért enged férjének, mert élvezetet akar adni vagy kapni, hanem pusztán azért, hogy elhallgattassa nógatását. A kérdés persze az, hogy e két aktusban *mi az*, ami mindkettőt szexuális aktussá teszi? Az ilyen esetekben helyes következtetésre jutó *A1* és *A2* általános válaszként nem helytálló. Tételezzük föl továbbá, hogy egy nő amaz őszinte szándéka, hogy egy férfit szexuálisan fölizgasson és élvezetben részesítsen, abban nyilvánul meg, hogy folyamatosan bőfög. Ez a példa mutatja, hogy a szexuális élvezet nyújtásának szándéka nem elegendő ahhoz, hogy egy tett szexuális aktus legyen, mivel e nő tette nem az. A kérdés azonban, hogy *miért nem*? Ebben az esetben a nő fizikai megnyilvánulásában vagy a kulturális kontextusban van valami, ami kizárja, hogy viselkedése szexuális viselkedés legyen, tehát *A2* és *A3* jut el a helyes következtetéshez. Általános értelemben azonban megint csak nem kapunk megfelelő választ.

Érdemes egy másik példát is megemlítenünk. Általános vélekedés, legalábbis az Egyesült Államok sok feminista kutatója körében, hogy egy nemi erőszakot elkövető férfi szándéka nem az, hogy ő maga szexuális élvezethez jusson, hanem inkább az, hogy uralja, lealacsonyítsa és megalázza áldozatát. (Tette során a férfi persze bőséges szexuális élvezetet élhet át, fő célja azonban nem ez.) A nemi erőszak tehát *nem* lenne szexuális aktus, ha szükséges volna az a szándék, hogy szexuális élvezetet adjunk vagy kapjunk. Pontosan ez az a következtetés, ami manapság igen népszerű a feministák körében: a nemi erőszak természeténél fogva nem szexuális aktus, hanem erőszakos testi sértés.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Tudomásom szerint Gloria Steinem állította elsőként, hogy a szexuális megkülönböztető jegye az a szándék, hogy szexuális élvezetet akarunk adni és kapni, és hogy a nemi erőszak nem szexuális, hanem erőszakos aktus. Részletesebben lásd *Pornography*.

Ez a nézet szerintem helytelen vagy félrevezető. Ha a nemi erőszak elkövetőjének valóban sikerül áldozatában a megalázottság érzését fölkeltenie, akkor ezt nem magyarázhatja az a tény, hogy tette erőszakos testi sértés. (Rengeteg olyan helyzet létezik, amelyben az erőszakra vagy a testi sértésre, például egy rablótámadásra, az áldozat nem a megalázottság érzésével, hanem dühvel reagál.) Szerintem pontosabb az a megfogalmazás, hogy az áldozat éppen a rákényszerített aktus szexuális természete miatt kerül lealacsonyító vagy megalázó helyzetbe, s a nemi erőszak elkövetője pontosan azért választja a szexuális aktust és nem a pusztá verést áldozata megalázásának eszközéül, mert tudja, hogy áldozata lealacsonyítónak fogja érezni azt, hogy ebben az aktusban saját akarata ellenére kell részt vennie.<sup>28</sup> Nem akarom bagatellizálni a nemi erőszak erőszakos jellegét. Egyszerűen csak arra kívánok rámutatni, hogy az erőszakosságot határozói mivoltában kell szemlélnünk, mint ami azt írja le, hogy hogyan megy végbe a nemi erőszak, nem pedig egy olyan kritérium részeként, amelynek révén aktusok típusait különböztethetjük meg. Amennyiben helytálló az az értelmezés, hogy a nemi erőszak olyan szexuális aktus, amelyben az erőszak elkövetőjének az a szándéka, hogy áldozatát megalázza, úgy a szexuális élvezet elérésére irányuló szándék, ellentétben azzal, ahogyan A5-öt értelmezzük, nem lehet szükséges feltétele annak, hogy egy aktus szexuális aktus legyen. (Kérdésünkre azonban továbbra sem kaptunk választ: mi az, ami szexuális aktussá teszi a nemi erőszakot és más aktusokat?)

Van egy további bonyodalom is. A nemi erőszak elkövetőjének azon szándéka, hogy áldozatát megalázza, nem szükségképpen zárja ki azon szándékát, hogy szexuális élvezethez jusson, amit attól a ténytől függetlenül elérhet, hogy tette nemi erőszak, sőt hogy olyan szexuális élvezethez jusson, amit egyenesen áldozata megalázása révén akar átélni. Ennek alapján érvelhetnénk úgy, hogy a nemi erőszak nem ellenpéldája az A5-nek. Mindazonáltal, jóllehet a nemi erőszak elkövetője szempontjából szexuális aktus zajlik le, amennyiben szándéka szexuális élvezet átélése az aktus során, ugyanezt már nem mondhatjuk el az áldozat szempontjából. Az ő szándéka az aktusban való részvétellel — például mert nem akarja egy végtagját elveszíteni — hasonlatos annak a feleségnek a szándékához, aki azért enged férjének, hogy véget vessen unszolásának; egyik nő sem saját élvezete kedvéért vesz részt az aktusban. A5 ily módon olyan következtetéshez vezetne, hogy ugyanaz az aktus egyszerre szexuális és nem-szexuális.

*Marxism, Feminism and the Future of Sexuality* című könyvem hatodik fejezetét (Yale University Press, New Haven, CT 1986)

<sup>28</sup> Lásd Pamela Foa: „What’s Wrong With Rape?”, in: M. Vetterling-Bruggin, F. Elliston and J. English (szerk.): *Feminism and Philosophy* (Littlefield — Adams, Totowa, NJ 1977), 347—359. o.

Eltekintve ettől a bizarr következtetéstől, a nemi erőszakban részt vevő nő szempontját mérlegelve azt látjuk, hogy ha a „szexuális szándékra” hivatkozva teszünk különbséget a szexuális és a nem-szexuális aktusok között, az nem vezet sehová: kiderül, hogy a szándék irreleváns. A nemi erőszak áldozatának szándékai nem lehetnek olyan szándékok, amelyek az aktust számára szexuális aktussá teszik, tekintve, hogy nem saját elhatározásából vesz részt benne. Sőt: ezen a nemi erőszak elkövetőjének szándéka sem változtat. Az ő tette szexuális (azt a kritériumot azonban még mindig nem találtuk meg, ami megmagyarázná, hogy miért), *akár* szexuális élvezetet akar átélni, *akár* meg akarja alázni áldozatát (aki lehet például volt menyasszonya), *akár* az őt elbocsátó főnökén akar úgy bosszút állni, hogy megerőszakolja annak feleségét, *akár*... és így tovább. Az indítékok eme sokfélesége nem csupán a nemi erőszakra, hanem általában a szexuális aktusokra is igaz. Egy szexuális aktusban való részvételnek számos célja lehet — érzelemnyilvánítás, pénzkereset, gyermeknemzés, fölösleges energia levezetése, az idő múltatása, a vizsgákra való készülés föladatának kerülése —, a cél tehát nem alkalmas rá, hogy a szexuális aktust a nem-szexuálistól megkülönböztessük. A vizsgára való készülést úgy is halogathatjuk, hogy moziba megyünk, s ez mégsem jelenti azt, hogy a mozibajárást a „halogatás” cselekvéstípushoz kellene sorolnunk. Ebből következik, hogy A5 egy sajátosabb változata.

A6: Szexuális aktusok csakis azok az aktusok, amelyeket az élet létrehozásának (vagy reprodukálásának) szándéka kísér, nem csupán azért nem helytálló, mert a homoszexuálisok is átélnek szexuális izgalmat és vágyat, s nyilvánvalóan szexuálisnak mondható aktusokban vesznek részt, noha nincs semmiféle életet létrehozó szándékuk (hacsak nem tudattalanul); és nem is csak azért nem helytálló, mert az önkielégítés olyan szexuális aktus, amelynek nincs életet létrehozó célja;<sup>29</sup> hanem azért sem, mert nem helytálló egyetlen olyan, a szexuális tevékenységet vizsgáló analízis sem, amely a „szexuális szándékon” alapul.

Ha a szándék figyelembevétele irreleváns, akkor a következő logikus lépés az, hogy egy A2-vel és A6-tal is rokon elemzést vegyünk fontolóra — olyat, ami bárkinek eszébe juthat:

A7: Szexuális aktusok csakis azok az aktusok, amelyek *formájukat* tekintve életet létrehozóak.

<sup>29</sup> Az önkielégítés analitikus tárgyalását — hogy hogyan határozzuk meg, hogyan döntsük el, hogy vajon szexuális aktusnak számít-e — lásd írásomban: „Masturbation and Sexual Philosophy”, in: Soble (szerk.): *The Philosophy of Sex*, 133—157. o.

Vagyis azon aktusok, amelyek biológiai és fizikai természetüknél fogva olyanfajta aktusok, amelyek fogamzást *eredményezhetnek*, s idetartoznak azon aktusok is, amelyek az így meghatározott szexuális aktusok természetes fiziológiai és pszichológiai megelőzői vagy velejárói. A módosításra azért van szükség, hogy az általánosan „előjátéknak” nevezett aktusokat is a szexualitás körébe sorolhassuk: és ezek az aktusok még akkor is szexuálisnak számítanak, ha nem érik el, s nem is foglalják magukba a közösülést. Ez a kritérium meglehetősen széles kört érint: a fürdőzött csókoló életmentő, a nemi erőszak elkövetője, annak áldozata, a férjét lecsillapító feleség, sőt a magányos önkielégítő — mindannyian szexuális aktust végzőknek minősülnek. És mivel az életet létrehozó formával rendelkező aktusok életet létrehozó eredményét illetően analízisünk hipotetikus, ezért a terméketlen személyek nemi érintkezése is szexuálisnak számít: ezek az aktusok a megfelelő formában zajlanak, és életet hozhatnak létre, ha a szervek megfelelően működnek. A7 mindazonáltal azt vonja maga után, hogy a hasonló szexuális anatómiájú személyek között végbemenő aktusok nem számítanak szexuális aktusnak, mert formáját tekintve ezen aktusok egyike sem életet létrehozó (hiányzik belőlük a kellő biológiai fölépítés), és amennyiben *ezen* személyek részvételével zajlanak, nem is megelőzői vagy velejárói az olyan aktusoknak, amelyek formájukat tekintve életet létrehozóak. Vagyis semmi értelme kiterjeszteni a „lehetne” körét, és azt mondani, hogy a homoszexuális anális érintkezés a formáját tekintve valójában életet létrehozó és ennek következtében szexuális aktus, mivel *eredményezhetne* fogamzást, ha az aktusban két különböző nemű személy venne részt és az anuszt (történetesen) a vagina helyettesítené. A7-tel tulajdonképpen az a probléma, hogy túl széles körű, s nem az, hogy túl szűk körű; mert amennyiben a benne foglalt „lehetne” kitéltet kiszélesítjük, s szexuálisként fogadjuk el a homoszexuális aktusokat (egy férfit kielégítő férfi szexuális aktust hajt végre, mert ha ugyanezt egy nő tenné, akkor ez megfelelné A7 módosításának), úgy az égvilágon minden aktust szexuálisnak minősíthetnénk. Továbbá A7 értelmében lehetetlen az életet nem-létrehozó aktusokat (például az állatokkal való közösülést vagy a koprofágiát) *szexuális* perverzióknak tartani, mivel ez az életet létre-nem-hozót *nem-szexuálisként* elemzi.

Ha azonban nem formájuk teszi az aktusokat szexuálissá, akkor végül is talán — valamiféle eddig még nem mérlegelt értelemben — tartalmuk adja a megkülönböztető jegyet. Lehetséges, hogy nem azok az aktusok a szexuálisak, amelyek *valóban* szexuális élvezetet okoznak, s nem is azok, amelyek azzal a *szándékkal* valósulnak meg, hogy szexuális élvezetet okozzanak, hanem (A4 és A5 között egyfajta félúton elhelyezkedő analízis szerint):

A8: Szexuális aktusok csakis azok az aktusok, amelyek arra *irányulnak*, hogy szexuális élvezetet okozzanak.



Ebből az következik, hogy a nemi erőszak, a homoszexualitás, az önkielégítés, az állatokkal való közösülés, az unszoló férj elhallgattatása (és egyéb kevésbé ezoterikus esetek) mind lehetnek szexuális aktusok, mivel valamiképpen mind arra irányulnak, hogy szexuális élvezetet okozzanak. Kétségtől homályos azonban az állítás, hogy egy szexuális aktus szexuális élvezet keltésére „irányul”. Azt jelenti-e ez, hogy egy bizonyos *típusú* aktus akkor és csak akkor szexuális, ha lehetséges esetei *általában* szexuális élvezetet okoznak? Ha ez így lenne, akkor a nemi erőszak és a bizarr szexuális aktusok végül is nem szexuálisak, mivel eseteik a legtöbb embernek legtöbbször nem okoznak szexuális élvezetet.<sup>30</sup> Vagy azt kellene inkább mondanunk, hogy egy aktus még akkor is szexuális, ha esetei általában nem okoznak szexuális élvezetet, és van bennük *bizonyos* adottság arra, hogy szexuális élvezetet eredményezzenek? Ha ez így van, akkor szinte bármelyik aktus lehet szexuális, mivel kevés olyan aktus létezik, amely képtelen volna alkalomadtán néhány ember számára *bizonyos* mértékű szexuális élvezetet okozni (még ha az egy bőfűgés is). Ám ha meg is tudnánk oldani az A8 során fölmerülő ezen problémákat, az az egy akkor is megmaradna, hogy képtelenek volnánk fölismerni a szexuális aktusokat, hacsak nem identifikálnánk valamilyen módon a szexuális élvezetet. De rendelkezünk-e ezzel a kritériummal? Könnyebb lesz-e ezt bármennyivel is megfogalmazni? Azt az egy helyben topogást persze el kell kerülnünk, hogy szexuális élvezetnek egyszerűen azt az élvezetet nevezzük, amit a szexuális tevékenység okoz.

Ilyen meggondolások miatt nem helytálló Alan Goldman hasonló, ám körülményesebb analízise:

A9: A *szexuális vágy* annak vágya, hogy egy másik személy testével érintkezésbe kerüljünk, s az ezen érintkezés keltette élvezetet átéljük. A *szexuális tevékenység* olyan tevékenység, amely e vágy betöltésére irányul.

<sup>30</sup> Van tehát valami kuszaság abban, hogy a pornográfiaellenes törvények értelmében üldözik a bizarr irodalom és filmek készítőit és árusítóit: minél bizarrabbak az ábrázolások és a leírások, annál kevésbé valószínű, hogy, leszámítva az ezen kiadványokat élvező csekély számú kisebbséget, bárki is szexuálisan izgatónak találja őket. Az elsősorban erőszakot közvetítő, a szexuálist pedig csak éppen hogy érintő anyag kisiklik a pornográfiaellenes törvény hálójából. Ennek eredményeképpen az Egyesült Államokban rengeteg erőszak látható a filmekben, ami ellen a törvény nem sokat tehet; miközben, ahogyan Lenny Bruce fogalmazott, a törvény csak az időt fecsérli annak felügyeletével, hogy egyetlen meztelen cici se jelenjen meg az amerikai tévéképernyőkön.

A szexuális tevékenység tehát olyan tevékenység, ami a fizikai érintkezés és az ezáltal okozott élvezet vágyának „betöltésére irányul”.<sup>31</sup> És mi a helyzet akkor a magányos önkielégítéssel? Tegyük föl, hogy *P1* személy arra vágyik, hogy egy másik személlyel, *P2*-vel (aki lehet egy bizonyos személy vagy bárki) fizikai érintkezésbe kerüljön a miatt a szexuális élvezet miatt, amit ezen érintkezés eredményez: Vagyis *P1* szexuális vágyat érez *P2* (vagy bárki) iránt. Most tegyük föl, ahelyett hogy fölhívná *P2*-t, s találkozót beszélne meg vele (vagy elindulna, hogy keressen valakit a magányosok klubjában), *P1* otthon ül és maszturbál, miközben *P2*-vel való érintkezéséről fantáziál, vagy egyszerűen csak nemi élvezetet idéz elő saját maga számára anélkül, hogy egy bizonyos személyre gondolna. Vajon *P1* önkielégítő aktusa *P2* (vagy bárki) iránti szexuális vágyának „betöltésére irányul”? Szerintem nem. Az, hogy *P1* otthon marad és maszturbál, semmit nem valósít meg abból, hogy *P2* vagy bárki más iránti vágyát betöltse: az otthonülés voltaképpen gátló tényező, arra irányul, hogy meghiúsítsa *P1*-nek *P2* iránti szexuális vágya beteljesülését. A maszturbáció tehát, intuíciónk ellenére, *A9* szerint nem minősül szexuális aktusnak. *P1* természetesen átél szexuális élvezetet, ez azonban nem az az élvezet, amire vágyik: ez nem a *P2*-vel (vagy bárki mással) való érintkezés keltette szexuális élvezet. Mondhatnánk erre azt, hogy amit *P1* átél, az olyan szexuális élvezet, ami pótolja azt az élvezetet, amit *P1* *P2*-vel vágyik átélni, s ebben az értelemben *P1* tette szexuális vágyának „betöltésére irányul”. Maga a tény azonban, hogy élvezete *pótlék*, azt jelzi, hogy aktusa *nem* „irányul” vágyának „betöltésére”. *A9* szerint a maszturbáció tehát nem szexuális aktus. Goldman fölismeri analizisének e problémáját, s ezért az önkielégítést egy szexuális aktus „határesetének” nevezi. Ez a lépés azonban nem meggyőző: az önkielégítés a legteljesebb mértékű szexuális aktus. Kérdezzünk csak meg bármely anyát.

## V.

A szándék, a forma és az élvezet persze továbbra is releváns lehet a szexuális tevékenység *morális* értékelése számára, még ha önállóan egyikük sem tesz eleget a „szexuális tevékenység” kritériumának. Elsősorban ez az oka annak, hogy a szexuális

<sup>31</sup> „Plain Sex”, 74. o. Ebben a szövegben (és „Masturbation and Sexual Philosophy” című írásomban, ld. 29. jegyzet) kritizálom Goldman „szexuális aktivitás” analizisét. „Szexuális vágy”-analizisének kritikáját (és tulajdonképpen bármely olyan analizis kritikáját, amely azt tartja, hogy a szexuális vágyat előtételként, mint egy valami *iránti* vagy valamikénti vágyat kell értelmeznünk) lásd Jerome Shaffer: „Sexual Desire”, *Journal of Philosophy* 75 (1978), 4. szám, 175—189. o.

„lényegének” meghatározására tett minden kísérlet nehézségekkel küzd, hogy a szociál-konstruktivizmus olyan vonzó némelyek számára. Az ilyenfajta gondolkodás elkövet egy apró, bár érthető hibát, mert egy dolog az, hogy nem tudjuk megállapítani a szexuális tevékenység lényegét, és teljesen más dolog azt állítani, hogy nincs lényege. Talán nem azért nem tudjuk analitikus módon megkülönböztetni a szexuális tevékenységet a nem-szexuálistól, mert nem létezik lényege, amit feltárhatnánk, hanem pontosan azért, mert a szexuális kibogozhatatlanul átszővi testtel-rendelkező lényekként megélt létezésünket. Akkor viszont értelmet nyer az, hogy a szexualitás etikája nem csupán elkülöníthető szexuális megnyilvánulásokra, hanem egy személy *bármely* viselkedésére érvényes lehet, mivel minden, testtel kapcsolatos viselkedés (és másfajta nincs is) összefonódik természetünkkel mint szexuális lények természetével; és egy *sui generis* szexuáletika lehetőségessége még inkább a háttérbe húzódik. Egy szexuáletika előírná, hogy mikor érinthetjük meg egy másik ember testét az élvezet okozásának szándékával; hogy mely esetekben nem szabad a test személytelen érintésének örömteli érzetekhez vezetnie; és hogy mely körülmények között érinthet meg valaki egy testet élvezet okozása miatt vagy valamely más okból, foglalkozása következtében, sőt a társadalommal való együttműködés okán. A szexuáletikát az etika nagy szeletének és az oktatás egy fontos területének tekinthetjük, egyszerűen azért, mert a szexualitás átítatja létünket. Ettől azonban nem válik a szexuáletika *sui generis* etikává, még ha ki is derül, hogy nagy jelentősége van az életünkben. S nem vonhatjuk le azt a következtetést sem, hogy a szexualitás etikájának megszorítónak kell lennie, mert amennyiben létünk szexuális, úgy éppannyi értelme volna egy megengedő, mint egy megszorító szexuáletikának.

(Az angol nyelvű kéziratból fordította *Módos Magdolna*)

## ADAM SMITH MÉLTÓ ÉBRESZTÉSE\*

RATHMANN JÁNOS

Gerhard Streminger Smith-könyve, amely a Rowohlt Verlag híres „képes” kismonográfiáinak sorozatában jelent meg, sokkal többet ad, mint amit ettől az egyébként kitűnő műfajtól várni lehet. Túl a szemléltetés többféle lehetőségén, voltaképpen tárgyát, Adam Smith kiterjedt gondolkodói életművét rendkívüli szeretettel közelítve, képes szinte testközelbe hozni a nagy angol fölvilágosító emberi és gondolati küzdelmeit: a humanitásért, a közjóért harcoló közéleti embert éppúgy, mint a barátai, diákjai sorsáért aggódó, odaadó tanárt. Mindezt rendkívül jó arányérzékkel; így az életrajzi részletekből mindazt megkapja az olvasó, ami Smith törekvéseinek megértéséhez szükséges — árnyaltan, érdekesen, tanulságosan. Az olvasó lépten-nyomon érzi, hogy kivételes egyéniség gondolatkörébe nyer bevezetést, ám ezt nem kijelentések túlzó pátosza adja, hanem például a jól kiválasztott, találó citátumok, amelyek szinte magukért beszélnek. Ahol is, a szerző szerkesztői gondossága folytán, még az egyébként megbízható német fordítások is (A.W. Eckstein, Hamburg 1977 és H.C. Recktenwald, München 1974, 1983 munkái) közelebb kerültek az eredetihez. Az olvasó azért teszi le végül örömmel és elégtétellel ezt a könyvet, mert rengeteg hasznos információhoz jutott — könnyed és kel-

lemes formában. Ám ezt a szerző úgy éri el, hogy közben nem él vissza a műfaj kínálta csábító megoldási lehetőségekkel (sem a képanyag kiválogatásában, sem pedig az életrajzi részletek közelítésében), és ily módon úgy tudja életközeli hozni hőstét, hogy vonzóvá teszi, anélkül hogy szentimentálissá válna.

A könyv olyan találó szerkezetet kapott, hogy a látszólag tisztán életrajzi sorrendben következő események mellett ugyanakkor jól kirajzolódnak előttünk a tudományos pálya állomásai is: a gondolati fejlődés kontúrjai. Szemünk előtt válik a fiatal tudósból morálfilozófus — a „Theory of Moral Sentiments” szerzője —, majd egyetemi professzor, a glasgow-i egyetem rektora, aki retorikát és jogelméletet egyaránt előad, hogy igazi ökonómusként írja meg nagy, 5 kötetes „prométheuszi” művét, a „Wealth of Nations”-t, és hogy végül, visszavonulva minden akadémiai karriertől, a kiérdemesült vámrevizori állásában is visszatején ifjúkori témái egynémelyikéhez: az etikához és esztétikához. Mindezek olvastán, amikor is a szerző, tartózkodva az egyoldalúságtól, sem tisztán morálfilozófust, sem tisztán ökonómust nem kíván faragni bemutatott hőseiből, csak csodálni tudjuk a gondolkodó Smith sokoldalúságát, amivel emberi nagysága is lépést tudott tartani. A könyv kitűnő főlépí-

\* Gerhard Streminger: *Adam Smith*, Rowohlt, Reinbek 1989

tése jól kifejeződik az öt fejezet sorrendjében is: „A fiatal tudós — Az erkölcsfilozófus — A glasgow-i professzor — A közgazdász — A vámrevizor”. A számos fontos kis mű és a részletek aprólékos leírása mellett előnye Stremingernek, hogy Smith két nagy alapművének mindenekelőtt fő gondolataira mutat rá, mielőtt magára a mű elemzésére kitérne. E két alapmű természetesen: a „The Theory of Moral Sentiments” és a „The Wealth of Nations”.

A kettő közül az első, legalábbis az első kiadás, a kevésbé érett szerző kezéből kerül ugyan ki, de gondolatai szervesen beépülnek a fölvilágosodás morálfilozófiájába, és serkentően hatnak rá. Streminger meggyőzően bizonyítja, hogy Adam Smith morálfilozófusként is eredeti gondolatokat fejtett ki: ennél fogva alighanem hibásnak bizonyul ama filozófiatörténészek álláspontja, akik a skót erkölcsfilozófiai iskola tárgyalásánál átsiklanak a nevéen (vö. pl. Wolfgang H. Schrader: „Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung”, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984). Smith kiindulópontja maga is új: a morálfilozófiának utat kell mutatnia az e világi boldogsághoz. De nem az antikvitás példája nyomán, nem az erényt kell definiálnia. Ezt a szép földadatot azonban csak alárendelt helyzetét leküzdve tudja elvégezni a morálfilozófia, amely a teológia segédtudományává vált, s így az etika degradált helyzetbe került a filozófián belül. Nos, Smith abban látja küldetését, hogy új életre keltse az etikát. Ezt pedig elsősorban oly módon kívánta megtenni, hogy az erényes cselekedetet az emberi természetben vélte megtalálni: s itt kénytelen volt elhatárolódni az akkori ortodox kereszténységtől, de még barátja, D. Hume nézetétől is. Itt írja le Smith a szimpátia mint fontos erkölcsi tényező mi-

benlétét is, amely — az egoizmus minden megléte ellenére — alapvető elve az emberi természetnek, az ember egy fontos kívánsága. Az említett könyv méltó fogadtatása, Hume méltatása és kritikája — mindennek leírása érdekes színfoltja Streminger kötetének. Az igazi szenzáció azonban ez után következik: Smith franciaországi útjának roppant érdekes leírása. A „Theory...” franciaországi megjelenése ugyanis már jó belépőt jelentett a francia társaságokba: Smith így ismerkedhetett meg Holbachkal, d’Alembert-rel, Quesnay-vel, Turgot-val, hogy csak a legismertebb fölvilágosítókat említsem. Eközben nagyon érdekfeszítő kép bontakozik ki előttünk Rousseau és Hume bonyolult kapcsolatáról is.

A recenzált kötetben is természetesen a *Wealth of Nations*-ról kapja az olvasó a legrészletesebb, kitűnő ismertetést — méltán, hisz ez Smith főműve. Streminger nagy türelemmel követi nyomon leírásában a mű szinte összes közgazdaságtani részletét a cserétől az értékelméletig és az ártóla munkamegosztásig. Szemünk előtt bontakozik ki az új tudomány, a „politikai gazdaságtan”, s jól látható, hogyan és miért tudta Smith meghaladni mind a merkantilizmust, mind a fiziokratizmust, tehát az európai fölvilágosodás általános ökonomiai horizontját.

A *jóléti* állam („Wealth of Nations” = a nemzetek gazdagsága vagy jóléte) szép terve két pilléren épül: egyrészt a piac jótékony mechanizmusaira, másrészt az emberi természet tökéletességre törekvő jellegére (pl. mindenki megvalósíthatja a maga élettervét), ami együtt végül is harmóniát kell hogy eredményezzen, a természetes szabadság és igazságosság rendje alapján. Ámde legalább ilyen jelentős helyet kap a leírásban a smithi államelmélet is, amelyben ideálként — a gyakorlati

fölvilágosítás eredményeként — megjelenik már a valóban jóléti állam is. Utóbbi létrehozásában nagy szerepet szán Smith az ifjúság tudatos, jó nevelésének, s e tekintetben, mint jó protestáns, kárhoztatja a katolicizmus gátló hatásait.

A könyv végén plasztikus képet kapunk Smith utolsó alkotó hónapjairól. Megjelenik a „Wealth...” végleges kiadása, s a földadat most már a „Theory...” szintén végső, ötödik kiadásának sajtó alá rendezése, az átdolgozás immáron lassan gördülő munkája. Smith ezen nagy szorgalommal, de fogyatkozó energiával dolgozik, sokban módosítva a szimpátiáról, az erényről, a világpolgárságról alkotott fölfogá-

sát, de az alapkoncepciót megtartva. A nagy fölvilágosító humanista ilyen szellemű üzenetével zárja le elemzéseit a recenzált mű. Mindent összevéve: Streminger Smith-könyvecskéje üdvözlendő vállalkozás, annál is inkább, mivel a német nyelvű Smith-irodalom H.C. Recktenwald fordításai és monográfiái („Adam Smith, sein Leben und sein Werk”, München 1976 ill. „Ethik, Wirtschaft und Staat. Adam Smith’s politische Ökonomie heute”, hg.v. H.C.R., Darmstadt 1985) óta alig nyújtott újabb földolgozásokat. Így remélhető, hogy inspiráló hatású lesz a kutatásra és az oktatásra egyaránt.

## A „GRUNDRISSE” LATIN-AMERIKAI OLVASATÁHOZ\*

ANTONINO INFRANCA

Enrico Dussel itt vitatott könyve (ő a szerzője „A fölszabadítás etikájáról” [Para una ética de la liberación] című írásnak is) kétségkívül túllépa szerző szándékain: „Értekezésünk valójában olyan dolgokat, gondolatokat vet föl, amelyek a »Grundrisse« latin-amerikai olvasatában benne foglaltaknak.” (17. o.) Túllép, mert Marx műve itt egy olyan új olvasási kulcs szerint értelmeződik, amely az utóbbi húsz évben alakult ki az Öreg Kontinensen: s ez a marxi mondanivaló ontologikus olvasata. Maga Dussel is elismeri, hogy elemzésének teoretikai problémafölvetése a legutolsó Lukács-írásokra vezethető vissza.

Maga Dussel igazolja legjobban könyvének e problémafölvetését: „Marx nemcsak a *Grundrisse*-ben, hanem *A tőke* című művében is magyarázza a kapitalizmus ontológiáját, az élet metafizikáját, az emberi fogékonyságot, mint a dolgozó ember igényét. Ami az ontológiát illeti, Hegel *Logika* című művének második része „A lényegről” jelenti a mű vezérfonalát.” (19. o.) E megfogalmazás szerint olvasva a *Grundrisse*-t, szükségessé válik — mint ahogy ez nyilvánvalóan kitűnik az idézetből — a Marx és az öt megelőző klasszikus filozófia közti összefüggések újravizsgálása. Ily módon a *Grundrisse* teoretikai kategó-

\* Enrico Dussel: *La producción-teórica de Marx. Un comentario a Los Grundrisse*, Ed. Siglo XXI, Mexico 1985, 423 oldal

riái képviselik azokat az eszközöket, amelyek révén Marx megragadhatta a kapitalizmus valóságos jelentését. Ezen a ponton Dussel kifejezetten nyersen fogalmaz: „A szöveg [Marxé] kritikai, mert ontologikus.” (122. o.) Tehát csak a problémák ontológiai vagy metafizikai szintre emelése teszi lehetővé Marx számára, hogy kidolgozza a létező kritikáját, „tehát a filozófiatörténetben (vagy a világgazdaságban) először a *tőke ontológiáját*” (122. o.).

Ez az ontológia arra az átmenetre épül, amely az ontikustól (elvont lét) az ontologikushoz (konkrét létezés) vezet, azaz a tőkétől a pénzig, az emberi munka áruba bocsátásától az „egyetemes” emberi munkáig (ahogyan azt Hegel meghatározza). A klasszikus filozófia hagyományai jelentik tehát a kiindulási pontot Marx *Grundrisse* című művének tanulmányozásához, ahhoz a műhöz, amely Dussel szerint a legtisztább formájában fogalmazza meg az érett Marx gondolkodásának alapvető kategóriáit (12. o.). Dussel tehát elveti az althusseri szakadás-gondolatot a fiatal és az érett Marx között, a hegelianus és a kapitalizmust bíráló Marx között. Sőt, Dussel föltételezi, hogy a kapitalizmus marxi kritikája egy olyan elemző metodológiát tartalmaz, amelyet a hegeli dialektika inspirált, tehát egy olyan lényeges folyamatosságnak a meglétét állapítja meg, amely Hegel és Marx között, és mindenekelőtt a hegeli és a marxi dialektika között, áll fenn.

A másik szempont, amely érdekessé teszi Dussel könyvét, az a mód, ahogyan összekapcsolódik a marxi elemzés klasszikus-metafizikus szerkezete és az abban rejlő politikai javaslat. A szigorúan metafizikai jelleg, mindenekelőtt arisztotelészi—hegeli értelemben — amelyet Dussel nem győz elégszer hangsúlyozni —, elsősorban a Marx művében jelen-

lévő politikai javaslatához kötődik. Tehát „a *Grundrisse* latin-amerikai olvasatának” lehetősége benne kell, hogy foglaltasson a marxi szöveg ontologikus összetevőinek megértése iránti képességben. Dussel tehát nem egyszerűen csak a *Grundrisse* pontos és elemző kommentárjával szolgál, hanem (igen nagy tisztelettel a marxi filozófia hagyományai iránt) a politika és a filozófia közti kapcsolat újratárgyalásával is. Dussel azzal a céllal is elemzi a *Grundrissét*, hogy fölfedezze benne azokat a minimális részecskéket, amelyek lehetővé teszik a latin-amerikai gazdasági-szociális valóság analízisének meghatározását. De Marx csak általános kiindulási pontokat nyújthat egy olyan valóság vizsgálatához, amely történelmileg és földrajzilag is igen távol áll attól, amelynek tanulmányozásával ő (Marx) foglalkozott, azaz a viktoriánus Angliától. Így aztán Dussel kötetének záró fejezetében más marxista teoretikusokat is megemlít, akik közelebb állnak az elmaradott társadalmak gazdasági jelenségeihez. Tehát inkább Gramsci például, mint Marx.

Mindenekelőtt az osztály fogalmának meghatározásánál emeli ki Dussel a marxi osztályfogalom alkalmazhatatlanságát: „A népet nem lehet egyszerűen azonosítani az osztállyal. Ebből fakadhat egyfajta dogmatizmustól való félelem. Az »osztály« kategória a termelés és a kisajátítás módján belül van meghatározva. Az osztálykategória nem képes magyarázatot adni az egyik kisajátítási módból a másikba történő átmenetre. A nagy történelmi zendülések olyan korszakaiban, mint amelyet ma Latin-Amerika él meg, pontosan meg kell határozni a *helyzetet, s hogy merre is tart.*” (407. o.) Az „osztály” fogalmát Dussel a „nép” fogalmával helyettesíti, és a nép olyan valami, ami állandó.

A marxi fogalmak fölülvizsgálatát és az új valósághoz való alkalmazását nem úgy kell tekintenünk, mint ennek bármilyen kibé-  
bítését vagy pusztá revízióját, inkább mint  
termékeny megújítást a későbbi fejlődés  
érdekében. Éppen az a próbálkozás, hogy a  
valóság vizsgálatához — olyan valósághoz,

amelyet Marx nem figyelhetett meg — a marxi  
elemzést fölhasználja, kényszeríti Dusselt arra,  
hogy fölújítsa a *Grundriss*-ben alkalmazott  
kategóriákat.

(Az olasz eredetiből fordította  
Csorba László)

## BESZÉLGETÉSEK TOYNBEE-VAL\*

KISS-DÓZSAI ANDRÁS

A még 1972—73-as rádióadás-sorozat,  
melyben Toynbee beszélgetőtársa a rádiós és  
publicista G. R. Urban volt, összesen tizenkét  
részről állt. Az adások anyaga — a nagy  
érdeklődésre való tekintettel — 1974-ben  
könyvformában is napvilágot látott. A könyv  
maga két részre oszlik: az első rész a magyarul  
kissé nehézkesen hangzó „Megközelítések”  
(Approaches), a második rész pedig a némileg  
katonásan pattogó „Rendszerek” (Patterns)  
címet viseli. Az első részben az olvasó néhány  
sajátos történetfilozófiai problémára keresheti  
a „sohasem végleges” választ Toynbee — mai,  
divatos kifejezéssel élve — „útmutatásai”  
alapján; úgy mint: Objektivitás és szelektivitás  
— Mi a történeti tény? — A „Hódító” tör-  
ténet-magyarázatának veszélyei — A történeti  
módszer — Az „előítéletek” természete — A  
történelem tanulmányozásának jelentőse-  
ge. — A második részben a rendszerek meg-  
különböztetéséről, a vallás szerepéről, a vallás  
és a marxizmus viszonyáról, valamint Kína és

a Szovjetunió életéről folyt a vita. A könyvben  
előbukkanó kérdések jelentős hányada megta-  
lálható az *A Study of History* 12. kötetében  
(Reconsiderations), de előfordulnak olyan  
gondolatok is, amelyek itt kerülnek először  
írásban a nagyközönség elé.

Mind a természettudományokban, mind a  
társadalomtudományokban a véletlen és a  
szükségyszerű problematikája szorosan össze-  
függ az emberi ill. nem-emberi természetről  
alkotott fölfogással (5. o.). Az emberi termé-  
szet nyilvánvalóan sokkal összetettebb és több  
csapdát rejt a kutató számára. A történész  
számára a központi kérdés annak eldöntése,  
minek van jelentősége, ill. mi az, ami jelentős-  
nek bizonyulhat a jövőben. A halandó ember  
tudatába mélyen beágyazódott saját végzeté-  
nek (halálának) elkerülhetetlensége, s ez a tény  
meghatározó a történelemben (6. o.). A tör-  
ténész ugyanakkor szembekerül az előítélet  
problémájával is. „A zsidók a Tórában pl.  
eltorzítják a történelmet — mondja Toynbee

\* *Toynbee on Toynbee. A Conversation between Arnold J. Toynbee and G.R. Urban*,  
Oxford University Press, New York, 1974



— azért, hogy beleilleszthessék monoteista történetnézőmunkájukba.” (7. o.) A történelem a „Hódító” kezében propagandává válik. Gondoljunk már csak a peloponnészoszi háború történetére is, melyet az utókor kizárólag az athéniak szemszögéből ismerhetett meg (9. o.); a rómaiak elfogult történetírása pedig Titus Livius monumentális munkájában szinte kibőki az olvasó szemét.

A történetírásnak talán egyik legrégebbi dilemmája került most elénk; igazi etikai probléma. A szigorú tudományosság és a „tényekhez” való lehetőleg tisztességes ragaszkodás, vagy az utódok példabeszédekben és a „nemes” elődök tisztelésén alapuló nevelése — a fontosabb? Toynbee szerint nem véletlen, hogy a „Hódító” iparkodik eltüntetni a kompromittáló dokumentumokat. Ha az olvasó kézbe veszi George Orwell „1984” c. könyvét, a következő híres idézet található benne: „Who controls the Past controls the Future. Who controls the Present controls the Past.” Vagyis: aki ellenőrzi a múltat, ellenőrzi a jövőt; aki ellenőrzi a jelent, ellenőrzi a múltat — a kör bezárult. A régészet, természetesen, pártatlan tanúja lehet a letűnt koroknak, amennyiben a történeti emlékek teljességével áll szemben; ez azonban sajnos sohasem fordult még elő. A „Hódító” történetfelfogásával szemben ugyanakkor mindig akadtak ellenzéki vélemények; pl. már a próféták a zsidó történetfelfogás belső kritikusainak tekinthetők (10. o.).

Ezen a ponton elérkeztünk az „objektivitás” és a „szelektivitás” kérdéséhez. A történetírás Toynbee szerint akkor érezheti magát — föltételes — biztonságban, ha „érdektelen” kíváncsiság vezérli, azonban maga ez a kíváncsiság is szubjektív, hiszen nem terjedhet ki minden mozzanatra: szükségszerűen eltúlozza

azt, ami (képletesen szólva) perspektivikusan a „kompozíció” középpontjában van, míg fölületesen érinti a látómezejének határán lévő dolgokat (nem is beszélve az azon kívül esőről). A történész munkájában tehát szükségszerű a szelektivitás. Ám ha már egyszer válogat a kutató, akkor mi között válogathat? Tények között, természetesen. De mi a tény? „Egy tény a történelemben nem valami konkrétum, mint egy téglát vagy egy kőt, melyet egyszerűen föl lehet szedni és megvizsgálni; a tény emberszabású — a nyersanyagból való szelektáció eredménye” — mondja Toynbee (11. o.). Sok a hasonlóság a természettudósok kísérletezése és a történészek szelektációja között; amennyiben ugyanaz az emberi elme teszi a tényeket a vizsgálódás tárgyává, sőt ezek csak öleltek jelennek meg mint „tények”.

„A cél tehát az érdek-nélküli történetírás?” — kérdezi Urban. Lehet ez a cél? — kérdezi, gondolom, az olvasó is. Hiszen ha a történész tisztában lenne elfogultságával, akkor írhatna elfogultság nélkül is; de ez is csak egy újabb elfogultság lenne, nevezetesen az az elfogultság, hogy nem elfogult. „A néző egyben színész is” — mondja Toynbee (13. o.). Dilthey gondolata a pszichofizikai életegységről, tehát a történeti életfolyamatot megismerő szubjektumról, mely a folyamat alkotóeleme is egyben, visszaköszön; s hiszen Croce is azt mondta, hogy „minden történelem kortárs történelem” — utalva a konkrét történelmi korban élő embernek saját kora általi meghatározottságára.

Toynbee-nak sokan szemérehányják profetikus stílusát, s hogy a civilizációk tanulmányozása folyamán önkényesen hoz össze és talál rendszereket. Saját bevallása szerint ő az első világháború kitörésekor, amikor Thukydész munkáját tanulmányozta, döbbent rá a görög

és a modern nyugati történelem közötti „föltűnő” hasonlóságokra (17. o.). A további tanulmányozás azután egyértelművé tette a számára, hogy nem elegendő két civilizáció ötletszerű összehasonlítása, hanem minden addigi civilizációt föl kell derítenie és alaposan megvizsgálnia. Az az elképzelés, hogy a civilizációk történetében közös törvényszerűségek vannak — bár csak az 1930-as évek folyamán nyernek konkrét formát az elgondolások — ezekből a korai kutatásokból származik. „A történelem tehát abban a széles értelemben, ahogyan Ön használja, az emberi tevékenység egységes tanulmányozását jelenti” — állapítja meg Urban (53. o.); összefoglalva az első rész gondolatmenetét.

Toynbee, válaszában, először is Spenglerre utal: „Spengler szemlélete szerint, mellyel rokonszenvezek, a különféle civilizációknak különböző, meghatározó törekvések vannak — a Nyugat fausti kultúrájának a zene, a görögöknek a szobrászat a fő művészi formája. [...] A föladat tehát az emberiség történelmént mint egységet tanulmányozni.” (54. o.)

A második részben a beszélgetők arra a kérdésre keresik a választ, vajon működnek-e Toynbee törvényei korunk eseményeiben. Toynbee történetfilozófiájának központi eleme a „Challenge and Response” (kihívás és válasz) elmélete, mely sok neves történész kritikáját kiváltotta (pl. Pieter Geylét, Toynbee talán legtermékenyebb kritikusát is: lásd „Debates with Historians”, [Cleveland — New York 1958] c. művét). Nos, korunkra vonatkoztatva ezt az elméletet, egy lényeges különbség a hajdani és a jelenlegi civilizációk története ill. jelene között mindenképpen figyelemre méltó: míg a régi civilizációk katasztro-

fális összeomlásait adott esetben törvényszerűen az új civilizációk születése követte, a jelenkor embere a teljes és visszafordíthatatlan önpusztításra is képes.

A marxizmus itt történelmi kihívásként jelenik meg a keresztény szellemiség ellenében, épp amennyiben azt az eredeti inspirációihoz vezetheti vissza. A marxizmus ugyan, Toynbee szerint, csak szerény kivonata a kereszténység szocializmus-eszméjének: a „földi siralom-völgyben” próbálja megvalósítani azt, amit csak a „Civitas Dei” polgáraitként teljesíthetünk be. De a marxizmus mégis pozitív szerepet játszhat abban, hogy a keresztény eszmét visszakényszeríti a korai kereszténység eszmévilágához, mely így talán a nyugati civilizáció továbbélését, esetleges újjászületését eredményezné (62. o.). A marxizmus legnagyobb gyöngéje azonban, hogy semmit sem tesz az individuumért *mint* individuumért. Az embereket ugyanis nem a közügyek foglalkoztatják elsősorban, hanem saját céljaik, félelmük, személyes problémáik. Míg pl. a buddhizmus foglalkozik az egyik embernek a másikhoz ill. többi társához való kapcsolataival — nem mint absztrakt közélettel, hanem mint a személyes kapcsolatok kivetítésével a politikumra és viszont — a marxizmus teljesen nélkülözi ezt, az individuummal történő bensőséges személyes viszonyt (67. o.)

Végül idézzük a történész zárszavát, amely válaszként hangzott el G. R. Urban azon megállapítására, melyben miszticizmussal vádolta Toynbee-t: „Ez a történész hangja, aki hisz abban, hogy a történelem vázán keresztül Isten fedi föl magát, homályosan és részben, azoknak, akik őszintén keresik. Quot homines, tot sententiae.” (113. o.)

# MARTIN JAY KÉT KÖNYVÉRŐL\*

MEZEI GYÖRGY IVÁN

„A kultúra a partikuláris örök követelménye az általánossal szemben, mindaddig, amíg ez utóbbi diszharmóniában van az előbbivel.” Theodor Wiesengrund-Adorno emez aforisztikus megfogalmazásának földézésével életművének magvát érintjük, hiszen ő a kultúra lehetőségföltételeit mindenkor elválaszthatatlannak tartotta az emberi emancipáció ügyétől. Jellegzetes ugyanakkor az aforizma nem minden ezoterikusságot nélkülöző hangvétele is: az esztéta-filozófus tudvalevőleg a század egyik legnehezebben olvasható szerzője, aki a megértésben munkáló szellemi erőfeszítést mintegy a gondolat autentikussága előfeltételének tartotta. Igen nehéz földatra vállalkozott tehát Martin Jay, amikor mintegy másfél száz oldal terjedelmű bevezetőt adott közre Adorno munkásságáról. Jay nem ismeretlen a társadalomtudományok iránt érdeklődő olvasó számára, hiszen a Frankfurter Iskola történetéről írott *Dialectical Imagination* (1973) című könyve klasszikussá nőtte ki magát, s a totalitás-fogalom marxizmusbeli pályafutásáról szóló monográfiája is a téma egyik alapművének számít. Nos, Jay úgy oldotta meg a lényegénél fogva népszerűsíthetetlen szerző popularizálását, hogy olyan, jól tagolt és jellegzetes, sok esetben immár szállóigévé vált idézeteket szervesen fölvonultató írást hozott létre, melyben mindvégig „megfej-

ti” a sajátosan adornói szóhasználatot és kategoriális építkezést, s ugyanakkor koncepcióit egybeveti a század többi baloldali klasszikusának, többek között Benjaminsnak, Horkheimernek és Lukácsnak a fölfogásmódjával.

A nagypolgári családból származó Adorno már korán elmélyülten foglalkozott a két területtel, melyek majdan érdeklődésének fő irányaivá lettek: gyermekfejjel nemcsak tehetségesen zongorázott, de — a később híres kultúrkritikussá és filmesztétává lett Siegfried Krackauer vezetésével — filozófiai stúdiumokat is folytatott: a *Kritik der reinen Vernunft*-ot tanulmányozta. Frankfurtban érettségizett, s az ottani Goethe-Egyetemen filozófiát, pszichológiát, szociológiát és zeneelméletet hallgatott. Disszertációját Husserlről írta a heterodox újkantiánus professzorhoz, Hans Cornelius-hoz. Az egyetem után Alban Bergnél és Arnold Schönbergnél zenét tanult Bécsben, s 1927-ben, Frankfurtba visszatérve, Max Horkheimer révén került az *Institut für Sozialforschung* szellemi vonzáskörébe. Habilitációs írását Freudról akarta írni, ismét Cornelius-hoz, ő azonban szkeptikus volt a témával szemben, Adorno ezért Kierkegaard és az esztétikai konstrukció problémáját választotta, s dolgozatát — Cornelius időközben Finnországba ment — végül is Paul Tillich-nél

\* Martin Jay: *Adorno*, Fontana Paperbacks, 1984, 192 oldal. — *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Polity Press, California 1984, 576 oldal.

védte meg. A náci hatalomátvételt követően Horkheimer intézetének az elsőik között kellett menekülnie az országból. Adorno az oxfordi Merton College-ban *advanced student*ként működött tovább: azonban szemléletmódján és gondolkodói hagyományain kívül gyöngye angol tudása is elszigetelte a helyi tudományos közösségtől. Ekkoriban kisebb tanulmányokon kívül elsősorban Husserl-lal kapcsolatos vizsgálódásait folytatta. Az Egyesült Államokban 1938 elején költözött át, s a Paul Lazarsfeld által vezetett empirikus kommunikáció-elméleti kutatás zenei vonatkozású részét irányította. Adorno spekulatív bölcseleti beállítódásával diametriálisan ellentétes volt ez az empirikus irány — a kutatást finanszírozó Rockefeller Foundation mintegy két év után meg is vonta támogatását a zenei osztálytól. Annál erősebbek voltak az Adornót Horkheimerhez fűző szálak: számos tanulmányt jelentetett meg a *Zeitschrift* angol nyelvű utódjában, a *Studies in Philosophy and Social Research*-ben, s a negyvenes évek első felében írták meg közös, nagy hírű kultúrkritikai műüket, a *Dialektik der Aufklärung*-ot. Adorno részt vett az Intézetnek a Berkeley Public Opinion Study Group-pal folytatott közös kutatásában is az előítélet természetéről, melynek eredményeként született meg tudvalevőleg a *The Authoritarian Personality* című tanulmány. A kaliforniai évek terméke még a *Philosophy of Modern Music*, a Hanns Eislerrel közösen írt *Composing for the Films* és az emigrációs lét dilemmáit tükröző aforizmagyűjtemény, a *Minima Moralia*. A világháborút követően az Intézethez szűkebb-tágabb értelemben sorolható olyan teoretikusok, mint Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Erich Fromm, Karl August Wittfogel, Franz Neumann vagy Otto Kirchheimer az USA-ban maradtak, míg

Henryk Grossman Németország keleti, Horkheimer és Adorno pedig Németország nyugati részét választotta. Az Intézet hivatalosan 1951-ben nyitotta meg ismét kapuit, s ezzel Adorno számára életének egyik legtermékenyebb másfél évtizede következett. Az ötvenes évek végétől sorozatban jelentek meg zeneesztétikai, irodalomelméleti művei, 1966-ban látott napvilágot filozófiai szintézise, a *Negative Dialektik*, befejezetlen *Ästhetische Theorie*-je pedig halála után úgy egy évvel, 1970-ben került az olvasók kezébe. Adorno munkássága terjedelmében is lenyűgöző: a Suhrkamp kiadónál megjelenő életműkiadása (Rolf Tiedemann szerkesztésében) 23 kötetet fog tartalmazni.

Adorno „atonális filozófiáját” Jay a „Subjekt—Objekt” című írás gondolatvezetése mentén haladva rajzolja föl. Adorno számára a szubjektum fogalmának kardinális jelentősége volt: éles polémiát folytatott a pozitivisták fölfogásmódokkal, melyek radikálisan elválasztják egymástól a cselekvőt és cselekvése tárgyát, s melyek végső soron teljességgel az „adminisztrált világ” dezantropomorf szemléletét tükrözik. Az adornói és a pozitivistikus fölfogásmód közötti alapvető különbségek legplasztikusabban talán az 1961-es tübingeni ún. „pozitivismus-vitában” voltak érzékelhetők, ahol Adorno mindenekelőtt Popperral állt polémiában, legalábbis amikor — szemléletmódjaik alapvető eltérése miatt — nem „beszéltek el” egyszerűen egymás mellett. Adorno ugyanakkor ellentétben állt Husserl-lal is. „Az ember eredmény, nem pedig eidosz [lényegiség]” — mutatott rá. A történelmi-szociális körülmények zárójelbe-tételét az európai középosztály specifikus történelmi válságának tudta be. Bár Adorno „bizonytalantisztelte Husserlt a polgári gondolkodás apóri-

ának rendíthetetlen föltérképezéséért, tagadta azonban, hogy ez a mindazonáltal idealista filozófia bármiféle megoldás irányába mutathatna”. Adorno a harmincas évek elejétől nem foglalkozott Husserl írásaival, így — mutat rá Jay — a Frankfurter Iskola fiatalabb képviselőire (például Habermas-ra) maradt, hogy a kései Husserl gondolkodása bizonyos fogalmaiban (például az „életvilág”-ban) rejlő kritikai potenciált kamatoztassák.

Talán kevésbé ismeretes, hogy Adorno éles polémiában állt az egzisztencializmussal is, és ebből a szempontból jellegzetes, hogy egyik vonatkozó írásának „Az autentikusság zsargonja” címet adta. „Mintegy azon érveit alkalmazva az olyan későbbi egzisztencialistákra, mint Heidegger, Jaspers és Buber, melyeket Kierkegaard-ral szemben fogalmazott meg a szubjektum belső világa piedesztálra-állítása ellenében, Adorno amelleltérvelt” — mutat rá Jay —, „hogy az autentikus emberi viszonyok megvitatása iránti lelkesültség az első világháborút követően hozzájárult a társadalmi föltételek misztifikálásához... Továbbá, hogy kapilláris összefüggések állnak fenn az egzisztencialista irracionálizmus és ama kulturális válság között, mely hozzájárult a fasizmus előkészítéséhez. Egy példával élve, a halál ontológiai jelentőségének heideggeri hangsúlyozása rejtett szimpátiát keltett amaz azonos-ság-elmélet iránt, mely minden különbséget fölszámolt, még azokat is, amelyeket pedig a mondott filozófia a védelmébe vett. »Miként korábban, most éppúgy érvényes Horkheimer ama válasza«, jegyezte meg Adorno, »melyet egy Heidegger-hívő entuziaszta nőnek adott, amikor ez azt mondotta, hogy Heidegger végre ismét szembeállította az embert a halállal, Horkheimer válasza szerint Ludendorff mind- ezt sokkal jobban csinálta.«”

Adorno, ismeretesen, mindig is távol volt attól, hogy bármiféle értelemben ortodox marxistának számítson, helyenként azonban hangsúlyosan utalt Marx alapvető meglátásainak jelentőségére. Például az 1965-ben írott, „Gesellschaft” című esszéjében úgy fogalmazott, hogy bár Marxnak „azt az előrejelzését, hogy a proletariátus fokozódó mértékben pauperizálódni fog, nem igazolta az idő, az osztályok eltűnése mindazonáltal pusztán illúzió, epifenomenon; [...] az osztályok közötti különbség objektív módon növekszik a tőke koncentrációjával”. Három évvel később pedig a Német Szociológiai Társaság kongresszusán, „Spätkapitalismus oder industrielle Gesellschaft” címmel tartott előadásában hangsúlyozta, hogy a Nyugat társadalmát még mindig kapitalistának kell tartanunk. A termelőerők dinamizmusának ellenére Adorno szerint ugyanis az alapstruktúrák változatlanok maradtak, az embereket még mindig a gazdaság szférája uralja. Ezek a mintegy szubsztanciális meglátások Adorno szerint meghatározott módszerbeli előfeltételekhez kötődnek, s jószerével kívül maradnak az elméleti építkezésre kellő figyelmet nem fordító empirizmus horizontján. A társadalmi jelenségek megragadásához elengedhetetlenül konceptualizálás szükséges, aminek a legmegfelelőbb eszköze egy — Adorno szóhasználatával — „spekulatív” elmélet. Ehhez a hegelizáló érvhez tartotta magát Adorno mindvégig az ötvenes és hatvanas években, mutat rá Jay; mindazonáltal elutasítóan viszonyult a hegeli ihletettségű totalitás-koncepciókhoz. A homogenizáló értelemben vett totalitás ugyanis a különbségek kioltását jelenti — a fölszabadult emberiség élete ezzel szemben mondhatni a nem-azonosság elvén alapul. S mindezzel párhuzamosan fut a történelmi emlékezet is:

Adorno szerint az azonosság elvét érvényesítő totalitásból a felejtés parancsa fakad, míg a nem-azonosság elképzelhetetlen az emlékezet ápolása nélkül. Jay fölhívja a figyelmet arra, hogy Adorno gondolkodásbeli habitusa támadási felületet kínál a politikai szociológia művelői számára: „Bár Adorno mereven elutasította azt a vádat, hogy valójában apolitikus esztéta volna, aligha kerülhető meg annak a következtetésnek a levonása, amit számos német kritikusa elméletének »politológiai hiányosságaként« szokott említeni. Adorno ugyanis a hatalomról csaknem mindig az olyan átható és diffúz dominancia terminusai-ban emlékezik meg, amely túl van minden azonosítható politikai valóságon.”

Adorno a tökéis világot az egyetemes elidege-nedés birodalmának látja — e szemlélet egyik forrásamunkássága pesszimizstikus hangvéte-lének —, mellyel szemben ugyanakkor (esztéti-kája szerint) a művészet egyfajta ellenpólust képezhet. Itt éles különbséget vont a tömeg-kultúra és a valódi műalkotások között. A tömegkultúra termékei már eleve manipulatív szándékot tükröznek, elvonják az embereket az értékesebb, a személyiségét fejlesztő kikap-csolódási módoktól. Ezzel szemben pl. az autentikus zenében a korszak „leülepedett szelleme” mutatható föl; alapvetően elhibázott dolog azonban — hangsúlyozta Adorno pl. L. Goldmann ellenében — közvetlenebb kapcsola-tot keresni a zeneszerző társadalmi *Hintergrund*-ja és művészete között. A műalkotás ugyanakkor nem mentes az állásfoglalástól: „a szociológiának nem arra kell rákérdeznie, hogy a zene miként funkcionál, hanem arra, hogy miként viszonyul az alapvető társadalmi antinómiákhoz, hogy megpróbál-e fölülkerekedni rajtuk, vagy érintetlenül hagyja, sőt elrejtí azokat — s csak ez a kérdés vezet el

ahhoz, ami magának a műnek a formájában immanens módon benne van.” Az ilyen jellegű kérdéseket persze nem szabad rövidre zárni: „a szociális kérdést értelmesen csak az esztétikai *kvalitás* kérdésének *alapján* lehet fölvetni” — írta. Bár Adorno és Lukács között kétség-telenül voltak jelentős nézeteltérések, néhány alapvonásban mégis szembeötlő hitvallásuk párhuzamossága: „Adorno bármennyire elvetette is Lukács egysíkúan elutasító állás-pontját a modernizmussal szemben, ugyanak-kor osztozott bizalmatlanságában a modern művészetek azon változatai iránt, amelyek túlságosan nagy készséggel, tiltakozás nélkül jelenítik meg a modern élet elidegenedését.”

Nem jelentéktelen módon artikulálja tovább Jay Adorno-képét az a fejezet, melyet *Marxiz-mus és totalitás — Egy fogalom kalandjai Lukácstól Habermas-ig* című könyvében szentel Adornónak. Mint utal rá, egyebek között az individuummal összefüggő értékek féltése — amit tovább erősített Benjamin és Krackauer „mikrologikai módszerének” vagy épp Schönberg „anti-holisztikus” zenéjének hatása — formálta Adornót a korai Lukács totalitás-fogalmának ellenlábasává. Jayszerint Adorno visszavonhatatlanul fölszámolta a nyugati marxizmus kezdeti totalitás-fogal-mának alapjait. „Adorno negatív dialektikája a társadalmi valóság alapvető változásainak felelt meg, amelyek túlságosan is nyilvánvaló-vá tették a lukácsi paradigma gyöngeségeit. A nyugati marxizmus immár nem érvelhetett a totalitásról alkotott olyan elképzelés mellett, melyben egy meta-szubjektum a történelemnek egyúttal szubjektuma és objektuma... Adorno arra sem volt hajlandó, hogy az ismeretel-méleti érvényességet összekapcsolja a társadal-mi eredettel. Fölfogása szerint a marxista elméletet, ellentétben például Korsch »for-

radalmi historizmusának» fölfogásmódjával, egyáltalában nem lehet valamely progresszív osztály tudatára redukálni. Valójában már magának a meta-szubjektumnak a fogalma is, amely képes a valóság totalizálására, olyan illegitim hiposztázis, amely a transzcendentális szubjektum idealista fogalmának átvételéből eredeztethető... Immár nem lehetett a történelmet olyan koherens egészként fölfogni, amely pozitív végkifejletéhez mint *télosz*hoz tart. A totalitás-kép immár nem hagyhatta figyelmen kívül a történelemben és a természetben rejlő nem-azonosságot, s nem vethette alá azokat az emberi uralomnak. Immár nem lehetett a hegeli hagyomány totalizáló episztemológiáját magabizással fölvonultatni a polgári gondolkodás antinómiáival szemben.”

A *Marxism and Totality* az angol–amerikai egyetemi marxizmus utóbbi évtizedekben született egyik legátfogóbb műve, mely igen nagy erudíció alapján, enciklopedikus gazdagsággal és informativitással mutatja be a huszadik század ortodox és heterodox marxista, vagy bizonyos vonatkozásokban a marxizmushoz asszociálható gondolkodóit. A könyv a *Történelem és osztálytudat* Lukácsától *A kommunikatív cselekvés elméletének* Habermas-áig jut el (kitekintést nyújtva a totalitás-fogalom előbbi megelőző jelentkezéseire, illetve az utóbbi követő posztmodern sorsára), s rajtuk kívül olyan kiemelkedő gondolkodóknak szentel egy-egy fejezetet, mint K. Korsch, A. Gramsci, E. Bloch, M. Horkheimer, H. Marcuse, T.W. Adorno, H. Lefebvre, L. Goldmann, J.P. Sartre, M. Merleau-Ponty, L. Althusser, G. Della Volpe és L. Colletti. A könyv tanulmányai arányaikban kiegyensúlyozott portrék, amelyek az épp szóban

forgó szerző életútjának vázlatos bemutatása mellett összefoglalják főbb műveik alapvető mondanivalóját, s eszméiket azokra a nem-marxista szerzőkre is vonatkoztatják (pl. Gramscinál Groce, Marcuse esetében Freud, Goldmann-nál Piaget, Sartre-nál Heidegger, Althussernél Lévi-Strauss), akik nélkül csonka maradna a kép. A *Marxizmus és totalitás* szerkezete ugyanakkor nem szervesen állítja egymás mellé ezeket a tanulmányokat: nemcsak a totalitás problematikájának pozitív vagy negatív jelenléte fűzi egybe őket, hanem lépten-nyomon érzékelhetők azok a biográfiai-teoretikus vonzások és tasztások is, amelyek, megannyi kapilláris szálként, hálózattá összeállva fogják át a könyvet. S Lukács kétségtelenül a könyv egyik főszereplője: szinte mindegyik elemzett filozófus gondolatvilágára elemi hatást gyakorolt a *Történelem és osztálytudat*. (Lukács e műve persze éppoly elválaszthatatlan a „Kelet” szellemiségétől, hiszen filozófiai síkon fejezte ki a bolsevik politikai gyakorlatot, s például Vajda Mihály szerint főleg ezért vált nemkívánatos művé a munkásmozgalomban.) Eszmetörténetileg is találó tehát Lukács e korai koncepcióját egy a nyugati marxizmusról szóló mű tengelyébe állítani. Jay könyvéből világosan kiderül: a totalitáskategóriájához, egyáltalán a Hegelhez fűződő viszony az egyik legjellegzetesebb mutatója annak, hogy a marxizmus hagyományból is építkező (vagy, szélesebb értelemben szólva, „baloldali”) filozófusok gondolatvilága milyen irányban fejlődik tovább. A totalitás fogalmával, mint maga Martin Jay is utal rá, iránytűt nyerünk az érintett térré szellemi föltérképezéséhez és konceptualizálásához.

# TRANZSCENDENTÁLFILOZÓFIA, FENOMENOLÓGIA, KRITIKAI ELMÉLET

TAGÁNYI ZOLTÁN

Steffen Dietzsch nemrég megjelent nagyszabású tanulmánya<sup>1</sup> először is abból a szempontból érdemel figyelmet, hogy egy régi fajtájú, egykori „NDK”-beli műfajt képvisel, s ugyanakkor e munka jelenlegi formájában fölismerhető, hogy a *német* egyesítés következtében milyen dimenziókban jelentkezik ez a hagyományos, jellegzetesen német filozófiai műfaj — itt a transzcendentális idealizmusra vonatkozóan. A korábbiakban is megfigyelhetők voltak már a keletnémet állam tudományosságában bizonyos erjedési folyamatok az ideológia területén, melyek — a korábbi kölcsönös kapcsolatok miatt is — az elméleti gondolkodás területén úgyszintén előkészítették a talajt a német újraegyesítéshez. A dogmatikus marxizmus köntöse alatt és annak egykori NDK-beli interpretációja folyamatában is látni lehetett, hogy e dogmatikus doktrínák miként vesztették el a lábuk alól a talajt, s ezen elméleti erjedés egyben ideológiai repedéseket, sőt szakadékokat is előidézett az egykori szocialista tömb filozófiájában. A tudomány területén a német egyesítés előtt is létezett egyfajta belnémet dialógus: pl. legalábbis a balos szövetségi német kutatók és gondolkodók, mint Horst Holzer, az NDK-ban publikálták egyes munkáikat, egyes kivételezett NDK-beli kutatók pedig az NSZK-

ban publikálhatták tanulmányaikat vagy könyveiket. Ezen belnémet elméleti és filozófiai dialógust jellemezve állíthatjuk, hogy az NDK-beli kutatók és gondolkodók már korábban is igyekeztek a dogmatikus-marxista kategóriákat megzabolázni és egy habermas-i gondolatmenet kategóriáinak köntösébe átöltöztetni. E könyv kapcsán most az is látható, hogy — közvetlenül a német újraegyesítés után — a dogmatikus filozófiai kategóriák az új körülmények kihívásának megfelelően milyen formában jelentkeznek. A munka alapvető *Leitmotivja* a transzcendentális-romantikus filozófia olyan elemzése, amellyel szemben a dialektikus és történelmi materializmus kategóriái eltörpülnek, és pl. Marxnak *A német ideológia* című munkája — a német hagyományok következtében — nem más, mint a transzcendentális filozófia adaptálása Hegel közvetítésével.

A munkában a szerző a német klasszikus filozófia két gondolkodójának tevékenységét és elméletét elemzi, úgymint Kant és Schelling filozófiai gondolatait. Ezen transzcendentális filozófiai rendszerek immanens elemzése során a szerző nagyon ügyel arra is, hogy pl. Kantnál miként figyelhetők meg, Hume hatása révén, az európai fölvilágosodás filozófiájának hatásai, majd a későbbiekben utalások történ-

<sup>1</sup> Steffen Dietzsch: Dimensionen der Transzendentalphilosophie. Studien zur Entwicklung der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie 1780—1810. Akademie Verlag, Berlin 1990, 244 oldal



nek arra vonatkozóan, hogy a klasszikus német hagyományok hogyan vezetnek a neo-transzcendentális áramlatokhoz, így Husserl filozófiájához, illetőleg a frankfurti iskola egyik képviselőjének, Horkheimernak az elképzeléseihez. A mű alapján véve a transzcendentális idealisztikus filozófia alapelveit és rendszerének alapelemeit elemzi, és (mint ahogy már jeleztük, a későbbi idealisztikus irányzatok számontartása mellett) a pozitívizáló természetfilozófia elemeit is igen részletesen és plasztikusan mutatja be. Kant filozófiájának elemzése kapcsán a metafizika kategóriája és az „ész” (Vernunft) kritikáját adja, de ezzel párhuzamosan arra hívja föl a figyelmet, hogy melyek is azok a kategóriák, melyek a természetfilozófiához (vagy angolszászosan: a pragmatizált tudományokhoz) vezetnek. Így a kanti idealizmus esetében is adva van egy megismerésmélet a valóság föltárása érdekében, mely az elvont matematikai vagy a későbbiekben a természettudományokhoz kapcsolódóan is elvezethet a pragmatizált filozófiai kategóriákhoz.

A tanulmánykötet a német klasszikus és romantikus transzcendentális filozófia gyökeireit és későbbi utóéletét követi nyomon — Marxot is idealisztikus gondolkodóként kezelve. Ennek ellenére a szerzőnél megfigyelhető azon törekvés, hogy már Kanttól kezdődően kimutassa az experimentális és pozitivistá tudományokhoz való közeledést, és — mint ahogy már említettük — Hume hatását Kant-ra ugyancsak szembeötlő formában jelzi. Ezen gondolati áramlat fölbukkanása következtében a német természetfilozófia gyökerei alapján mutatja be ennek a gondolati irányvonalnak pozitívizálódását vagy pragmatizálódását. A természetfilozófia hatásainak következményeiként is minden egyes társadalmi jelen-

ség egy organikus egészet alkot, ez egy szisztematikus rendszerként működik, majd ezen szisztematikus rendszer organikus működése illetve mozgása idézi elő a gazdasági vagy társadalmi fejlődést, mondhatnánk az eddigi társadalomtudományi konvencióknak megfelelően. A német filozófiai gondolkodási módnak alapvető eleme a transzcendentális gondolkodás, és pedig még Marxnál is. Amikor a természetfilozófiától igyekszik elkanyarodni a pozitívizmus felé, akkor a következő mozzanatokat láthatjuk. A természetvilág törvényszerűségeinek megfelelően a társadalom is egy organikus egész, az organizmus dinamizmusa következtében ez mozgást (vagy más-ként: fejlődést) idéz elő, azonban a történeti fejlődés fogalma esetében — Hegel alapján is — adaptálja a lélek fejlődése fogalmát. Történik mindez annak ellenére — amint a szerző bőségesen és gyakran megemlékezik erről —, hogy a társadalmak fejlődése és változása a természet és a természettörténet követelményeinek és jellegzetességeinek megfelelően megy végbe.

Egy a német filozófiai hagyományokat analízáló német mű esetében nagyon fontos kérdés, hogy mi az, ami a német filozófia hagyományainak következménye a szerzőknél, és miben látható a tudatos beavatkozás vagy saját interpretáció. Így az organikus egész és elemei dinamizmusának, valamint a természeti jellegű alaptörvények követelményeivel való összevetésnek következménye egy önkéntes fölzárkózás és közelítés a pragmatizált filozófiához, s ennek gyökereit maga a szerző is említi, amikor a Kant és Hume rendszerei közötti alapvető kapcsolatokat jelzi. E gondolati törekvések és mozzanatok önkényeseknek és ráértetteknek tűnhetnek, azonban a német transzcendentalizmusnak újszerű jellemzése, hogy a

transzcendentalizmus rendszerén belül a természetfilozófia organikus gondolata alapján a pragmatizált pozitivista tudományokhoz való fölzárkózás figyelhető meg, s hogy maga a marxizmus is a transzcendentalizmus — egy régi német filozófiai kategória — lecsapódása és sajátos megjelenési formája.

\*\*\*

Edmund Husserl filozófiája a szociálbiológusok számára is figyelmet érdemel azért, mert eleinte főleg a klasszikus német természetfilozófiához csatlakozik, s ennek racionális elemei fenomenológiájában is föltűnnek. Michael Thomas egy életrajzi pályát követve mutatja be Husserl filozófiája fejlődésének egyes fázisait.<sup>2</sup> Eszerint Husserl gondolkodói és filozófiai pályájának három főbb fázisa van. A kezdet kezdetén elsősorban a klasszikus pozitivista elképzelésekig megy vissza, s e pozitivista orientációja következtében mind a német klasszikus természetfilozófia hagyományaihoz, mind — a pozitivista tudományok hatásainak adaptációjaként — a strukturalizmusnak Gadamer által képviselt válfajához csatlakozik. Filozófiája alakulásának további fázisa, amikor a klasszikus pozitivista tudományokból kiábrándul egy megismerésméleti szkepticizmus kialakulása következtében: gondolatrendszerében (ennek eredményeként) apszichológiai kutatásokatszubjektivizmussal vádolja, aminek következtében nem lehet általános tendenciákat leírni, hanem csak egyedi és faktográfiai eseteket. Ezen megismerésméleti szkepticizmuson túl, a német

természetfilozófia racionalizmusának adaptációjával egyidőben, ennek metafizikai-transzcendentális fenomenológiájához csatlakozik. Husserl pályájának második fázisában így a transzcendentális fenomenológia uralkodik, azonban — a német klasszikus természetfilozófia racionalista elemeit fönn tartva a kauzalitás fogalmi jelensége révén és segítségével — a neopozitivista és neokantianus (így a marburgi, némileg neopozitivista) iskolához is közeledik, ám olyan formában, hogy James pragmatizmusával is közös nevezőre tud jutni.

Husserl filozófiája voltaképpen Brentanóval folytatott vitájában bontakozott ki, olyan formában, hogy még a klasszikus nyugat-európai fölvilágosodás (Descartes, Locke, Mill) gondolati hatásainak eredményeként eredetileg, mint láttuk, egy klasszikusnak nevezhető filozófiai-pozitivista álláspontra helyezkedett. E pozitivista elképzeléseinek megfelelően nagyon fontos szerepet játszott nála ekkor az a tény, hogy nagy jelentőséget tulajdonított a biológia, a fizika és a pszichológia experimentalizmusának, mely generalizált logikai műveletek elvégzését tette lehetővé e tudományok kutatási tárgyai alapján. A tudománymegismerési elméleteknek és így a deduktív logikai módszereknek is igen nagy jelentőséget tulajdonított ekkor. Fordulata akkor következett be, amikor a pszichológiát és ennek kutatási menetét illetően egy megismerésméleti szkepticizmus jelentkezik nála, állítván, hogy az experimentális pszichológia képtelen általános törvényszerűségeket föltárni, mivel eredményei rendkívül szubjektívek.

<sup>2</sup> Michael Thomas: *Edmund Husserl. Zur Genesis einer Spätbürgerlichen Philosophie*, Akademie Verlag, Berlin 1987, 275 oldal

Így és ennek eredményeként nemcsak hogy elkanyarodik a pszichológia deduktivista tudománylogikájától, hanem még azt is hangoztatja ezzel kapcsolatban, hogy a pszichológia csak egy faktográfiai tudomány, induktív logikai alapokra támaszkodva. A pszichológia illetően faktográfiai értelmezése következtében persze nem tulajdoníthat neki generalizáló pozitivisták jegyeket. Ugyan tehát a pozitivisták tudományok experimentalizmusából Husserl kiábrándul, azonban ennek ellenére jelentkezik rendszerében egy a neopozitívizmushoz vezető csatorna. Mert a pozitívizmusból ugyan kiábrándult, azonban rendszerének alapvető gyökerei között továbbra is ott vannak a klasszikus német természetfilozófia racionalista elemei. E klasszikus német természetfilozófia most egy transzcendentális metafizikába burkoltan jelentkezik filozófiája alakulásának második fázisában. Husserl tehát, annak ellenére, hogy tudatosan fenomenologista, alapvetően a német klasszikus természetfilozófia alapjain áll, s így a fenomenologikus transzcendentalizmus egy sajátos racionalizmussal együtt jelentkezik nála. Rendszerének — minden ambivalenciája ellenére — alapvető eleme a kanti értelemben vett „ész” (Vernunft) fogalma. Így az ész kategóriája Husserlnél egy racionális rendszer részeként jelentkezik, mivel a német klasszikus természetfilozófia egy racionális elemet is magába ölel, de ezzel egyidőben az ész („Vernunft”) kanti kategóriájának kritikája is megjelenik nála, a természetfilozófiában létező transzcendentális és metafizikai elemek előfordulása miatt. Tehát filozófiai rendszerének a második szakaszában — a klasszikus európai fölvilágosodás és a német természetfilozófia elemei révén — egyrésztracionalista, de ugyanakkor fenomenolo-

gikusan transzcendentális vetülete is van filozófiájának.

Husserlnél egy sajátos ambivalencia figyelhető meg a pozitívizmustól való elfordulás után, rendszerének ezen fejlődési állapotában és fázisában, amikor is a természetfilozófia transzcendentalizmusa mellett ott vannak ennek racionális elemei is. Így, a klasszikus német filozófián kívül már a nyugat-európai fölvilágosodásból levezethető racionalizmusa következtében, egy sajátos filozófiai relativizmus eredményeként közelít Husserl egyrészt James pragmatizmusához, másrészt a marburgi iskola neokantiánus, enyhén neopozitivisták színezetű elképzeléseihez. Ez annak következtében válik lehetővé, hogy álláspontját nemcsak a tudományok rendszerezését illetően, hanem generalizációs jellegű természetüket illetően is módosította. A társadalomtudományokat „Geisteswissenschaft”-ként kezelve, a faktografikus ill. ideografikus tudományokon túl ismételtelen megkülönböztet általánosítást és generalizációt lehetővé tévő tudományokat. Nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a tudományos megismerés révén generalizációkhoz („Allgemeinerkenntnis”) juthassunk, s ezzel együtt azt sem tagadja, hogy a jelenségek lényegéből fakadóan ne lehessen általános kategóriákat bevezetni a tudományokba (lásd a „Wesenbestimmtheit” kategóriáját). A továbbiakban, a racionalitás és a kauzalitás törvényszerűségeinek figyelembevételével, habár nemcsak az amerikai pragmatizmushoz, hanem a marburgi neopozitivisták iskolához is közelített. Husserl — filozófiai elgondolásainak harmadik fázisában — a jelzett módon „csatlakozik” a neopozitívizmushoz és neokantianizmushoz, azonban teljesen és végérvényesen nem tud azonosulni velük. Annak

ellenére, hogy megismerésméleti nézeteit módosította, rendszerében a transzcendentális metafizika dominanciája következtében a fenomenologizmussal nem tud végérvényesen szakítani. Így természetfilozófiájának racionális elemei olyan transzcendentalizmussal egybekötöttén jelentkeznek, amelyhez hasonló például Dilthey filozófiájában jelentkezett a maga klasszikus formájában.

\*\*\*

A „nyugati” és „keleti” tudomány között már 1989 előtt is egy kölcsönös közeledés volt megfigyelhető. Ezen ellentétes intellektuális áramlatok és tradíciók közeledésének különböző formái voltak láthatók; például a klasszikus német filozófia és természetfilozófia biológiai és fizikai atomelmélete a marxista tudományban közelített a pozitívizmushoz vagy ennek nyugati válfajához, a strukturális és funkcionális irányzathoz Horst Holzer e munkájában<sup>3</sup> is egy olyan törekvést láthatunk, miszerint a strukturális és funkcionális antropológia és a „kommunikatív cselekvés” — vagyis gyakorlatilag a Parsons-féle „action sociology” — elképzelései alapján egy összeegyeztetési kísérlet bontakozik ki nemcsak az emberi evolúció valamint az emberi társadalmak antropológiai és etnológiai jellegű intézményei, hanem a gazdasági és társadalmi fejlődés (és így természetesen a társadalmi és gazdasági formációk fejlődése) elméletében is.

Horst Holzer szerint Habermas alapvető elgondolásai a következőkben jellemezhetők. Elsősorban is a céltudatos cselekvés vagy

(illetőleg: valamint ezzel együtt) a kommunikatív cselekvés és tevékenység egy társadalmi fejlődést indít be egy genetikai megközelítési mód alapján, a beszédsszituációval összekötött célirányos és tudatos emberi cselekvés történelemformáló szerepe következtében. (Ezen genetikai és főleg történeti nézőpontot a szerző, könyve bevezető részében, Lukács Györgynek „Geschichte und Klassenbewusstsein” című munkája révén alapozza meg.) Ahogyan már jeleztük, az emberi társadalom történeti genezise és fejlődése elgondolásaiba lényegében a parsons-iánus „action sociology”, vagyis a kognitív és szemiotikai jelekkel egybekapcsolt cselekvés- és tevékenység-elmélet elgondolásainak elemei vannak beépítve. Az emberi evolúció esetében a kommunikatív, szemiotikai jellegű kognitív cselekvés elmélete játssza a főszerepet. A kezdet kezdetén az ember egy a természet által determinált lényként jelentkezik, s minden megnyilatkozása a természeti törvényszerűségektől és azok domináló uralmától függ. A hominid evolúció egyik alapvető jegye, hogy a természeti körülmények között a cselekvés és tevékenység a nyelvi kommunikációval, vagyis a beszéddel együttesen történik. Így a „természet ölen” élő emberi egyén a cselekvéssel egybekötött kognitív és szemiotikai üzenetjelek átadása és közvetítése révén, vagyis a beszéd kialakulásának eredményeként, emberi csoportok, közösségek tagja lehetett: és ezen csoportképződésen túl, a továbbiakban, az emberi társadalom egyes intézményein kívül a társadalmi és termelési formációk is kialakulhattak az emberi társadalmak gazdaságának születésével

<sup>3</sup> Horst Holzer: *Kommunikation oder gesellschaftliche Arbeit. Zur Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas*, Akademie Verlag, Berlin 1987, 1300 oldal

együtt. Így a nukleáris családon és hordán túl megjelenhetett a nagycsalád, majd a továbbiakban a vérségi leszármazás nyilvántartásával a nemzeti társadalmak intézményei is megjelenhettek, olyan intézmények formájában, mint pl. a nemzeti társadalmak faluközösségei (a nemzetségeken és törzseken kívül). Mindezen, antropológiai értelemben vett és etnológiailag kutatható intézményeken túl, megjelenik magának az emberi társadalomnak gazdasága, megintcsak a kommunikatív cselekvés és kognitív szemiotikai jellegű jelek használatára, vagyis a beszédre támaszkodva. Ezen természeti és ezzel együtt szociálbiológiai tényekkel együtt jelentkezik az ember és a természet közötti viszony egy olyan formája, amikor is az ember a kommunikatív cselekvéssel együtt, eszközökkel a kezében, a természetet átalakítani igyekszik. Így a nyelvi kognitív és szemiotikai jelekkel rendelkező kommunikatív cselekvés következtében, a fejlődés folyamatában olyan társadalmi szervezetek intézményei alakulnak ki, amelyeket az antropológia és etnológia elemez és vizsgál, sőt — ezen folyamatokat betetőzve — az emberi társadalmi csoportok kibontakozása eredményeként, a társadalmi és gazdasági formációk kialakulásával párhuzamosan, az emberi gazdaság intézményei is kialakulhatnak.

Hogyan foglalhatók össze Habermas tézisei és új eredményei Horst Holzer elemzése alapján? Általában az „action sociology”-t, valamint a kognitív szemiotikai jeleken és ezzel

együtt a kommunikatív cselekvésen alapuló elgondolásokat elsősorban a strukturális és funkcionalista iskolák körébe szokták utalni — főleg Parsons-ra gondolva — és ezeket (főleg marxista szempontból) egyesek történetietlenként szokták volt kezelni. Ezzel szemben viszont — Horst Holzer interpretációja alapján — ezen kognitív cselekvéelméleti elképzelésekben, az ember természeti és naturális-animális jellegű fejlődési állapotától kiindulva, Habermas egészen a történelmi formációelméletig vezeti el a társadalmi evolúció fonalát: a kognitív szemiotikai szimbólumrendszerrel és a kommunikatív cselekvéssel egybekötött, a hominid fejlődésből kiindulva, egy gazdasági és társadalmi formációfejlődési vonulatot és folyamatot vázol föl. Ahogy kezdetben jeleztük, a „nyugati” és „keleti” tudományok között közeledés volt megfigyelhető. Így pl. a klasszikus német filozófiának a természetjelenségeivel kapcsolatos elképzeléseivel együtt, a keleti marxizmus a nyugati pozitívizmushoz közelített, ennek kémiai és fizikai alapjaira támaszkodva. A jelen példában azt az esetet láthatjuk, hogy a pozitívizmus és (ennek körében) strukturális és funkcionális szociológiája, az „action sociology”, a cselekvésszociológia — ami Habermas-nál egyértelműen a parsons-i nézetekből vezethető le — a hominid evolúció, vagyis a társadalmi csoportok és így a továbbiakban a gazdasági és társadalmi intézmények, valamint a gazdasági és társadalmi formációk fejlődésének marxista jellegű elképzelésével találkozott.

# AZ ANALITIKUS TÖRTÉNETFILOZÓFIA KÉRDÉSEI PRAGMATIKUS MEGKÖZELÍTÉSBEN\*

SZÉCSI GÁBOR

A történelmi magyarázatok kérdését érintő, pozitivista és antipozitivisták elméletek polémiaja, ahogy arra Raymond Martin is utal könyve bevezetésében, a 60-as évek második felétől mindinkább lecsendesedett. Ez, az analitikus történetfilozófia szempontjából meghatározó folyamat nem annyira a problémák kielégítő megoldásával, mint inkább a vita során megfogalmazott megközelítések és érvelések ismeretelméleti lehetőségeinek teljes kimerítésével illetve maguknak az ismeretelméleti alapoknak tarthatatlanná válásával magyarázható. Ezért Dantonak az analitikus történetfilozófiáról írt klasszikus munkáját követően, a 80-as évekig, csupán néhány elszigetelt kísérlet bontakozik ki, de közös kutatási programról már semmiképpen sem beszélhetünk. Ezek az elszigetelt kísérletek, amelyek a történetírói nyelv és módszer elemzésére irányultak, a történelmi „megértés” (Verstehen) módszertanának olyan alkalmazását jelentik, melynek menetében nem kerül sor a tényleges történetírói tevékenység intencióinak, motívumainak, a nyelv és valóság, a konvenciók meghatározta szimbólumhasználat és a társadalmi viszonyok összefüggéseinek; a nyelvnek mint történeti jelenségnek a mélyreható vizsgálatára. Így Danto, Donagan, Scriven, White munkáiban számos olyan

megoldatlan kérdés marad, amelyek megválaszolásához egy a tényleges történetírói gyakorlatot még inkább figyelembevevő és hermeneutikai szempontokat is követő megközelítéssel lehet csak hozzáfogni. Az analitikus történetbölcselet számára tehát egyre nyilvánvalóbb lehetőségek nyílnak egy új lépés megtételére. A 80-as években meg is fogalmazódik egy olyan törekvés, amely a történelmi magyarázatok kérdésének alapvetően a „Verstehen”-módszer, a Collingwood, Dray és mások által alkalmazott racionális magyarázatok és a pragmatizmus, elsősorban James és Dewey igazságelméletét idéző ismeretelméleti koncepciók szintézisére épülő, a történetírói gyakorlathoz forduló instrumentalista megközelítésével ennek a lépésnek a megtételére enged következtetni.

Ezen új megközelítésnek lesz bizonyosan egyik fontos dokumentuma Martin munkája is, amelyben a szerző ezeket a törekvéseket „mérésékelt empirikus szubjektivizmus” néven összegzi. Már Martin történetfilozófiai kiindulópontja is több rokon vonást mutat a „Verstehen”-teoretikusoknak azzal a fölfogásával, amely a jelenben továbbélő múlt megismerését egyúttal az önismeret forrásának is tartja. Martinnál a múlt, a történetiség ugyanis szintén mindennapi tapasztalatként jelenik

\* Raymond Martin: *The Past Within Us. An Empirical Approach to Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1989. XIII + 160 oldal

meg. Martin szerint a jelen csak a bennünk élő múlt megfelelő értelmezésével érthető meg. Csak ennek az értelmezésnek a segítségével tudjuk elhelyezni önmagunkat a múlt jelenbe torkolló stabil és lezárt világában. Föl kell fedeznünk azt, hogy mik voltunk, ahhoz, hogy tudjuk, mik vagyunk. Tehát valamennyien történészek vagyunk, hiszen benső szükségletünk a múlt megismerése, amelyhez ennek a múltnak önmagunkban, saját múltunkként való értelmezése útján juthatunk el. Ezért kell a történeti megismerés, a történetírói gondolkodás és módszertan vizsgálatakor a történetírói gyakorlathoz, azokhoz a valós intenciókhoz, motívumokhoz fordulni, amelyek döntő szerepet játszanak a történész számára adott interpretációs lehetőségek közül történő választásban, egy történészi magyarázat megfogalmazásában. Ennek a tényleges történetírói gyakorlatnak főbb mozzanatai: a különböző történelmi interpretációk közötti választások, ezen választások szubjektivitásának kérdése, annak mértéke, hogy ezeket a választásokat mennyire határozzák meg a konvenciók és a bizonyítékok, valamint a rendelkezésre álló bizonyítékok valós, hagyományokból is táplálkozó értelmezési lehetőségei jelentik Martin sajátosan instrumentalista vonásokat mutató, empirista megközelítésének fontosabb területeit. Mindenekelőtt azonban a szerző elengedhetetlennek tartja az analitikus történetfilozófia klasszikus periódusának kritikai áttekintését, amelynek során rámutathat a történelmi magyarázatok kérdéséről érintő pozitivisták és antipositivisták koncepciók jellegzetes hibáira.

A legfőbb probléma Martin szerint, hogy mind a pozitivisták, mind bírálóik, akiket — a humán tudomány metodológiai autonómiájáért való kiállásuk miatt — „humanistáknak”

nevez, egyaránt osztottak olyan előfeltevéseket, amelyek elterelték figyelmüket a tényleges történelmi interpretációk magyarázatáról. Ezek az előfeltevések pedig eleve meddőnek bizonyultak, mivel a pozitivistákat és a „humanistákat” is konceptuális történetfilozófiai megközelítésre sarkallták. *A priori* válaszok születtek olyan kérdésekre is, amelyek a történelmi tanulmányok nyelvére vonatkoztak, hogy azután ezeket a válaszokat alapokként alkalmazzák a történetírói gyakorlatnak szánt metodológiai javaslatok megfogalmazásakor. Az általuk nyújtott módszertani javaslatok, modellek ezért szintén *a priori* jellegűek voltak, amelyek ily módon nem lehettek alkalmasak az egyedi problémák megoldására. A konceptuális megközelítés hívei ugyanis nem veszik figyelembe azt aényt, érvel Martin, hogy a történelmi tanulmányok közvetlen problematikája az interpretációk olyan szabályba-foglalása, amelynek révén egy sajátos histográfiai kérdés megválaszolható. Így csak egy meghatározott történetírói probléma vizsgálatával felelhetünk arra a kérdésre, hogy egy modell használható-e az adott probléma megoldása során.

A konceptualista megközelítés alapvetően pozitivista vonás, amit azonban a „humanistáknak” is fel kellett vállalniuk, hogy álláspontjaikat egy ilyen irányú „visszarendezéssel” közvetlen konceptuális konfliktusba hozhassák a pozitivista koncepciókkal. Ennek eredményeként a „humanisták” elfogadták érveléseikben a pozitivistáknak például azt a hibás előfeltevését, miszerint egy történésznek ahhoz, hogy igazolja választását az egymással rivalizáló magyarázatok közül — ahogy az White instrumentalizmusában is fölismerhető — meg kell kísérelni átfogó törvények vagy az őket megközelítő általánosítások meghatáro-

zását és megerősítését. A szerző ennek az előfeltevésnek a hamisságát bizonyítandó rámutat: a történészek a gyakorlatban képesek igazolni az általuk előnyben részesített magyarázatot átfogó törvények nélkül, azoknak a rendelkezésre álló bizonyítékoknak a felhasználásával, amelyeket arra szántak, hogy megmutassák: a kiválasztott magyarázat jobb, mint a vele rivalizáló többi magyarázat.

Martin megközelítésében ennek a problémának a tárgyalásakor válik nyilvánvalóvá az a pragmatista alaphang, amellyel a történetírói tevékenység intencióit, motívumait próbálja meghatározni. Martin ugyanis rávilágít arra, hogy a történészek a magyarázataikat komparatív módon fogalmazzák és védik meg, azt a szempontot tartva szem előtt, miszerint a rendelkezésre álló bizonyítékok alapján, a megoldandó történelmi probléma szempontjából legmegfelelőbb magyarázatot válasszák ki a lehetséges magyarázatok közül. Vagyis azt kell megmutatniuk, hogy az általuk kiválasztott magyarázat az adott probléma-szituációban jobb, mint a vele rivalizáló többi magyarázat. Mindez tökéletesen egybecseng James igazságelméletének azzal az alaptételével, hogy az ismeretek igazságai attól függnék, hogy az adott cselekvés során fölmerülő problémákat miként oldhatjuk meg a segítségükkel. Ez a történeti megismerés mint meghatározott intenciókkal, motívumokkal bíró cselekvés szempontjából is fontos tételegyüttal a hagyományos korrespondencia-elmélet ismeretelméleti kiküszöbölését is jelenti. James felfogásában tehát egy ismeret, esetünkben egy történelmi magyarázat igazsága a megismerő tevékenység szempontjából lényeges következményekre vonatkozik. Azaz az igazság a jövő része; a történelmi magyarázatok esetében egy olyan jövőé, ahol újabb bizonyítékok és mód-

szertani lehetőségek foltárásával bebizonyosodhat a kiválasztott magyarázat igaz volta. Éppen ezért a magyarázat önmagában elégséges voltának bizonyítása helyett általában egy történész a rivalizáló magyarázatok közül történt választását próbálja úgy igazolni, hogy egyaránt érvel a kiválasztott magyarázat *mellett* és a vele rivalizáló magyarázatok *ellen*. Martin az ilyen irányú érvelések típusainak meghatározására és rendszerezésére tesz kísérletet a Maya Birodalom összeomlására vonatkozó történelmi magyarázatok vizsgálataival. Az ilyen módon meghatározott és egy adott problémakört érintő érvelésekről a tényleges történetírói praxisban általánosan alkalmazott érveléstípusokról beszél. Ez az általánosítás ad lehetőséget Martinnak arra, hogy összefoglalja a pozitivisták álláspontjára vonatkozó kritikáját is. Eszerint a pozitivisták egyrészt azzal követnek el hibát, hogy alábecsülik a magyarázat igazolásának jelentőségét és fölértékelik az átfogó általánosítások igazolásának súlyát. Másrészt a pozitivisták jellemző módon figyelmen kívül hagyják a rivalizáló magyarázatok már említett komparatív értékelését, illetve ha ezt figyelembe is veszik, rendszerint az érveléseknek csak bizonyos típusaira összpontosítanak. Martin ezen a ponton azonban hangsúlyozza, hogy az általa vizsgált történelmi vitánál léteznek bonyolultabb viták is, mint például az angol polgári forradalom okairól folytatott vita, amelyek módszereiket tekintve összetettebbek lehetnek.

Ezek közül a módszerek közül a legfontosabbak azok a magyarázatok, amelyek nem önmagukból kiindulva, hanem mint egy tágabb értelmezésrészei rivalizálnak a többi magyarázattal. Így az egyedi magyarázatok közötti rivalizálást alapvetően befolyásolja a tágabb történelmi értelmezések rivalizálásának ered-



ménye és *vice versa*. Ezért annak a beszámoló-  
nak, amely a kiválasztott magyarázatok igazolá-  
sának mikéntjére vonatkozik, meg kell  
magyaráznia azt az összefüggést is, amely a  
magyarázat-rivalizálás és az értelmezés-rivali-  
zálás között fennáll. Ugyanis épp a magyará-  
zat és értelmezés összefüggéséből eredő komp-  
likáció az alapvető oka annak, hogy nem  
tudjuk meghatározni azt az elvet, aminek  
révén kollektív módon eldönthető, hogy két  
magyarázat közül melyik a jobb. Ez a kérdés  
is — állítja Martin — éppúgy, mint a történel-  
mi magyarázatokra vonatkozó más kérdések,  
csak a történelmi érvrendszer szignifikáns  
példáinak részletes elemzése útján dönthető el.  
Ezért ebben az empirikus megközelítésben  
tekinti át a problémakörnek szentelt másik  
fejezetben, mintegy módszertani szintézisét  
előkészítendő, a magyarázatok kauzális nyo-  
matékosításának eljárását a tényleges tör-  
ténétírói gyakorlatban. Martin a vizsgálatot  
követően igen fontos, teóriáját megalapozó  
következtetésre jut. Először, az okokat a  
föltételektől megkülönböztető és a partikuláris  
eredmények okainak relatív jelentőségét  
meghatározó ítéletek, valamint azok az el-  
járások, amelyek útján a történészek megvédik  
az ítéletek bizonyos fajtáit, nem mindig szub-  
jektívek. Másodszor, az okokat a föltételektől  
megkülönböztető és a partikuláris eredmények  
okainak relatív jelentőségét meghatározó  
ítéletek radikálisan különböző elemzéseket  
követelnek meg. Harmadszor, az ítéletek e két  
fajtája közötti kapcsolat megértése alapvető  
föltétele annak, hogy a vizsgált történelmi  
tanulmányok magyarázatai közötti vita köz-  
ponti kérdését megfelelő módon határozzuk  
meg. Végül fontos föladat mind a történészek,  
mind a történetfilozófusok számára annak az  
eljárásnak a tisztázása is, amellyel a történe-

szek a partikuláris eredmények okainak relatív  
jelentőségére rávilágítanak. Ezekből a követ-  
keztetésekből is táplálkozik az a Martin által  
javasolt megközelítés, amelyet ő „mérsékelt  
empirikus szubjektivizmus”-nak nevez. Ez a  
„mérsékelt empirikus szubjektivizmus” a  
„konceptuális szubjektivizmus”-tól és az „erős  
empirikus szubjektivizmus”-tól; White,  
Becker, Beard illetve Carr szubjektivizmusától  
egyaránt eltérő megközelítése a történetírói  
gondolkodásnak. Martin ezért ennek a „mér-  
sékelt empirikus szubjektivizmus”-nak a  
fölvázolását azoknak a mozzanatoknak a  
kiemelésével vezeti be, amelyek mind a „kon-  
ceptuális szubjektivizmus”-tól, mind az „erős  
empirikus szubjektivizmus”-tól eltávolítják  
koncepcióját. Mindhárom álláspontot jellemzi  
az az ismeretelméleti kiindulópont, miszerint  
a történelmi munkák nyilvánvalóan szub-  
jektívek. A „konceptualista” megközelítés  
szerint azonban a történelmi tanulmányok  
konceptuális okok következtében lesznek  
szükségszerűen szubjektívek. Az „erős em-  
pírikus szubjektivizmus” már közelebb áll, épp  
empirista jellege révén” Martin megközelítésé-  
hez, de — mint azt az eléillesztett jelző is  
mutatja — egy lényeges ponton eltér Martin  
empirizmusától. Ez pedig a szubjektivitásnak  
az a szükségszerű jellege, amelyet a „koncep-  
tualisták” konceptuális okokkal, az „erős  
empiristák” inkább empirikus okokkal magya-  
ráztak. Mindkét, a Martinétól eltérő meg-  
közelítés konklúziója tehát, hogy a történelmi  
tanulmányok nemcsak hogy nem objektívek,  
de nem is lehetnek azok, szubjektivitásuk  
szükségszerű jellege következtében.

Martin helyesen mutat rá az ezekkel a meg-  
közelítésekkel kapcsolatos legfőbb problémák-  
ra. A „konceptuális szubjektivizmus” kritiká-  
jában a szerző azt a tényt emeli ki, hogy ez a

megközelítés meghatározásokból kiinduló, deduktív érvelésekre épül, amelyeknek így módszertanilag nincs jelentőségük. Ahhoz, hogy a „konceptuális szubjektivizmus” javaslatának metodológiai jelentősége megállapítható legyen, meg kellene mutatni azt, hogy a deduktív érvelések kiindulópontjául szolgáló meghatározások módszertani jelentőséggel bírnak. Ez pedig csak azáltal lenne megtehető, ha megmutatható lenne az, hogy ezek a definíciók megfelelő módon kapcsolódnak a történészek szempontjából fontos, a leírásokat és a magyarázatokat egyaránt érintő célkitűzésekhez. Egy ilyen eljárás azonban nem férne meg a „konceptuális szubjektivizmus” ismeretelméleti keretei között. Így a „konceptuális szubjektivizmus”, bár viszonylag könnyen juthat olyan megállapításra, hogy a történelmi munkák szükségszerűen szubjektívek, de ennek a kijelentésnek a fönt említett okok következtében nincs metodológiailag jelentősége.

Ezzel szemben az „erős empirikus szubjektivizmus”, bár jelentős konklúzióhoz jut el, de nem tudja azt egyértelműen igazolni. Mert annak belátásához, hogy a történelmi tanulmányok szükségszerűen szubjektív jellege empirikusan igazolható, meg kell mutatni: *valamennyi* történésznek volt és lesz szubjektív elfogultsága, amely a történelmi munkákat szükségszerűen szubjektívvé teszi. Igazolniuk kell továbbá azt az összefüggést is, ami az elfogultságuk és aközött áll fönt, hogy a történelmitanulmányok szempontjából nélkülözhetetlen szubjektív ítéletek valamilyen fajtáját alkotják meg. Erre azonban az „erős empirikus szubjektivizmus” képviselői nem vállalkoznak és nem is vállalkozhatnak.

A „mérsékelt empirikus szubjektivizmus”-nak tehát a fenti megközelítésekkel szemben

másképp kell megfogalmaznia a történelmi tanulmányok szubjektivitására vonatkozó kérdést. Ez pedig így hangzik: a történelmi tanulmányok *szubjektívek-e*, és ha azok, szubjektívek is maradnak-e, vagy kialakíthatók olyan eljárások, amelyekkel objektivebbé tehetők? Ezen a ponton válnak ismét explicitté Dray racionális magyarázatának, a pragmatizmus igazságelméleti koncepcióinak és Martin „mérsékelt empirikus szubjektivizmusá”-nak ismeretelméleti összefüggései. Dray, aki az „átfogó törvény” pozitivistá elméletével szemben fogalmazza meg magyarázat-modelljét, a történelmi magyarázatnak azt a típusát helyezi előtérbe, amely egy adott történelmi személy vagy osztály vélekedései, motívumai és cselekedetei közötti összefüggéseket állapít meg. Ami Martin megközelítési szempontjából fontos, az az, hogy Dray ezt a magyarázattípust a történetírói tevékenység vizsgálata során is alkalmazza. Ezért juthatott Dray arra a megállapításra, hogy a történelmi munkák szelektív, kauzális ítéletei nem azért értékelő ítéletek, mert szükségszerűen azok, hanem az értékelést meghatározó olyan alapok miatt, amelyek birtokában megfogalmazták őket. Dray, érvelése során tehát azokhoz a motívumokhoz, indítékokhoz fordul, amelyeket a történészek nyilvánvalóvá tesznek szelektív, kauzális ítéleteik megvédésekor. Martin is, ahogy azt már láttuk, ezeknek az intencióknak és motívumoknak a pragmatista rekonstrukciójára tesz kísérletet, amely új tartalmat ad a racionális magyarázat ismeretelméleti koncepciója számára. Ez a koncepció pedig, úgy tűnik — és Martin kísérletei is ezt igazolják — alkalmas lehet egy ilyen új tartalom befogadására. Azt, hogy Martin maga is föl vállalta ezt a gnoszeológiai örökséget, jól mutatja az is, ahogyan a „Verstehen” mint a történetírói

gyakorlatban legitim konfirmációs eljárás mellett érvel. Ennek a konfirmációs eljárásnak a lényege pedig az, hogy a történészek implicit indokok alapján, intuitív módon határozzák meg a rivalizáló magyarázatok relatív valószínűségét. A „Verstehen”-elmélet egyik legfőbb kritikája éppen az, hogy mivel esetében egy heurisztikus érték is lehet hipotézis forrása, mint konfirmációs eljárás nem megbízható. Martin szerint azok, akik ezt a kritikát hangsúlyozzák, csupán a „Verstehen”-nek mint konfirmációs eljárásnak a korlátait mutatnak rá. Az viszont elkerüli a figyelmüket, hogy létezik-e ennek az eljárásnak valóságos alternatívája. Ezért ez az alapvető kritika metodológiai szempontból meddő. Nincs ugyanis metodológiai tartalma az olyan kritikának, mutat rá Martin, amely épp egy bizonyos mértékű objektivitásra törekvő eljárás korlátai mellett érvel, ha a cél az objektivitást leginkább biztosító módszer megtalálása. Így ez a kritika legfőljebb arra lehet hatással, hogy miképpen értékeljük a „Verstehen” alkalmazásakor elért eredményeket.

Martin az ilyen módon megvédett és példaként is illusztrált ismeretelméleti kiindulóponttól végül is két lényeges konklúzió megfogalmazásáig jut el.

Az első szerint az, hogy a történészek bizonyos esetekben élnek olyan érvelésekkel, amelyek függnek a történelmi ítéletektől, nem jelenti azt, hogy minden esetben ilyen érveléseket alkalmaznának. Ha azonban mégis élnek ilyen történelmi ítéletekkel, azok individuális jellege nem jelenthet akadályt a történelmi munkák komparatív vizsgálatakor. A történészek ugyanis rendszerint megállapodásra jutnak az adott tárgykörre vonatkozó történelmi ítéleteket illetően. És a történetírói gyakor-

lat azt mutatja, hogy ezek a megállapodások általánosak és tartósak.

A második a történelmi tanulmányok szubjektivitása kapcsán állapítja meg: a történelem és a természettudományok, illetve általában a tudományok metodológiája közötti különbség alapvető forrása az, hogy a történészek több, meg nem védhető ítéleten alapuló érvelést alkalmaznak. Ez a különbség azonban aligha szűnhet meg rövid időn belül. A történészek ugyanis az ilyen ítéleteket hézagpótlóként alkalmazták és alkalmazzák, hogy munkájuk során megfelelően konfirmált általánosításokhoz illetve elméletekhez folyamodhassanak. Ez a történelmi ítéletek tipikusan történészi használata. Ilyen történelmi ítéletekkel azonban nem csupán a történészek élnek. Valamennyien történészek vagyunk: a múlt a mindennapi tapasztalatunk, ezért valamenynyien alkalmazunk olyan érveléseket, amelyek történelmi ítéleteken nyugszanak. Ezeket az érveléseket, akár a történetírók, gyakorlati célokat követve, egy az adott szituációban megfelelő döntéshozatal érdekében használjuk föl a gazdasági életben, politikában, igazságszolgáltatásban és a magánélet bármely területén, mert föltételezzük róluk, hogy megbízható módon vezetnek el bennünket az igazsághoz. Így válnak Martin instrumentalista fölfogásában az ilyen típusú érvelések egy Dewey-féle probléma-szituáció szerves elemévé. Ennek következtében ezeknek az érveléseknek az igazságértékét az a szerep fogja meghatározni, amelyet egy az adott helyzetben megfelelő döntésmeghozatalában játszanak, függetlenül attól, hogy ezek az érvelések bizonyítékok révén teljes mértékig igazoltak vagy sem. Ennek alapján vonhatja le Martin azt a konklúziót is, hogy a történészek rutinosan alkal-

mazzák ezeket az ítéleteket egy olyan kontextusban, ahol a természettudósok rendszerint általánosításokhoz vagy elméletekhez fordulnak. A lényege ennek a különbségnek — mutat rá Martin — nem az, hogy a történeszeknek általában kevesebb bizonyíték áll rendelkezésükre magyarázatuk alátámasztására. A bizonyítékok hiánya ugyanis önmagában nem lehet akadálya az objektivitásnak, mivel egy történésznek a koncepciója melletti érveléskor nem kell többet megmagyaráznia, mint hogy neki joga van a rendelkezésre álló bizonyítékok alapján ilyen koncepciót megfogalmazni. A történésznek tehát az általa előnyben részesített érvelés érdekében nem kell többet megmagyaráznia, mint hogy az általa kiválasztott értelmezés a rendelkezésre álló bizonyítékok alapján jobban igazolt, mint a vele rivalizáló értelmezések. A lényeg tehát az, hogy egy ilyen magyarázat érdekében kell a történésznek jobban támaszkodnia az általa nem igazolható ítéletekre, mint a természettudósoknak. Vagyis azért, hogy igazolhassák a diszciplinájukat jellemző magyarázatok főbb típusait. Ebből pedig az következik, hogy a történelmi tanulmányok „hajthatatlanabbul” szubjektívebbek, mint a természettudományok, azaz ténylegesen szubjektívebbek azokat a módszereket illetően, amelyek viszont egyhamar aligha változtathatók meg.

Ezeknek a következtetéseknek a nyomán is tökéletesen világossá válik az a célkitűzés, amely Martint munkája megírása során vezérelte. Ennek lényege pedig az, hogy — föltárva azokat az okokat, amelyek a történetírói gondolkodás és módszer elemzését fölvállaló analitikus történetfilozófia vizsgálódásait a történeti magyarázatok problematikája körül kialakult vita során egy ismeretelméleti zsákutcába sodorták — felvázoljon egy ebből a

zsákutcaból kivezető lehetséges utat. Martin ennek az összetett problémakörnek a megoldásához, következetesen kikerülve egy esetleges konceptuális megoldás lehetőségét, klasszikus ismeretelméleti koncepciók szintézisével teremti meg a megfelelő alapokat. Ez egyrészt, bár maga Martin nem hivatkozik rájuk, a pragmatizmus klasszikusai (elsősorban James és Dewey) ismeretelméleti téziseinek, másrészt a racionális magyarázat elmélete köré csoportosuló (Collingwood és Dray nevével fémjelzett) analitikus történetfilozófiai vonulat koncepcióinak az adoptálását jelenti. Azaz Martin „mérésékelt empirikus szubjektivizmus”-a a történetírói gondolkodás olyan rekonstrukciós kísérlete, amely a történetírói tevékenység racionális magyarázatára épül. Ez a racionális magyarázat a tényleges történetírói gyakorlat példáinak olyan elemzését jelenti, amely a történelmi magyarázatok létrejöttét meghatározó történetírói motívumok és intenciók föltárására irányul. Martin ezeknek az intencióknak, motívumoknak instrumentalista alapú ismeretelméleti meghatározására tesz tehát könyvében kísérletet.

Természetesen Martin vállalkozása csak egy azok közül a lehetőségek közül, amelyek az analitikus történetfilozófia elemzéseire számára új utakat jelenthetnek. Hiszen magának a nyelvnek a kérdése is számos olyan új területet nyithat meg a — hermeneutikai szempontokat is figyelembevevő — kutatások előtt, amelyek a történelmi megismerés problematikáján keresztül általánosabb, bonyolultabb ismeretelméleti összefüggések föltárásának is alapjául szolgálhatnak. Ennek ellenére Martin munkájának jelentősége vitathatatlan. Nem csupán azért, mert az elsők között tesz kísérletet egy új ismeretelméleti megközelítés megfogalmazására, hanem azért is, mert ez a megközelítés

klasszikus ismeretelméleti koncepciók olyan szintézisére épül, amely a tényleges történetírói gyakorlat felé fordította a szerző figyelmét. A felé a történetírói gyakorlat felé, amelynek

figyelembevétele nélkül egyetlen, a történetírói gondolkodás rekonstrukciójára tett kísérlet sem lehet eredményes.

## SZAKÉRTELEM ÉS ERKÖLCS AZ IPARI TÁRSADALOMBAN \*

DARAB TAMÁS

Hermann Lübbe, a politikai filozófia Zürichben tanító professzora az ipari társadalom újraértékeléséről folyó vitákhoz szól hozzá ebben a könyvében. Ezek a viták részben arra vezethetők vissza, hogy a jólétért hozott áldozatok többek hitét is megingatták a gazdasági fejlődés mindenhatóságában. (Szakolczai Árpád röviden összefoglalja a gazdasági fejlődésméletek valamint a velük kapcsolatos kritikák főbb pontjait: *A fejlődés megkérdőjelezése*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1990, I. rész, 2. fejezet.) A nyolcvanas évek végére ugyanis kétséggé vált, hogy a gazdaságfejlesztés eddigi lendületének fönntartása vajon a jövőben is együttjárna-e életviszonyaink hasonló mérvű javulásával. Ha mármint a fejlett ipari társadalmak magas életszínvonalára és a gazdasági fejlődés káros mellékhatásaira gondolunk, akkor Lübbe véleménye szerint életviszonyaink javulása helyett inkább a gazdasági fejlődés *határho-*  
*zamá*ának, azaz az előnyök és a hátrányok

arányának romlására számíthatunk (16. fejezet).

Az ipari társadalom bírálóinak jelentős része a szakértőket hibáztatja azért, hogy a gazdasági fejlődés káros mellékhatásai túlsúlyba kerültek ennek előnyeihez képest. Max Horkheimer elgondolását követve sokan úgy gondolják, hogy a szakértők egyfajta *instrumentális ésszel* rendelkeznek: figyelmen kívül hagyva a célok ésszerűségét, csupán a célok elérését biztosító eszközökkel törődnek. (Lásd uo. 15.3. fejezet és Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1985, 17. o. Lübbe kritikai megjegyzéseit lásd még: „Instrumentelle Vernunft. Zur Kritik eines kritischen Begriffs”, in: *Fortschritt als Orientierungsproblem. Aufklärung in der Gegenwart*, Rombach Verlag, Freiburg 1975.) Jelenlegi civilizációs problémáink abból fakadnak, hangzik e kritikák egyik nagy visszhangot kiváltott változata, hogy az erkölcsileg vak

\* Hermann Lübbe: *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft. Über die moralische Verfassung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation*, Springer Verlag, Berlin—Heidelberg—New York 1990, 224 oldal.

szakértők mindent megvalósítanak, ami csak módjukban áll, s nem gondolkodnak el azon, vajon meg szabad-e ezt tenniük (16.2. fejezet). Ezek után persze nem meglepő, hogy az ipari társadalom említett bírálói civilizációs problémáink megoldását az *erkölcsi tudat* serkentésétől várják: például a természetmorál föllevenítésétől (vö. Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt 1979; az ipari társadalomnak a természethez fűződő viszonyáról lásd Lübbe: 17. fejezet) vagy lelkiismeretünk tisztaságától. („Nekünk embereknek csak akkor lesz jövőnk, [...] ha megtaláljuk tudás és lelkiismeret goethei kapcsolatát” — Fritjof Capra: *Wendeseit. Bausteine für ein neues Weltbild*, DTV, München 1991, 11. o.) Nem így Lübbe. Szerinte bármilyen tiszta is a lelkiismeretünk, ettől önmagában még nem fogjuk jobban ismerni sem a gyógyszer mellékhatásait, sem az erdők pusztulásának okait. Nem erkölcsileg vagyunk gyöngék, állítja föl saját diagnózisát Lübbe, mindössze tudásunk hiányos (193. o.). A német kultúrában egyébként jelentős hagyományai vannak a szakszerűtlen politizálás bírálatának: ezen kritikusok közé tartozott Wilhelm von Humboldt is, aki porosz államminiszterként világosan látta, hogy nincs annál könnyebb, mint „szakértelem híján, általános elvekre hivatkozva uralkodni”. Lübbe megjegyzése: a filozófus Humboldt tisztában volt azzal, hogy a filozófia nem tudja megváltani a világot (vö. „Wilhelm von Humboldt und die Berliner Museumsgründung”, in: *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historizismus bis zum Nationalsozialismus*, Styria Verlag, Graz — Wien — Köln 1989, 192. o.).

Tudáshiányunkról szólván, Lübbe a mindennapi élet egyik mindnyájunkat közvetlenül érintő sajátosságát vonja be az ipari társadalom életvilágának elemzésébe. Tudásunk hiánya ugyanis elsősorban abban nyilvánul meg — s Lübbe is erre gondol —, hogy az ipari társadalom magas fokú munkamegosztása következtében csupán valamely apró szeletét ismerjük annak a rendkívül sokrétű föltételrendszernek, amely életünk zavarmentességét biztosítja. Ennek a sajnálatos helyzetnek a kialakulása mármost, Lübbe megítélése szerint, a többek között már Oswald Spengler és Arnold Gehlen által is elemzett úgynevezett *tapasztalatvesztésünkkel*, azaz tapasztalati terünk összezsugorodásával és ily módon ítélőerőnk csökkenésével függ össze (a témával illetve ennek előzményeivel kapcsolatban lásd Lübbe: „Erfahrungsverluste und Kompensationen”, in: *Die Aufdringlichkeit...*). Tudáshiányunkat tovább mélyíti még az a körülmény is, folytatja elemzését Lübbe, hogy az olyan gyors változásoknak kitett civilizációban, amilyen az ipari társadalom, egyre alacsonyabb lesz azoknak az éveknek a száma, amelyekre nézve lényegileg állandó életviszonyokkal számolhatunk. Ez az úgynevezett *jelenzsugor* viszont azzal a súlyos következménnyel jár, hangsúlyozza Lübbe, hogy csökken az előttünk álló előreláthatóság és a jövő gyakorlatilag tervezhetetlenné válik. Ebből a tervezhetetlenségből adódik többek között az is, hogy az ipari társadalomban élő ember egyre kevésbé képes ellenőrzése alá vonni a cselekedeteivel járó, előre nem látható, de őt már mégis mind közvetlenebbül érintő mellékhatásokat (lásd 16.2. fejezet).

Ez a fajta tervezhetetlenség egyúttal azt is jelenti, hogy senki, így a lelkiismeret tisztasága

fölött örökös moralista sem ismerhet olyan királyi utat, amely biztosan elvezetne valamiféle szép új (és immár a jelenlegi civilizációs problémáinktól mentes) világba. A történelmet ugyanis nem szándékosan, egyféle cselekvési terv alapján hozzuk létre, jelenti ki — Popperrel egyetértésben — Lübbe, mivel a történelem számtalan, hol divergáló, hol konvergáló, hol pedig interferáló egyéni cselekedet eredményeként jön létre. (Lásd Lübbe: „Geschichtsphilosophie und politische Praxis”, in: *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft*, Rombach Verlag, Freiburg 1971, 119—120. o.) A történelemnek ez az interpretációja, amelyben meghatározó szerepet játszik a véletlen, eleve lehetetlenként tünteti föl, hogy valamely párt vagy mozgalom a jövőbeli emberiség képviselőjeként léphessen föl. (Lásd az említett kötetben: „Hegels Kritik der politisierten Gesellschaft”.) Jóllehet az ilyen pártok és mozgalmak számos ponton kapcsolódnak a klasszikus német filozófia gondolatvilágához, észre kell vennünk — figyelmeztet Lübbe —, hogy például a hegeli történetfilozófiának nincs konkrét szubjektuma, ezért azután ez a filozófia nem is váltható át politikai gyakorlattá (lásd uo. 116. o.). Ha mégis megteszik ezt, akkor ezzel Heinrich Heine-nek azt a látomását teljesítik be, mely szerint: „Fichte fegyveres követői lépnek majd a történelem színpadára, akiket, fanatikus akaraterejük folytán, nem lehet majd sem félelmükre, sem anyagi érdekeikre hatva megfékezni.” (Vö. Lübbe: „Heinrich Heine und die Religion nach der Aufklärung”, in: *Die Aufdringlichkeit ...*, 217—218. o.; a Fichtére való utalásra lásd még: „Deutscher Idealismus als kulturpolitische Philosophie”, in: uo. 170. o.) Lübbével rokon módon ítéli meg a történelmet Michel Foucault is: az emberiség

nevében föllépő párt valójában ezzel az ideológus szólammal kívánja eltakarni saját hatalmi törekvéseit.

A moralistáknak a szakértelemmel szembeni bizalmatlanságában minden bizonnyal a fejlett ipari társadalmak tudomány- és technikaellenessége öltött testet. Ennek az ellenérzésnek a tényét Lübbe sem tagadja. Az ellenérzések kialakulásának Lübbe megítélése szerint az ökológiai válság (lásd 13. fejezet) mellett egyéb okai is voltak. Többek között az, hogy míg tapasztalati terünk beszűkülése miatt egyre inkább ki vagyunk szolgáltatva az egyes területek szakértőinek, addig, éppen a főt említett jelenszög és tervezhetetlenség miatt, a szakértők mind kevésbé tudnak megfelelni az elvárásoknak. Az így kialakuló bizalmatlanság azután a tudomány- és technikaellenességben csapódik le (lásd 4.1. fejezet). Ez a helyzet viszont sajnálatos, jegyzi meg — az idős Husserl nyomdokain haladva — Lübbe, mert éppen a tudomány képezi szerinte Platón óta az európai emberiség legfőbb lehetőségét. (Lásd „Husserl und die europäische Krise”, in: *Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität*, Rombach Verlag, Freiburg 1972.) Lübbe megítélése szerint az ipari társadalomban *tudás és erkölcs* nem állíthatók szembe olyan mereven egymással, ahogyan ezt az instrumentális ész horkheimeri koncepciója sugallja. Korábbi, a *politikai moralizmus* megnyilvánulásaival foglalkozó írásaiban Lübbe már annak a véleményének adott hangot, hogy a cselekvő ember képtelen megszabadulni saját erkölcsi reflexióitól. (Vö. Hermann Lübbe: *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*, Corso Verlag, Berlin 1987, 10. o.; valamint „Die Politik, die Wahr-

heit und die Moral”, in: Lübke: *Die Aufdringlichkeit...*, 89. o.)

Így volt ez szerint már a nemzetiszocializmus idején is. Lübke itt a háború utáni német szellemi élet egyik érzékeny kérdéséhez, a nemzetiszocializmus újraértékeléséhez szól hozzá. Első látásra, miként Lübke is elismeri, az instrumentális ész fogalma igen alkalmasnak látszik annak magyarázatára, miért vált olyan sok szakember ennek a rendszernek a kiszolgálójává. Egyes prominens személyek visszaemlékezései ugyanis azt sugallják, mint ha ők, mintegy az instrumentális ész megtestesítőjeként, csupán a föladatak technikai megoldásával törődtek volna, nem gondolva azzal, milyen célokat is szolgálnak. Az építész Albert Speer például ezt írja: „Én mindig csupán épületekről álmodoztam, nem pedig hatalomról...” (Albert Speer: *Spandauer Tagebücher*, Frankfurt 1975, 17. o.; idézi Lübke uo., 89. o., 4. lábjegyzet.) Lübke véleménye szerint azonban csaloéka ez a magyarázat. Igaz ugyan, jegyzi meg, hogy egyes nagy karriert befutott vezetők némelyike eleinte pusztán opportunizmusból, morális és politikai szempontokkal mit sem törődve csatlakozott a mozgalomhoz. Minél jobban figyelmen kívül hagyta azonban a nemzetiszocializmus politikai gyakorlata a legelemibb erkölcsi elveket, annál nehezebben tudták megőrizni Lübke véleménye szerint ezek az emberek saját morális integritásukat. Ebben az erkölcsi válsághelyzetben csupán két választási lehetőségük volt: vagy a rendszerrel való szakítás, vagy a rendszernek való teljes behódolás. Ez az utóbbi út azonban éppen azt jelenti, hangsúlyozza Lübke, hogy az érintett személy úgy állítja helyre saját erkölcsi épségét, hogy hinni kezd azokban a célokban, melyeket korábban csupán elvtelenül kiszolgált — az opportunista

tehát a rendszer föltétlen hívévé válik. (Vö. mindehhez: 90. o. — A politikai ellenállásról lásd Lübke: „Politische Moral und politischer Widerstand”, in *Fortschrittsreaktionen. Über konservative und destruktive Modernität*, Graz—Wien—Köln 1987.) Lübke a környezetvédő mozgalmak által szervezett akciók formájában jelentkező politikai ellenállást egyfajta pótlólagos ellenállásnak tartja: így kívánják szerinté ugyanis a fiúk megmutatni apáiknak, hogy őket már nem lehet félrevezetni. (Vö. uo. 62. o.) Figyelemre méltó módon Odo Marquard is pszichologizálva értékeli a háború utáni német szellemi életet. Marquard, módosítva Freud *Totem és tabu* című könyvének egyik gondolatát, a háború utáni korosztály „utólagos engedetlenségéről” beszél: eszerint ez a generáció azzal pótolta az 1933 és 1945 között a diktátor ellen elmaradt lázadást, hogy föllázadt a diktatúra helyébe lépő új viszonyok ellen. Az pedig már éppenséggel az utólagosság logikájával magyarázható, teszi hozzá a helyzet ellentmondásosságára utalva Marquard, hogy ezek az új viszonyok már demokratikusak, liberálisak és megőrzésre méltóak voltak. (Vö. Odo Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Reclam, Stuttgart 1984, 10. o.) A történelmi példák, s Lübke ezek közé sorolja az atombomba létrehozását is, azt sugallják, hogy nem az erkölcsiség hiánya képezi korunk fő veszélyét, hanem az, ha a *morális érzület elnyomja a cselekvési lehetőségeket kidolgozó ítélőerőt*. „Nem az esedékes moralizálás elodázása, hanem ellenkezőleg, éppenséggel a nagyfokú moralizálás nyitotta meg az utat az atomenergia katonai hasznosítása előtt” — írja Lübke (176. o.). E helyzetre utal egyébként Lübke 1987-es könyvének alcíme is: „Der



Triumph der Gesinnung über die Urteils-kraft”.

Jóllehet Lübbe, mint mondtuk, korántsem tekinti a moralizálást civilizációs problémáink univerzális gyógymódjának, ám az ellentétes végtelleg sem ért egyet. Téveszmének tartja ugyanis a szakértők uralmát valló *technokráciát* (lásd 5.1 fejezet, továbbá „Zur politischen Theorie der Technokratie” valamint „Rationalisierung der Politik”, in: *Theorie und Entscheidung*, i. k.); és nem hiszi, hogy a szaktudás valaha is fölőlegessé teszi majd a morális tudatot. Véleménye szerint erkölcs és tudás viszonyában mégiscsak az erkölcs az utolsó szó (20. fejezet); jóllehet a teendők meghatározása mindenképpen szaktudást igényel.

Ami a könyv címadó gondolatát, az ipari társadalom *életérzését* vagy *éltetőelvét* illeti, Lübbe meggyőződése szerint az ipari társadalmat az élteti, hogy ez a társadalom számos területen *valódi fejlődést* eredményezett (191. o.). Azok, akik szerint az ipari társadalom kétséges életcélokat szolgál, megfelelnek arról, hogy ez a társadalom nemcsak többlet-fogyasztást hozott, hanem megteremtette az emberhez méltóbb életföltételeit: főlőszabadtotta az embert a nehéz munka kényszere alól

és széles körű társadalmi biztonságot teremtett (14.1 fejezet). Anélkül, hogy szépíteni akar-nánk a problémáit (lásd főlőtebb: ökológiai válság stb.), fontos erre emlékeztetni, hangsú-lyozza Lübbe; csak így lehet ugyanis gátat-szabni a fejlett ipari országokban elharapózó *liberalizmusellenességnek*. Lübbe másutt részletesen elemzi a liberalizmusellenesség kialakulásának főlő okait is (lásd „Zur Philo-sophie des Liberalismus und seines Gegen-teils”, in: *Fortschrittsreaktionen* 1987).

Ezen a ponton azonban érdemes megjegyez-ni: nemcsak a politikai moralizmus hívei tagadják, hogy az ipari társadalom egyértelmű fejlődést hozott volna. Wulff Rehfus vélemé-nye szerint is például az ipari társadalomban a környezet átalakításával járó mellékhatások hosszú távon visszajára fordítják pillanatnyi sikereinket, s ezért csupán akkor tekinthetjük sikeresnek cselekedeteinket, ha szemet hu-nyunk ezen mellékhatások főlőtt. Az ember azonban nem szívesen mond le sikerélményei-ről; szüksége van a hazugságra, hogy főlőntart-hassa önbecsülését — jegyzi meg alig leplezett iróniával Rehfus (*Die Vernunft frisst ihre Kinder. Zeitgeist und Verfall des modernen Weltbilds*, Hoffmann u. Campe, Hamburg 1990, 249—250. o.).

## BEÉRKEZETT FILOZÓFIAI KIADVÁNYOK

- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*. Oxonii: Typ. Clarendoniano, 1991. — 264 p.
- Aristoteles: *Politica*. Oxonii: Typ. Clarendoniano, 1990. — 282 p.
- Aristotle's Physics : *A collection of essays*. Ed. by Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Pr., 1991. — 286 p.
- Arnold, N. Scott: *Marx's radical critique of capitalist society*. New York: Oxford Univ. Pr., 1990. — 334 p.
- Avni, Ora: *The resistance of reference: linguistics, philosophy, and the literary text*. Baltimore: The John Hopkins Univ. Pr., 1990. — 313 p.
- Bellamy, Richard: *Liberalism and modern society*. Cambridge: Polity Pr., 1992. — 310 p.
- Bergson, Henri: *Cours. 1 Leçons de psychologie et de métaphysique*. Paris: P.U.F., 1990. — 445 p.
- Bouchard, Marc-André: *De la phénoménologie à la psychoanalyse*. Liege: Mardaga, 1990. — 239 p.
- Canto-Sperber, Monique: *Les paradoxes de la connaissance: essais sur le Ménon de Platon*. Paris: Odile Jacob, 1991. — 382 p.
- Cooke, Roger M.: *Experts in uncertainty*. New York: Oxford Univ. Pr., 1991. — 321 p.
- Croce, Benedetto: *Estetica*. Milano: Adelphi, 1990. — 723 p.
- Derrida, Jacques: *La problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris : P.U.F., 1990. — 292 p.
- Drama and philosophy*. Ed. James Redmond. Cambridge: C.U.P., 1990. — 227 p.
- Fellmann, Ferdinand: *Symbolischer Pragmatismus: Hermeneutik nach Dilthey*. Hamburg : Rowohlt, 1991. — 223 p.
- Forester, Tom—Morrison, Perry: *Computer ethics*. Oxford: Blackwell, 1990. — 193 p.

Ganut, L. T. F.: *Logic, language, and meaning. 1—2*. Chicago: Univ. of Chicago Pr., 1991. — 282, 349 p.

Ghins, Michel: *Liberté et l'espace—temps absolu de Newton a Einstein: une analyse philosophique*. Bruxelles: Acad. Royale de Belgique, 1990. — 238 p.

Goetschel, Willi: *Kant als Schriftsteller*. Wien: Passagen, 1990. — 208 p.

Grayling, A. C.: *Berkeley: The central arguments*. London: Duckworth, 1986. — 218 p.

Griffin—Collart Evelyne: *Philosophie et sens commun dans la philosophie Anglaise du XIXe et du XXe siècles*. Bruxelles: Acad. Royale de Belgique, 1990. — 191 p.

Hare, Richard Mervyn: *Founders of thought*. (Plato, Aristotele, Augustine.) Oxford: Oxford Univ. Pr., 1991. — 305 p.

Harvey, Robert: *Search for a father: Sartre, paternity, and the question of ethics*. Ann Arbor: Univ. of Michigan Pr., 1991. — 234 p.

Hutchison, Ross: *Locke in France, 1688—1734*. Oxford: The Taylor Inst., 1991. — 151 p.

Jean-Paul- Sartre — *une philosophie du politique*. Ed. par. Kari Palonen, Leena Subra. Jyväskylä : Univ. of Jyväskylä, 1990. — 107 p.

Jeanson, Francis: *Sartre*. Paris: Seuil, 1990. — 189 p.

Kadarkay Árpád: *Georg Lukács*. Oxford: Blackwell, 1991. — 538 p.

Knoche, Hansjürgen: *Demokratie—Ethik*. München: Meta-Verl., 1990. — 263 p.

Kukathas, Chandran: *Hayek and modern liberalism*. Oxford: Clarendon Pr., 1990. — 247 p.

Lazarev, Valentin Vasil'evic: *Filosofia rannego i pozdnego Sellinga*. Moskva: Nauka, 1990. — 168 p.

Lee, Yun—Jae: *Eine marxistische Annäherung an die politischen und ideologischen Funktionen des Konfuzianismus*. Marburg: Philipps-Universität, 1991. — 224 p.

*Logiceskij analiz azyka*. Moskva: Nauka, 1990. — 278 p.

*Logika i teoria poznania*. Leningrad: L.G.U., 1990. — 222 p.

Lohr-Schütz, Martha: *Ethik, Management und Managementausbildung*. Wien: VWGÖ, 1991. — 208 p.

- Machan R. Tibor: *Capitalism and individualism*. New York: St. Martin Pr., 1990. — 182 p.
- Martin, Julian: *Francis Bacon, the state, and the reform of natural philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Pr., 1992. — 236 p.
- Meaning and method: essays in honor of Hilary Putnam*. Cambridge: C. U. P., 1990. — 380 p.
- Mészáros István: *The power of ideology*. New York: New York Univ. Pr., 1990. — 557 p.
- Migliori, Maurizio: *Dialettica a verita: commentario filosofico al „Parmenide” di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1990. — 564 p.
- Morin, Edgar: *La méthode, 1—4*. Paris: Seuil, 1991. — 4 db
- Nalivajko, Nina Vasil'evna: *Gnoseologiceskie i metodologiceskie osnovy naucnoj deatel'nosti*. Novosibirsk: Nauka, 1990. — 116 p.
- Nauki filozoficzno—historyczne*. Wrocław: AE, 1991. — 171 p.
- Northeast, Catherine M.: *The Parisian Jesuits and the Enlightenment, 1700—1762*. Oxford: The Tazlor Inst., 1991. — 261 p.
- Oxford studies in ancient philosophy*. Ed. Julia Annas. — Oxford: Clarendon Pr., 1992. 280 p.
- Pascal, Blaise: *Oeuvres completes. 2. — 1654—1657*. Paris: Desclée de Brouwer. 1214 p.
- Paty, Michel: *L'analyse critique des sciences*. Paris: L'Harmattan, 1990. — 219 p.
- Paulo Veneto: *Logica magna. 1. Tractatus de necessitate et contingentia futurorum*. Oxford: Oxford Univ. Pr., 1991. — 205 p.
- Peterson, Donald: *Wittgenstein's early philosophy*. New York: Harvester, 1990. — 204 p.
- Pierre Duhema filozofia nauki*. Wrocław: Wydawnictwo Un. Wrocławskiego, 1991. — 140 p.
- Pilibert, Myriam: *La naissance du symbole*. St. Jean-de-Braye: Éd. Dangles, 1991. — 389 p.
- Price, Huw: *Facts and the function of truth*. Oxford: Blackwell, 1989. — 226 p.

Priest, Stephen: *The British empiricists: Hobbes to Ayer*. London: Penguin, 1990. — 303 p.

Przylebski, Andrzej: *Emila Laska logika filozofii*. Poznan: Wydaw. Nauk UAM, 1990. — 130 p.

Rastier, François: *Sémantique et recherches cognitives*. Paris: P.U.F., 1991. — 262 p.

Rawson, Philip: *Tao : The Chinese philosophy of time and change*. London: Thames, 1991. — 128 p.

*Representation in scientific practice*. Ed. by Michael Lynch and Steve Woolgar. Cambridge : The MIT Pr., 1990. — 365 p.

Richir, Marc: *La crise du sens et la phénoménologie: autour de la „Krisis” de Husserl suivi de commentaire de L’origine de la géométrie*. Grenoble: Milon, 1990. — 363 p.

Ricoeur, Paul: *Lectures*. Paris: Seuil, 1991. — 211 p.

Salem, Jean: *La mort n’est rien pour nous: Lucrece et l’éthique*. Paris: Vrin, 1990. — 392 p.

Saunders, Trevor J.: *Plato’s penal code: tradition, controversy, and reform in Greek penology*. Oxford: Clarendon Pr., 1991. — 414 p.

Schneider, Notker: *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia: Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*. Leiden: Brill, 1991. — 355 p.

Schönthaler, Armin: *Emanzipation und Verantwortung: Zur Eigentümlichkeit der Aufklärungphilosophie Ludwig Feuerbachs*. Innsbruck: Inst. für Sprachwiss., 1990. — 79 p.

Sell, Robert: *Angewandtes Problemlösungsverhalten*. Berlin: Springer, 1991. — 239 p.

Soloduhin, Oleg Anatolevic: *Logika izmenenia i modal’naa logika*. Rostov: Izd. Rost. Univ., 1989. — 142 p.

Spinoza, Benedictus: *Kurze Abhandlungen von Gott, dem Menschen und dessen Glück*. Hamburg: Meiner, 1991. — 141 p.

Stavenga, Gerben Jan: *Science and liberation*. Amsterdam: Thesis, 1991. — 173 p.

*Studi di filosofia tedesca*. Padova: CEDAM, 1991. — 419 p.

Tavel, Charles: *L'essence du libéralisme moderne: une affaire d'état d'esprit*. Hauterive: Ed. Gilles Attinger, 1992. — 334 p.

Xenofon: *Conversations of Socrates*. London: Penguin, 1990. — 366 p.

(Készült az MTA Filozófiai Intézet Könyvtárában az OSZK KC-től kapott bejelentések alapján.)

## E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

*Máté András:* Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Szimbolikus logika Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1;

*Bayerné Mérei Éva:* 1023 Budapest, Miklós u. 7;

*Komlósi László Imre:* Janus Pannonius Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Angol Tanszék, 7624 Pécs, Ifjúság u. 6;

*Tagányi Zoltán:* MTA Társadalmi konfliktusok kutatóközpontja, 1068 Budapest, Benczur u. 33;

*Fekete László:* BKE Filozófia Tanszék, 1828 Budapest, Pf. 489;

*Szécsi Gábor:* MTA Filozófiai Intézet, 1054 Budapest, Szemere u. 10;

*Boros Gábor:* Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Filozófiatörténet Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1;

*Szabó Tibor:* József A. Tudományegyetem Bölcsészeti Kar, Filozófia Tanszék, 6722 Szeged, Petőfi sgt. 30—34;

*Rathmann János:* Műszaki Egyetem Filozófiai Tanszék, 1111 Budapest, Műegyetem rkp. 3;

*Kiss-Dózsai András:* Eötvös Loránd Tudományegyetem Tanárképző Kar, 1075 Budapest, Kazinczy u. 25;

*Mezei György Iván:* MTA Lukács Archívum és Könyvtár, 1056 Budapest, Belgrád rkp. 2;

*Darab Tamás:* 1021 Budapest, Tárogató u. 34;

*Huoranszki Ferenc:* Eötvös Loránd Tudományegyetem, Társadalomfilozófia és etika Tanszék, 1052 Budapest, Piarista köz 1.

*Gerhard Streminger:* Karl-Franzens-Universität, Institut für Philosophie, Heinrichstrasse 26/VI, A-8010 Graz, Ausztria;

*Antonino Infranca:* Via della Serena 71, I-00010 Villa Adriana, Tivoli, Olaszország;

*Michael Th. Greven*: Technische Hochschule, Institut für Politikwissenschaft,  
Residenzschloss, D-W-6100 Darmstadt, Németország;

*Alan Soble*: University of New Orleans, Department of Philosophy, New Orleans LA,  
USA



## CONTENTS

ANDRÁS MÁTÉ: Leibniz — A Look from America .....	783
GERHARD STREMMER: Philosophical Foundations for the Theory of Economy: Back to Adam Smith .....	792
ÉVA BAYERNÉ MÉREI: Daniel Bell and the American Neoconservatism .....	817
ANTONIO INFRANCA: Gentile on the Metaphysical Marx .....	836
LÁSZLÓ IMRE KOMLÓSI: Action-Theory and Philosophical Pragmatics: Critical Comments on Habermas' Universal Pragmatics, the Anglo-Saxon Tradition in Speech Act Theory and Consensual Meaning Theories .....	847
ZOLTÁN TAGÁNYI: Cultural, Structural and Cognitive Sciences and Crossroads of Intellectual Traditions .....	879
LÁSZLÓ FEKETE: Method, History and Discourse (Approaches to Unfolding „Historical”) .....	898
GÁBOR SZÉCSI: History and Intentionality .....	931
FERENC HUORANSZKI: Philosophy of Language and Historiography of Ideas .....	960

## DOCUMENT

Lessing's Philosophy of History in the Spirit of Spinoza (Introduced by Gábor Boros)	981
LESSING: The Education of the Human Race .....	986

## REFLECTION

TIBOR SZABÓ: Italian Philosophy after 1945 .....	1013
MICHAEL TH. GREVEN: Power and Politics in Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns” .....	1019
ALAN SOBLE: The Philosophy of Sex .....	1046

## REVIEWS

JÁNOS RATHMANN: A Worthy Revival of Adam Smith .....	1069
ANTONIO INFRANCA: A Contribution to the Latin-American Interpretation of the „Grundrisse” .....	1071
ANDRÁS KISS-DÓZSAI: Talks with Toynbee .....	1073
GYÖRGY MEZEI: On Two Books of Martin Jay .....	1076
ZOLTÁN TAGÁNYI: Transcendental Philosophy, Phenomenology, Critical Theory ..	1081
GÁBOR SZÉCSI: Some Problems of Analytical Philosophy of History in an Empirical Approach .....	1087
TAMÁS DARAB: Competency and Morality in an Industrial Society .....	1094
Books Received .....	1099

## DOKUMENTUM

BOROS GÁBOR: Lessing spinozista történelemfilozófiája .....	981
LESSING: Az emberi nem nevelése .....	986

## TÁJÉKOZÓDÁS

SZABÓ TIBOR: Az olasz filozófia 1945 után .....	1013
MICHAEL TH. GREVEN: Hatalom és politika Jürgen Habermas: „Theorie des kommunikativen Handelns” című művében .....	1019
ALAN SOBLE: A szexualitás filozófiájáról .....	1046

## SZEMLE

RATHMANN JÁNOS: Adam Smith méltó ébresztése (G. Streminger: Adam Smith) ..	1069
ANTONINO INFRANCA: A „Grundrisse” latin-amerikai olvasatához (E. Dussel: La produccion-teorica de Marx) .....	1071
KISS-DÓZSAI ANDRÁS: Beszélgetések Toynbee-val (Toynbee on Toynbee, ed. by G. R. Urban) .....	1073
MEZEI GYÖRGY IVÁN: Martin Jay két könyvéről (M. Jay: Adorno + Marxism and Totality) .....	1076
TAGÁNYI ZOLTÁN: Transzcendentálfilozófia, fenomenológia, kritikai elmélet (S. Dietzsch: Dimensionen der Transzendentalphilosophie + M. Thomas: Edmund Husserl + H. Holzer: Kommunikation oder gesellschaftliche Arbeit) .....	1081
SZÉCSI GÁBOR: Az analitikus történetfilozófia kérdései empirikus megközelítésben (R. Martin: The Past Within Us) .....	1087
DARAB TAMÁS: Szakértelem és erkölcs az ipari társadalomban (H. Lübke: Der Lebenssinn der Industriegesellschaft) .....	1094
Beérkezett filozófiai kiadványok .....	1099

240– Ft

Előfizetés egy évre: 720,- Ft

ISSN 0025-0090

### **Terjeszti a Magyar Posta**

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 1185-881) és a *Magiszter* (1052 Budapest, Városház u. 1. tel.: 1382-440) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, VII. Andrassy út 45.), a *Fókusz Könyvruházban* (1072 Budapest, Rákóczi út 14–16.)

Az előfizetési díj egy évre: 720,– Ft

Egy szám ára: 120,– Ft

Külföldön terjeszti a Kultúra Külkereskedelmi Vállalat  
(H-1389 Budapest, Pf. 149)

és a Kiadó (H-1447 Budapest, Pf. 487).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely)  
kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen is.